

Der Ton stammt aus der Nacht

Die Metapher als Vermittlungsform nichtbegrifflicher Erkenntnis
mit Blick auf die Philosophie Friedrich Nietzsches

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

Vorgelegt von

Mira Greven

aus Aachen

Bonn 2020

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Andreas Bartels

(Vorsitzender)

Prof. Dr. Klaus Konhardt

(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Christoph Horn

(Gutachter)

Prof. Dr. Hans-Joachim Pieper

(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 09.10.2017

Danksagung

Die vorliegende Arbeit stellt die geringfügig veränderte Fassung meiner Dissertation dar, die im Sommersemester 2017 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn angenommen wurde.

Eine solche Studie begleitet einen über den Zeitraum mehrerer Jahre hinweg, nimmt Raum im Leben ein und prägt, bereichert und fordert. Und ohne die Unterstützung von verschiedenen Seiten wäre deren Zustandekommen und das Gehen des Weges von Anfang bis Ende nicht möglich gewesen.

Mein herzlicher Dank gilt daher an erster Stelle meinem Doktorvater, Prof. Dr. Klaus Konhardt, der mich bei der freien Wahl meines Dissertationsthemas unterstützt hat und auf dessen eingehende und kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit meinem Vorhaben sowie wertvolle Hinweise im Entstehensprozess dieser Arbeit ich mich zu jeder Zeit verlassen konnte.

Ich danke Prof. Dr. Christoph Horn für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens.

Für ihre Hilfe bei den Korrekturarbeiten danke ich herzlich Katja Steinborn und Dr. Christoph Lohr.

Ich bin darüber hinaus den Menschen und Freunden mit Dank verbunden, die während dieser Zeit auf unterschiedliche Weise meinen Weg begleitet, inspiriert und ermutigt haben.

Und schließlich gilt mein großer Dank, für ihr Vertrauen, ihre wirklich grenzenlose Geduld und bedingungslose Unterstützung, von Herzen meiner Familie.

*Denen, die ihrer Frage folgen
und der Form der Antwort vertrauen*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Formale Vorbemerkungen	10
1 Zur Frage nach Varietäten von Erkenntnisformen in der Philosophie	11
1.1 Zum Verhältnis von Propositionalem und Nichtpropositionalem	13
1.1.1 Propositionen.....	14
1.1.1.1 Entwicklung des Begriffs.....	15
1.1.1.2 Bestimmungskriterien für Propositionen.....	18
1.1.1.3 Dogma der Propositionalität und Kritik.....	19
1.1.2 Nichtpropositionalität.....	21
1.1.2.1 Nichtpropositionalität als Nicht-Propositionalität?.....	21
1.1.2.2 Formen nichtpropositionaler Erkenntnis	22
1.1.2.3 Kritik an der Nichtpropositionalitätsthese	23
1.2 Begründung eines erweiterten Erkenntnisbegriffs	25
1.2.1 Gründe für einen erweiterten Erkenntnisbegriff	25
1.2.2 Struktur des erweiterten Erkenntnisbegriffs	27
1.2.3 Darstellungsweisen für einen erweiterten Erkenntnisbegriff	29
2 Ästhetik als Bereich nichtpropositionaler Erkenntnis	33
2.1 Philosophische Ästhetik.....	33
2.1.1 Der Aisthesis-Begriff als Ausgangspunkt.....	34
2.1.2 Entwicklung der philosophischen Ästhetik	35
2.1.2.1 Ästhetische Ansätze in der Antike	35
2.1.2.2 Grundpositionen.....	38
2.1.2.2.1 Baumgarten.....	38
2.1.2.2.2 Kant	39
2.1.2.2.3 Hegel.....	41
2.1.3 Ästhetik als philosophische Disziplin	43
2.1.3.1 Grundfragen und Gegenstandsbereiche	43
2.1.3.2 Der Vorwurf an die philosophische Ästhetik	45
2.1.3.3 Die Stellung der Ästhetik und ihre Aufgabe.....	46
2.2 Ästhetische Erfahrung.....	48
2.2.1 Die erfahrungsästhetische Wende	48

2.2.2	Begriffliche Grundlage	51
2.2.2.1	Anschauung	51
2.2.2.2	Erlebnis	52
2.2.2.3	Erfahrung.....	54
2.2.3	Aspekte ästhetischer Erfahrung.....	57
2.2.3.1	Unfasslichkeit (Unaussagbarkeit)	58
2.2.3.2	Kontext	61
2.2.3.3	Imagination.....	63
2.2.3.4	Präsenz	64
2.3	Ästhetische Erfahrung und Erkenntnis	68
3	Ästhetik und literarische Formen des Sprechens.....	71
3.1	Das Verhältnis von Philosophie und Literatur.....	71
3.1.1	Modelle philosophisch-literarischer Beziehungsstruktur	73
3.1.2	Die Bedeutung der literarischen Darstellungsform in philosophischen Texten am Beispiel von René Descartes	76
3.1.3	Unterscheidbarkeit philosophischer und literarischer Texte.....	81
3.1.3.1	Form	81
3.1.3.2	Gegenstand.....	83
3.1.3.3	Schriftlichkeit.....	85
3.1.3.4	Wahrheit.....	90
3.1.3.5	Intention.....	100
3.2	Die Struktur literarischer Texte.....	106
3.2.1	Die Rolle des Lesers.....	106
3.2.2	Unbestimmtheit als Strukturmerkmal literarischer Texte	109
3.2.3	Dantos ‚aboutness‘-Kriterium im Bezug auf das Text-Leser-Verhältnis..	112
3.3	Literatur und Ästhetik	114
4	Die Metapher als erkenntniskonstituierende Sprachform	119
4.1	Das Verhältnis von Metapher und Philosophie	119
4.2	Was Metaphern ‚sind‘	123
4.3	Die Metapher in der Philosophiegeschichte	129
4.3.1	Ausgangspunkt der Metaphertheorien	129
4.3.2	Grundlegende Metaphertheorien	133

4.3.2.1	Substitutionstheorie.....	133
4.3.2.2	Vergleichstheorie	136
4.3.2.3	Interaktionstheorie	139
4.3.3	Die absolute Metapher bei Blumenberg.....	143
4.3.3.1	Metaphern als rhetorische Ornamente.....	145
4.3.3.2	Metaphern als Vorformen begrifflichen Denkens	146
4.3.3.3	Absolute Metaphern als Grundbestände der Sprache	147
4.3.4	Die poetische Metapher bei Paul Ricœur.....	152
4.3.4.1	Die semantische Innovation	153
4.3.4.1.1	Die Position der Metapher zwischen Rhetorik und Poetik.....	153
4.3.4.1.2	Der semantische Raum der lebendigen Metapher... ..	154
4.3.4.1.3	Die Bedeutung der Ähnlichkeit.....	156
4.3.4.2	Die heuristische Funktion	158
4.3.4.2.1	Referenz zweiten Grades.....	158
4.3.4.2.2	Metaphorische Wahrheit	160
4.4	Die Leistung der Metapher.....	163
4.4.1	Die kognitive Funktion der Metapher	163
4.4.2	Ästhetik der Metapher.....	166
4.5	Exkurs zu einer Metapher: Der Spiegel und die neuzeitliche Subjektivität.....	170
5	Die Dimension des Nichtbegrifflichen und die Bedeutung der Metapher im Denken Friedrich Nietzsches	177
5.1	Nietzsches Stil.....	180
5.2	Sprach- und Erkenntniskritik	185
5.3	Ästhetik.....	195
5.3.1	Tragische Einsicht resp. Nihilismus	196
5.3.1.1	Antike	197
5.3.1.2	Neuzeit	205
5.3.2	Perspektivismus	210
5.3.3	Die Qualität des Spiels.....	217
5.4	Das Nichtbegriffliche im Denken Nietzsches	220
5.4.1	Grade des Nichtbegrifflichen	221
5.4.1.1	Unbewusstes.....	221
5.4.1.2	Stimmung.....	227

5.4.1.3	Bejahung und Kraft.....	233
5.4.2	Die Sprache des Nichtbegrifflichen	237
5.5	Nietzsches Leser.....	240
5.6	Metaphorik bei Nietzsche	244
5.6.1	Metaphorische Ebenen.....	247
5.6.1.1	Bildmetapher (Prinzipmetapher).....	249
5.6.1.1.1	Offenheit und Relation	249
5.6.1.1.2	Grenze und Raum	251
5.6.1.1.3	Sprung und Vertrauen.....	254
5.6.1.1.4	Feinstimmung und Deutlichkeit.....	256
5.6.1.2	Textmetapher (Kohärenzmetapher)	258
5.6.1.3	Systemmetapher (Überschreitungsmetapher)	268
5.6.2	Die ästhetische Möglichkeit der metaphorischen Struktur.....	272
5.7	Person-Sein.....	281
Schlussbetrachtung		289
Siglenverzeichnis		305
Literaturverzeichnis		307
	Werk- und Textausgaben	307
	Sekundärliteratur.....	309
	Wörterbücher und Lexika	324
	Quellen aus dem Internet.....	324

Einleitung

In einem Brief an seine Schwester Elisabeth aus dem Jahr 1885 bezeichnet Friedrich Nietzsche seine bis dahin geschriebene Philosophie als Vordergrund, deren eigentlicher Gehalt und ‚feinster Grad‘ erst hinter dem Wort zu finden ist.¹ Die Äußerung als solche irritiert zunächst und evoziert zudem jenen Widerstand von Seiten der Philosophie, dem Nietzsches Status als Philosoph immer wieder ausgesetzt war. Sie ist jedoch weder für Nietzsche zufällig oder peripher noch für die Philosophie unerheblich, denn sie verweist auf die Frage nach der Autorität des Begriffs und der Relevanz von Erkenntnisweisen, die nicht mit Begriffen zu artikulieren sind.

Philosophie, die sich mit dem Verständnis der Welt um uns und in uns befasst, einerseits also mit der Artikulation von wahren Aussagen über die Welt und andererseits mit der Beschreibung menschlicher Wirklichkeiten, versteht sich dabei immer schon als Wissenschaft, die von der Bindung von Denken, Wissen und Erkenntnis an Begriffe ausgeht. Die mit Nietzsche gestellte und philosophisch nicht unerhebliche Bemerkung verweist jedoch auf die Frage, wann (inwiefern) sich Sprache (Begriffe) auf die Welt und die Wirklichkeit bezieht und wann sich Sprache (Begriffe) nicht auf die Welt oder die Wirklichkeit beziehen lässt. Der Gedanke, dass das Begriffliche zugleich auf das Nicht-Begriffliche verweist, erzeugt eine zusätzliche Blickrichtung, mit der ein methodisches Mit-Denken des (noch) Nicht-Denkbareren gefordert ist, womit zugleich die philosophische Frage nach den Grenzen des begrifflichen Ausdrucks und dementsprechend alternativen Formen der Vermittlung gestellt ist.

Die Aktualität des Themas zeigt sich an den in den letzten Jahren zunehmend aufgekomenen Untersuchungen, die sich mit dem Gehalt und dem Status nichtbegrifflicher Erkenntnisformen und deren sprachlicher Vermittlung befassen. Insofern diese mit grundsätzlichen Fragen nach dem Selbstverständnis der Philosophie als zunächst sprachbezogener und begriffsbestimmender Erkenntniswissenschaft verbunden sind, liefern sie zudem Ansätze und Anlässe für die Philosophie als Disziplin, sowohl in abgrenzender als auch in einschließender Hinsicht zu reflektieren, wie sie die Reichweite ihres eigenen Gegenstandsbereichs versteht und mit welchen Begründungen sie an welchen Stellen ihre sprachlichen und methodischen Grenzen setzt. Entgegen einer einseitigen Ausrichtung der Philosophie an einem Erkenntnisbegriff, der mit propositionalen und wahrheitsfähigen Aussagen synonym gesetzt

¹ Friedrich Nietzsche an Elisabeth Nietzsche, Venezia 20, Mai 1885, in: Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe*. Januar 1885 – Dezember 1886 (602). Kritische Studienausgabe (KSB) 7, 53.

wird, soll die folgende Untersuchung einen Beitrag zur Begründung der Anerkennung einer größeren Vielfalt von Erkenntnisformen liefern, die zugleich für eine entsprechend breite sprachliche Methodenvielfalt einsteht. Diese Anerkennung einer größeren Vielfalt fällt zusammen mit der Frage, inwieweit indirekte, nichtexplizite Formen des Sprechens, die schließlich in den diversen Formen literarischer Verfasstheit in philosophischen Texten zum Ausdruck kommen, eigenständige Formen von Erkenntnis vermitteln können. Im Rahmen der allgemeinen Frage nach der Funktion unbegrifflicher Sprachformen eignet sich im Besonderen die Metapher zur näheren Analyse, zum einen, weil sie aufgrund ihres Nichtbegrifflichkeits-Charakters philosophisch lange Zeit als unwissenschaftliches Tabu galt und daher offensichtlich ein Spannungsfeld indiziert. Sie eignet sich damit ausnehmend, um die Beziehung zwischen den Vorannahmen philosophisch-begrifflicher Genauigkeit und literarisch-unbegrifflicher Offenheit zu erörtern. Zum anderen ist sie philosophisch wertvoll, weil sie über strukturelle Eigenschaften verfügt, durch die eigenständige Formen von kognitiven und kreativen Leistungen und von Präzision hervorgebracht werden können. Weil philosophisches Erkennen sich im Finden (Erkennen) von Begriffen (Ideen, Gedanken, Konzepten) versteht, welche die Welt und die Wirklichkeit beschreiben, schließt sie auch die Suche (als Weg zum Erkennen) nach diesen Begriffen ein. Diese ist jedoch dann nicht im Vorfeld schon auf bestimmte Methoden einzugrenzen, wenn ersichtlich wird, dass in diskursiven Formen der Erkenntnisgewinnung manche Gedanken und Ideen oder Formen ästhetischen oder intuitiven Erkennens unzugänglich bleiben. Sich auch außerhalb des Konventionellen oder bereits Gegebenen und Vorgegebenen zu bewegen ist von grundlegender Bedeutung für Kreativität, die auch für die Fähigkeit, neue philosophische Fragen stellen oder Aspekte sehen zu können, relevant ist. Philosophen mit neuen Gedanken müssen, so sagte es Danto, andere Formen finden, um diese Gedanken (Gedankenstrukturen) zu transportieren und zugänglich zu machen, und diese jeweils spezifische Vermittlungsebene kann durch ‚herkömmliche‘ Formen der Artikulation nicht ausgetauscht werden.²

Die vorliegende Untersuchung versteht sich somit als Argumentation für die Anerkennung nichtbegrifflicher Formen von Erkenntnis mit Fokus auf dem spezifischen Potenzial der Metapher und deren Vermögen zu Präzision und zu Kreativitätsevokation. Sie liefert somit einen Beitrag zum Verhältnis von Philosophie zu nichtbegrifflichen Formen des Erkennens sowie zur Möglichkeit zu deren sprachlicher Vermittlung. Abschließend ist eine Einordnung des philosophischen Werts begrifflich nicht fixierbarer Erkenntnisformen vorzunehmen, woraus sich wiederum Implikationen für den philosophischen Erkenntnisbegriff ableiten lassen. Die Anerkennung solcher Erkenntnisformen soll daher einer Perspektive der

² Danto, Arthur C.: *Die philosophische Entmündigung der Kunst*. München 1993, 172.

Philosophie, die sich in ihren Aussagen über die Welt und den Menschen durch überwiegend begrifflich-rationale Beschreibung, Auslegung und Darstellung auszeichnet, gegenübergestellt und vertreten werden.

Die Untersuchung ist im Kontext des Nichtpropositionalitätsdiskurses verortet. Mit der in der Gesamtgewichtung der Kapitel ausführlich ausfallenden Auseinandersetzung mit dem Denken Nietzsches gestattet sie zudem einen Bezug zur Nietzsche-Forschung, indem sie Teilaspekte von Nietzsches Denk- und Sprachphilosophie auf dem Hintergrund seiner Philosophie einer ästhetischen Überwindung der tragisch-nihilistischen Dimension menschlicher Existenz untersucht und die Ergebnisse wiederum unter der Perspektive nichtbegrifflichen Erkennens bewertet. Dazu wird zunächst, ausgehend von einer Bestimmung der Grenzen propositionalen Wissens, eine Vorausschau auf die Begründung der philosophischen Relevanz nichtbegrifflicher Formen von Erkenntnis vorgenommen, aus der sich die Implikation eines ausgedehnteren philosophischen Erkenntnisbegriffs ableiten lässt. Im Rahmen einer Erörterung der Stellung der Ästhetik als philosophischer Disziplin, deren Selbstverständnis gerade in der Auseinandersetzung mit nichtbegrifflichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisweisen besteht, wird spezifisch die ästhetische Erfahrung als erkenntnisevozierender Prozess in den Blick genommen und in ihrer Eigenschaft charakterisiert, in einem freien Verhältnis zu ethischen und rationalen Bedingungen zu stehen. In der anschließenden Verhältnisbestimmung von Philosophie zu literarischen Redeweisen kristallisiert sich schließlich die sprachliche Leerstelle in literarischer Sprache als zentrales Moment zur ästhetischen Bedeutungsschöpfung heraus. Als spezielle Form literarischer Sprache wird die Metapher, die im Besonderen mit der Struktur der Leerstelle operiert, unter dem Blickwinkel ihres erkenntnisrelevanten Potenzials erörtert. Die anschließende Auseinandersetzung mit Nietzsche, die an die bis dahin theoretische Argumentation anschließt und als Exempel für ein Denken nachgezeichnet wird, das nichtbegrifflich-metaphorische Elemente enthält, erfolgt unter einem systemischen Blickwinkel, wobei die philosophische Ebene der Metaphorik als solche nicht als isoliertes, eigenständiges Element, sondern als innerhalb des Systems von Nietzsches Denken stehendes Moment vernetzt zu analysieren und zu verstehen ist. Die Darstellung erfolgt somit auf dem Hintergrund der Grundzüge von Nietzsches Denken, wodurch sich auch der Umfang des Kapitels begründet.

Während das allgemeine Ziel der Untersuchung ein Beitrag zur Klärung der philosophischen Relevanz literarischer und im speziellen metaphorischer gegenüber propositionaler Sprache ist, geht es im Besonderen darum, zu verstehen, was es philosophisch hinzu zu gewinnen gibt, wenn unkonventionelle (Philosophie-unkonventionelle) Sprach-, Vorstellungs- und Erkenntnisformen einbezogen werden. Es wird somit, auf dem Hintergrund der

erörterten Grenze der Begriffssprache, nach neuen Ebenen gesucht, Sprache und Welt in ihrem Verhältnis zueinander zu verstehen.³

Die bekannte und offensichtliche Schwierigkeit bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit solchen Fragestellungen, die in dem Paradox besteht, der Beschreibung von etwas Nichtsprachlichem mit den Möglichkeiten der Sprache angemessen zu begegnen, kann im Rahmen auch dieser Untersuchung nicht vollständig aufgelöst werden. Die Forderung nach einer der Fragestellung angemessenen Form der sprachlichen Gestaltung wird unter anderem dadurch eingehalten, dass sie in einem theoretischen Teil der Arbeit (Kapitel 1-4) und einen exemplifizierenden, in gewissem Rahmen aufweisenden Teil (*Kapitel 5*) anschließt. Damit werden zwei Ebenen geboten, in deren Zusammenspiel die Gedanken entwickelt werden. Das Exempel steht also nicht bloß für sich und am Ende einer Argumentation, sondern es soll auch die wechselseitige Bindung nichtdiskursiver und diskursiver Formen des Erkennens deutlich machen, so dass der Gesamtaufbau der Arbeit als Argumentation, dabei aber als auch Aufweis verstanden werden soll. In ihrer inneren Struktur ist die Untersuchung also in Teilen eine bewusst nichtdiskursive Erörterung, die etwas darstellen will, das nicht gleichermaßen einfach beschrieben werden kann und nicht in Propositionen vermittelbar ist. Dabei sind die inhaltlichen Hauptfelder Sprache, Erkenntnisformen und ästhetischer Selbst- und Weltbezug im prozessualen Zusammenhang zu verstehen, wie auch das Ergebnis dieser Untersuchung in diesem Zusammenhang zu präsentieren ist.⁴

Die mit der Wertzuschreibung nichtbegrifflicher Erkenntnisformen verbundene Frage nach dem Selbstverständnis von Philosophie im Hinblick auf ihren eigenen Erkenntnisbegriff hängt nicht zuletzt zusammen mit der Frage nach ihrer Möglichkeit, Unbestimmtheit als spannungserzeugendes Konzept auszuhalten. Interessant wird diese Beobachtung dann, wenn ein solches ‚Aushalten‘ als Information über das aushaltende (geforderte) Subjekt (hier die Philosophie) und weniger über das Auszuhaltende (Auszugrenzende oder zu Integrierende) (das Unbestimmte) als solches verstanden wird. Wenn der Ausdruck des ‚Aushaltens‘, der zunächst einen passiv-erduhdenden Zustand bezeichnet, als Symptom der eigenen empfundenen Kapazitätsgrenze verstanden werden kann, wäre die philosophische Aufgabe, dieser Kapazitätsgrenze gestaltend entgegenzutreten, indem Ebenen zur Integration des Unbegrifflichen gefunden und entwickelt werden, so dass der Begriff des Aus-Haltens qualitativ

³ Vgl. ebd., sowie Gabriel, Gottfried: *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. Stuttgart 1991, Einleitung, IX.

⁴ Vgl. auch: Schwemmer, Oswald: „Gedanken, Sätze, Sachverhalte. Über den Zusammenhang von Denken, Sprechen und Weltbezug“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 23-41, hier: 34.

in den Begriff des Haltens, also Fassens transformiert werden kann, der sich gerade mit Nietzsche im Gedanken des Fassens von Gegensätzen verstehen lässt.

Das **1. Kapitel** dient zur Einführung in den Diskurs um nichtpropositionale Formen des Erkennens und zur Verdeutlichung der philosophischen Hintergründe der Fragestellung und des Untersuchungsziels. Hierbei geht es zunächst um die Klärung, was unter nicht-propositionalen Gehalten zu verstehen ist, die, wenn sie auch sprachlich nur als negativer Ausdruck fassbar und nicht in Begriff oder Satzgestalt repräsentierbar sind, nicht als Nichtwissen übergangen werden können, sondern als spezielle Formen des Wissens anzuerkennen sind. Mit dieser Anerkennung gehen Fragen nach deren Übertragungsmöglichkeiten in Sprache einher, da diese Formen offenbar nicht im Bereich logisch-begrifflicher Sprachverwendung aufgefangen werden können, sondern andere Formen der Vermittlung brauchen. Mit der Erörterung der Artikulationsgrenzen von Sprache entsteht für die Philosophie im Zusammenhang mit dem Absolutheitsanspruchs des traditionellen Wissensbegriffs die Frage, wo sie im Rahmen ihres Selbstverständnisses ihre sprachlichen Grenzen sieht. Für einen erweiterten Begriff von Erkenntnis müssten auch andere als die expliziten Redeweisen – die literarischen und poetischen – als alternative Verfahren der Erkenntnisgewinnung und der Begriffsbestimmung (Begriffsfindung) anerkannt werden, da sie andere Erkenntnisprozesse anstoßen, als die propositional orientierte Philosophie selbst es tut, zumal Literatur und Dichtung als sprachliche Formen künstlerischen Ausdrucks auf der einen und Philosophie auf der anderen Seite insofern dasselbe Ziel verfolgen, als es beiden um menschliche Selbstverständigung und das Erfassen unserer Konstitution geht. Bei der Erörterung dieser Frage wird insbesondere auf die Arbeiten von Gabriel und Schildknecht Bezug genommen.

Mit der in **Kapitel 2** in die Thematik eingeführten Ästhetik wird ein Bereich erörtert, der seit seiner Entstehung in einem Spannungsverhältnis zur übrigen Philosophie steht, worin jedoch zugleich die eigenständigen Qualitäten begründet sind, die die Ästhetik anbietet. Die Stellung der philosophischen Ästhetik innerhalb der Philosophie ist weiterhin als marginal zu bezeichnen, sie thematisiert jedoch wichtige Aspekte menschlichen Selbstverständnisses, indem sie in ihrem weiten, Fragen der Wahrnehmung einschließenden Gegenstandsreich nichtbegrifflichen Erkenntnisweisen die zentrale Rolle zuweist, die unter sowohl erkenntnistheoretischer als auch ethischer Perspektive Beachtung verdienen. Mit der Skizzierung der ästhetischen Theorien Baumgartens, Kants und Hegels werden grundlegende Bestimmungen des Ästhetischen und zugleich zentrale methodische Fragestellungen expliziert, die etwa nach der Charakterisierung des Ästhetischen als etwas Subjektivem oder Objektivem fragen, nach der Bestimmung als Merkmal oder als Relation und danach, ob ästhetische

Erfahrung als Erkenntnis oder bloß als eine Form des Erlebens gelten kann. Das Konzept der ästhetischen Erfahrung, auf das im späteren Verlauf der Untersuchung erneut Bezug genommen wird, befreit die Ästhetik einerseits vom Kunstbegriff und entlastet sie andererseits vom traditionellen Wahrheitsbegriff, versteht sie aber dennoch als erkennendes Verfahren, dem zugleich eine existenzielle Qualität zugeschrieben wird, worin zugleich ein wichtiges Merkmal dieser Erfahrungsform besteht. Das Kapitel ist systematisch relevant, weil es zum einen die erforderliche Wende der Stellung der Erkenntnis in der Philosophie begründet und zum anderen die im Folgenden zu erörternde Erkenntnisqualität präkonzipiert und für die spätere Auseinandersetzung den Bezugsrahmen schafft.

Das **Kapitel 3** dient einer Erörterung der aus philosophischer Sicht problematischen Beziehung zwischen Philosophie und Literatur resp. deren Abgrenzung. Unter der Voraussetzung einer Unterscheidbarkeit zeigt sich die Philosophie indessen als selbst nicht nur begrifflich-logisch, sondern auch literarisch verfasste Wissenschaft, deren Verhältnis zu literarischer Sprache in einer Dynamik verstanden werden muss und die sich zwar einerseits abgrenzt, andererseits wiederkehrend und oft in Annäherung zu literarischer Sprache gerät und ihrerseits Grenzüberschreitungen vornimmt. Mit Blick auf unterschiedliche Formen philosophisch-literarischer Beziehungsstruktur wird ein wiederum an Gabriel und Schildknecht anschließendes Komplementaritätsmodell vertreten, mit dem für die Integration unterschiedlicher Stile argumentiert wird. Anhand des Beispiels Descartes wird an der Verbindung von Methode, Gehalt und literarischer Darstellungsweise die Signifikanz des hermeneutischen Aspektes eines philosophischen Textes und einer philosophischen Strategie erörtert. Der Versuch einer Klärung, ob von einer absoluten oder nur relativen, graduellen Unterscheidbarkeit philosophischer und literarischer Texte gesprochen werden muss, wird anhand einer Diskussion der Aspekte Gegenstand, Schriftlichkeit, Wahrheit und Intention vorgenommen. Hieran schließt die bereits aufgeworfene Frage der Vereinbarkeit einer nicht argumentativ-zwingenden, sondern aufweisend-andeutenden Methodik mit philosophischem Selbstverständnis an. Die Schnittstelle zwischen philosophischen und literarischen Texten bildet die Rolle des Lesers, sofern Texte als komplexe Räume verstanden werden, die neben ihren expliziten Bedeutungen mit den enthaltenen Leerstellen Strukturmomente enthalten, die eine verstärkte Konstituierung ihrer Bedeutung durch den Leser fordern. Da der Leser in diesem Verständnis in einer Relation zu etwas steht, das vor dem Gelesenwerden nicht existiert, das also mit dem Leser selbst zu tun hat, ist das Lesen, als Vorgang des Erfassens einer erlebten und dabei vielschichtigen Wirklichkeit und damit als ästhetischer Akt zu begreifen, der aber nur dann zum Tragen kommen kann, wenn nicht auf einer textimmanenten Bedeutung bestanden wird. Die sich hier zeigende Qualität literarischer Texte gegenüber

philosophischen liegt in ihrer größeren Freiheit und ihrem konfliktfreien Bekenntnis zur offenen Vermittlungsform, in der neben Gedanken auch Empfindungen, Assoziationen und freie Vorstellungen vermittelt werden. Sie verstehen sich nicht als in sich geschlossene und logisch-kohärente Gebilde, sondern können durch ihre offene Grundstruktur Offenes, Unbestimmtes und Dynamisches – Nichtpropositionales – darstellen resp. andeuten, es in jedem Falle aber gestatten.

Die in **Kapitel 4** erfolgende Klärung des philosophischen Verhältnisses zu Metaphern steht im Anschluss an das vorangegangene Kapitel an schlüssiger Position. Die Metapher hat in der Philosophiegeschichte eine kontroverse und als symptomatisch einzuordnende Stellung inne, indem sich an ihr aufgrund der ihr unterstellten Vagheit der traditionelle Konflikt zwischen Philosophie und Rhetorik spiegelt, andererseits jedoch eine hohe Präsenz von Metaphern in philosophischen Texten zu bemerken ist, die Philosophie also offensichtlich nicht ohne metaphorische Sprache auskommt. Diese Präsenz ist ein Hinweis auf das Vermögen der Metapher, denn wenn Metaphern selbst auch keine klaren und präzisen Begriffe sind, so verfügen sie doch über eine bestimmte Form der Präzision, die eine andere ist, als die, die von Begriffen geleistet werden kann. Die seit dem 20. Jh. zugenommenen Auseinandersetzungen mit der Metapher im Hinblick auf ihre Funktion für Erkenntnis indizieren einen Wandel in deren Akzeptanz und Anerkennung, wobei gerade sie die Philosophie zugleich zur Auseinandersetzung mit ihrem eigenen Erkenntnisbegriff auffordert und daher Thema philosophischer Selbstreflexion sein muss. Zu bestimmen, was Metaphern sind, ist jedoch keineswegs einfach, wobei als Minimaldefinition die zuvor schon genannte Charakterisierung gelten kann, dass sie keine Begriffe im propositionalen Sinne sind. Zielführender ist die Frage, was Metaphern tun und welche strukturierende Rolle sie innerhalb ihres sprachlichen und semantischen Umfelds spielen. Von den zahlreichen metapherntheoretischen Ansätzen, die sich mit der Analyse der kognitiven Leistung und der epistemischen Relevanz der Metapher befassen, wird exemplarisch eine Auswahl erörtert, die zum einen die Entwicklungslinie in der metapherntheoretischen Forschung anzeigen, wobei auf die Metaphernkonzeptionen von Blumenberg und Ricœur eingehender Bezug genommen wird. In Blumenbergs Konzept der absoluten Metapher wird die Metapher insbesondere in ihren Funktionen für unseren Wirklichkeitsbezug (Selbstverhältnis) und unsere Orientierung in der Welt (Weltverhältnis) beschrieben, womit Blumenberg auf den anthropologischen Aspekt hinweist, der den Menschen als ein bilderzeugendes und Bilder brauchendes Wesen beschreibt und zugleich auszeichnet. Die absoluten Metaphern bilden bei Blumenberg Grundstrukturen (Grundbestände) der Sprache, die nicht durch Begriffe ersetzbar sind. Ricœurs Metaphernkonzeption legt den Fokus insbesondere auf das sprachliche Vermögen der Metapher, durch die

Überwindung eines semantischen Bruches Neubeschreibungen von Wirklichkeit zu gestatten. Im Fokus steht hier die Möglichkeit metaphorischer Sprache, zwischen philosophischem Denken und Erfahrungswirklichkeit zu vermitteln. Mit dem Konzept der Referenz zweiten Grades bezieht sich Ricœur dabei auf außersprachliche Wirklichkeiten als Ausdrucksform des die Metapher erfassenden Subjektes, wobei die Wirklichkeit nur eine sein kann, die sich selbst permanent erneuert und daher nur durch Beschreibungen fassbar zu machen ist, die der wirklichkeitsimmanenten Dynamik gerecht wird. Die spezifische Leistung der Metapher besteht damit nach Ricœur in ihrer Überschreitung vorgegebener Strukturen, wodurch sie sich von der rein sprachlichen Ebene löst (und philosophisch wird). Der das Kapitel abschließende Exkurs über die Spiegelmetapher greift die Situation der neuzeitlichen Subjektivität auf, die in einem Orientierungsproblem im Zuge des Metaphysikverlusts besteht, wobei die Spiegelmetapher die Selbstthematization des Subjekts ermöglicht und fordert.

Das **5. Kapitel** schließt an die zuvor entwickelten Thesen mit einer Exemplifizierung an, die unter der Leitfrage steht, inwiefern (auf welcher Ebene) Nietzsches Lehre und Philosophie eine nicht (explizit) mitteilbare ist, weil sie eine nicht (explizit) mitteilbare sein muss. Auf dem Hintergrund einer Darstellung der für den gegebenen Kontext wichtigsten methodischen und inhaltlichen Grundzüge von Nietzsches Philosophie wird in Vernetzung mit diesen Strukturen eine komplexe Interpretation der nichtbegrifflichen Dimension seines Denkens entwickelt. Es geht bei der Herausarbeitung von Nietzsches sprachlicher Gestaltung seiner Philosophie in Verbindung mit seiner Auffassung des Nichtbegrifflichen um eine Konturierung einer wesentlichen, aber hintergründigen Linie seines Denkens, worin sich zugleich die Mehr-Schichtigkeit von Nietzsches Philosophiebegriff zeigt, der analytisch-sezierend *und* poetisch-andeutend operiert, was als solches gleichsam die Perspektivität von Nietzsches Erkenntnisbegriff als schlüssig und in seinem Denken kohärent erweist. Insofern einer der Grundzüge seines Denkens der (entweder methodisch intendierte oder zufällig entstehende, dabei aber gestattete) Gegensatz ist, geht es bei Nietzsche darum, in einem ausgehnteren Verständnis von Kohärenz Gegensätze fassbar und also (aus)haltbar zu machen. Wo es qualitativ bei Nietzsche auf die Entwicklung einer sensitiven Feinstimmung und Verfeinerung in und durch Sprache geht, geht es auf quantitativer Ebene um die Kapazität zu Gegensätzen in einen breiter angelegten Kohärenzbegriff, womit das Ausgangsziel der Untersuchung, die Erweiterung des philosophischen Erkenntnisbegriffs, erneut benannt ist. In dem Nietzsche jedoch in seiner skeptischen Haltung, „überhaupt in Bezug auf Alles, was in uns fest werden will, misstrauisch zu sein“⁵, kein Systemdenker, sondern ein Problemdenker

⁵ Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft* (FW) 4, 296, KSA 3, 537.

ist,⁶ sind es unter der hier vorgenommenen Perspektive weniger feststehende Antworten, die Nietzsche gibt, als Fragen, die er stellt, die sich in diesem Fall als Fragen nach der Relevanz wahrgenommener Unter- und Zwischentöne äußern. Diese stellen eine Herausforderung für eine philosophische Auseinandersetzung dar, da sie sich begrifflich schwer greifen lassen, gleichsam jedoch nicht ignoriert werden dürfen. Nach einer Einführung in die Implikationen und Hintergründe von Nietzsches Stil, Sprach- und Erkenntniskritik sowie die Prämissen seiner tragik- resp. nihilismusevozierten Ästhetik wird die nichtbegriffliche Dimension im Denken Nietzsches herausgearbeitet. Dabei werden als Grade die Rolle des Unbewussten, der Stimmung sowie von Bejahung und Kraft reflektiert, die zentrale Aspekte von Nietzsches Denken sind, und deren sprachliche Artikulierbarkeit diskutiert. Es erfolgt eine Betrachtung der Rolle von Nietzsches Leser, woran sich die Analyse der Metaphorik bei Nietzsche anschließt. Hierzu werden drei metaphorische Ebenen herausgearbeitet und im Hinblick auf ihre ästhetische Qualität reflektiert. Den Abschluss des Nietzsche-Kapitels bildet eine Reflexion von Nietzsches Verständnis des Person-Seins, da Nietzsche das ‚Sein‘ immer auch als ein ‚Möglich-Sein‘ versteht, das metaphorisch zugänglich wird.⁷ Die philosophische Botschaft Nietzsches, zu der die vorangegangenen Ausführungen hinleiten, ist die Bedeutung der nichtbegrifflichen Nuance in der subjektiven Wahrnehmung, deren Funktion Nietzsche zuletzt in ihrer Fähigkeit zur individuellen Orientierung sieht, aus der sich jedoch auch Implikationen und Beiträge für einen allgemeinen Begriff menschlicher Konstitution ableiten lassen. Die Dimension des Nichtbegrifflichen im Denken Nietzsches soll also im systemischen Zusammenhang seines komplexen philosophischen Denkens die Grundlage zu einer Bestimmung und Deutung der Metapher liefern, die diese auf drei unterschiedlichen Ebenen in den Zusammenhang von Erkenntnis, Kreativität, ästhetischer Perzeption und menschlich-existentiallem Werterleben stellt.

⁶ Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Darmstadt 1982, 96.

⁷ Breitling hatte diesen Aspekt mit Bezug auf die Metaphorik Ricœurs beschrieben: Breitling, Andris: *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitsinn. Pauls Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*. München 2007, 91-96.

Formale Vorbemerkungen

- Einfügungen in eckigen Klammern, die eigene inhaltliche Ergänzungen darstellen, werden mit dem Kürzel M.G. versehen.
- Siglen zu zitierten Primärquellen sind vor dem Literaturverzeichnis aufgeführt. Mit Siglen versehen wurden Primärquellen, aus denen mehr als einmal zitiert wurde.
- Direkte Zitate in direkten Zitaten werden in einfache Anführungszeichen gesetzt. Eine Ausnahme bilden direkte Zitate in direkten Zitaten bei Nietzsche. Diese werden immer, wie im Originaltext, in doppelte Anführungszeichen gesetzt.
- Die Zeilen der Bekker-Zählung in Zitaten von Aristoteles sind nach den verwendeten Ausgaben mit größtmöglicher Genauigkeit angegeben.

1 Zur Frage nach Varietäten von Erkenntnisformen in der Philosophie

In einem Brief an Russell schreibt Wittgenstein im August 1919:

Die Hauptsache ist die Theorie über das, was durch Sätze – d.h. durch Sprache – gesagt (und, was auf dasselbe hinausläuft, *gedacht*) und nicht durch Sätze ausgedrückt, sondern nur gezeigt werden kann. Dies ist, glaube ich, das Hauptproblem der Philosophie.⁸

Mit diesem Satz über jenes ‚Das, was‘ kann ein Komplex von Fragen angesetzt werden, die in den letzten Jahren in der philosophischen Forschung verstärkt an Aktualität gewonnen haben und die sich um das Themenfeld von Erkenntnisformen zentrieren, die sich nicht in begrifflicher Sprache ausdrücken lassen. Wittgensteins Vermutung, dass es sich hier um ein oder sogar um *das* philosophische Hauptproblem handeln könnte, legt mit Blick auf die folgende Untersuchung vor allem zwei Deutungen nahe: 1. Es stellt methodisch ein evidentestes Problem dar, sprachlich nicht sag-, sondern allenfalls zeigbare Erkenntnisse mit sprachlichen Mitteln ausdrücken zu wollen. 2. Mit der Frage nach dem philosophischen Status nichtbegrifflicher Formen von Erkenntnis ist zugleich das Selbstverständnis der Philosophie angesprochen, das auf die Frage hinausläuft, wie sie ihren eigenen Erkenntnisbegriff definiert und wie viel Unbestimmtheit sie in der Lage ist auszuhalten und schließlich methodisch in das Spektrum anerkannter Erkenntnisformen zu integrieren.

Eine Grundannahme sei einführend umrissen: Was wir als menschliche, mit komplexen Sinnen- und Denkfähigkeiten ausgestattete Wesen wahrnehmen, erfassen und auch vorstellen können, lässt sich nur unzureichend und ‚grobmateriell‘ mit begrifflichen Mitteln artikulieren oder vermitteln. Wir erkennen, registrieren, erfassen und erleben mehr, und unsere Wahrnehmung ist vielschichtiger und subtiler, als sich begrifflich aussagen lässt oder unser Bewusstsein erreicht. Man weiß inzwischen längst, dass hinter den für uns greifbaren und benennbaren Erkenntnissen, Einsichten und auch Entscheidungen komplexere Denk-, Fühl- und Wahrnehmungsbedingungen und -einflüsse stehen, als uns bewusst ist. Das legt nahe, solche Bereiche von Erkenntnis, die sich gerade jenseits begrifflicher Aussagbarkeit bewegen sowie deren Erkenntnismöglichkeiten näher zu eruieren.

Der Beitrag der folgenden Untersuchung zu dieser Frage besteht, wie einleitend beschrieben, in einer Auseinandersetzung mit der Grenze zwischen Philosophie und Literatur

⁸ Brief von Wittgenstein an Russell am 19. August 1919, Cassino, in: Wittgenstein, Ludwig: *Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. McGuinness, Brian; von Wright, George Henrik (Hg.). Übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt/M. 1980, 88.

bzw. philosophischen und literarischen Formen des Sprechens (Schreibens) hinsichtlich ihrer erkenntnisvermittelnden Möglichkeit im Bezug auf unbegriffliche Gehalte.

Eine Verteidigung des Erkenntnisanspruchs philosophischer Texte erübrigt sich. Als traditionell strittig und ungeklärt gilt jedoch die epistemische Relevanz von Literatur und literarischen Darstellungsformen und damit deren philosophischer Status. Die Grenze zwischen beiden ist nicht ganz klar zu ziehen, wie u.a. Gottfried Gabriel mit seinen Ausführungen zur Philosophie als Wissenschaft, die ‚zwischen Logik und Literatur‘ positioniert ist, darlegt hat.⁹ Philosophische Texte sind häufig literarisch verfasst, und es ließen sich nicht nur zahlreiche Beispiele anführen, in denen eine direkte Korrespondenz zwischen Inhalt und literarischer Darstellungsweise besteht, sondern man kommt auch nicht umhin, die Vielfalt an literarischen Darstellungsweisen in der Philosophie zu sehen, die Gründe haben muss. Philosophie ist, so kann man feststellen, ohne literarische Sprache nicht vorstellbar. Auf diesem Hintergrund könnte man also dafür plädieren, diese literarische Verfasstheit nicht nur beschämt zur Kenntnis zu nehmen, sondern tatsächlich anzuerkennen, dass das Verhältnis von Philosophie und Literatur ein Verhältnis von wechselseitiger Abstimmung ist, wie Eva Horn, Bettine Menke und Christoph Menke schreiben: Sie differenzieren und gestalten sich ‚voneinander jeweils ineinander‘¹⁰. Dann aber wäre ebenso anzuerkennen, dass ‚der Bezug von Literatur und Philosophie, der ihre Disziplinengrenze überschreitet, weder die Philosophie noch die Literatur *von außen* bedroht‘¹¹ (sondern allenfalls von innen im Hinblick auf das Selbstverständnis), sondern beide ‚ineinander‘ enthalten sind (wobei dieser Gedanken insofern einzuschränken sei, als der Literatur die philosophische Reflexionsebene fehlt, die die Philosophie als Definitionswissenschaft immer wieder einnimmt und einnehmen muss). Die Literatur allerdings verfügt gegenüber der Philosophie über offenere Möglichkeiten der Erkenntnisvermittlung bzw. der Erkenntnisevokation, indem sie die Welt nicht nur beschreibt und in verifizierbaren Aussagen abzubilden versucht, sondern ‚welterzeugend‘ wirkt, indem sie stärker als die Philosophie Gefühls- und Imaginationsebenen anspricht.¹² Es ist damit ersichtlich, dass der Umstand, dass es Literatur gibt und wir sie lesen, bestimmte Gründe hat, die über das Bedürfnis zur Unterhaltung hinausgehen.¹³

⁹ Gabriel, Gottfried: *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. Stuttgart 1991.

¹⁰ Horn, Eva; Menke, Bettine; Menke, Christoph (Hg.): *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*. München 2006, 8.

¹¹ Vgl. ebd., 7.

¹² Vgl. Misselhorn, Catrin; Schahadat, Schamma; Wursdorff (Hg.): ‚Philosophie und Literatur – Erkenntnis und Darstellung. Einführende Bemerkungen zu einem komplizierten Verhältnis‘, in: Dies.: *Erkenntnis und Darstellung. Formen der Philosophie und der Literatur*. Paderborn 2011, 7-18, hier: 8.

¹³ Vgl. auch: Danto: 1993, 174.

Bei Wittgenstein findet sich am Ende des *Tractatus* dieser Gedanke: „Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“¹⁴ Wittgenstein spricht von ‚allen möglichen‘ wissenschaftlichen Fragen – denen, die schon gestellt wurden und all denen, die gestellt werden könnten oder noch gestellt werden – und spricht ihnen zugleich a priori ab, Antworten auf – so sei ‚Lebensprobleme‘ übersetzt – Sinnfragen geben zu können. Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von begrifflicher und nichtbegrifflicher (literarischer) Sprache stellt u.a. die Frage nach den Möglichkeiten bislang unentdeckter oder auch neuer, innovativer Bedeutungskonstituierung. Sie weist jedoch zuletzt in die Richtung, die Wittgenstein in seiner Äußerung einschlägt, dass sich gerade Sinnfragen nicht begrifflich oder analytisch beantworten lassen, sondern andere Ebenen der Vermittlung (oder, wie oben bezeichnet, Evokation) brauchen. Es scheint so zu sein, dass literarisch verfasste (philosophische) Texte dazu eher geeignet sind, Vorstellungen und Gefühle anzusprechen, und genau deshalb ist es Aufgabe der Philosophie, zu reflektieren, was literarische Sprache ‚tut‘ und inwieweit dies für den Erkenntnisbegriff von Relevanz ist.

Die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Erkenntnis kann gestellt werden als Frage nach der Darstellung, indem sie danach fragt, inwieweit die Übermittlung und Darstellung von Formen nichtbegrifflichen Wissens an Formen von Sprache und Text gebunden sind, die nicht argumentativ und begriffsbestimmend vorgehen, sondern indirekt und andeutend verfahren. Dies würde voraussetzen, dass jenes nichtbegriffliche Wissen dennoch ein bewusstes Wissen ist. Sie kann auch gestellt werden als Frage nach Evokation, wenn sie artikuliert, ob es sprachliche Strukturen gibt, die Erkenntnisse nichtbegrifflicher Art befördern und hervorbringen. Es ist also zu beantworten, inwieweit der Philosophie solche nichtargumentativ konstituierten sprachlichen Strukturen für bestimmte Formen von Erkenntnis dienlich sind oder ob diese schließlich doch als rhetorisch verstanden werden müssen und am Ende verzichtbar sind, weil sie durch propositionale Ausdrücke ersetzt werden können.

1.1 Zum Verhältnis von Propositionalem und Nichtpropositionalem

Die Diskussion um nichtpropositionale Erkenntnisformen hat in den letzten Jahren eine Intensivierung erfahren und verzeichnet Untersuchungen in einem weiten Feld von Einzelthemen, die Fragestellungen einschließen, die beispielsweise die Rolle des Nichtpropositionalen

¹⁴ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt/M. 2003. 6.53, 110.

im moralischen Handeln diskutieren, die Besonderheit der Urteilskompetenz nichtbegrifflicher Erfahrungsformen wie Intuition oder Empathie gegenüber schlussfolgernden Analysen oder die Rolle von Bildern und Symbolen für Erkenntnis, um nur einige wenige Themenfelder zu nennen. Zu klären ist jeweils, inwieweit nichtpropositionalen Gehalten ein Status von Erkenntnis bzw. Wissen zugesprochen werden kann, solange nicht *begrifflich* klar ist, *was genau* eigentlich erkannt wird. Damit entsteht also auch die Frage, wie das Verhältnis nichtbegrifflicher Gehalte zu Sprache verstanden werden kann und ob eine Übertragung in sprachliche Strukturen möglich ist.

Unterschiedliche Auffassung herrscht darüber, ob propositionalen oder nichtpropositionalen Erkenntnisformen eine Vorrangstellung zugesprochen werden kann. In einer extremen nichtpropositionalistischen Auffassung gilt die Ansicht, dass nur ebensolche Erkenntnisformen zu einer authentischen (damit ist wohl gemeint: subjektiv bedeutsamen) Welterschließung geeignet sind, hingegen alle verwissenschaftlichten (propositionalen) Formen der Erkenntnis und Welterschließung nur sekundär (faktenbezogen) bleiben können. Vertreter der Gegenposition behaupten hingegen, dass die Welt nur durch Verbegrifflichung (auch vor- bzw. nichtpropositionaler Erfahrungen) be- und er-greifbar gemacht werden kann.¹⁵ Es muss bei solchen Bestimmungen freilich jeweils differenziert werden, was unter ‚Welt‘ verstanden wird, da unterschiedliche Aspekte von Welt unterschiedliche Bezugnahmen erfordern. Eine dritte Position, die insbesondere von Gabriel vertreten wird, ist ein komplementär ausgerichtetes, pluralistisches Konzept, das unterschiedliche Formen der Erkenntnis gestattet. Auch Bromand und Kreis argumentieren grundsätzlich für die Integration nichtbegrifflicher Erkenntnis. Sie ordnen die propositionale Erkenntnis der nichtpropositionalen über, schlagen jedoch vor, nichtpropositionale Erkenntnisformen so zu konzipieren, dass sie nicht auf propositionale Formen reduzierbar sind.¹⁶

1.1.1 Propositionen

Beiträge zu nichtpropositionalen Fragestellungen, wozu auch diese Untersuchung gehört, setzen häufig bei einer Bestimmung des Propositionalen an. Das liegt daran, dass der Begriff des Nicht-Propositionalen überhaupt nur in negativer Formulierung (Form) existiert. Über einen adäquaten positiven Ausdruck verfügen wir nicht, weil wir nicht präzise sagen können, *was* er meint. Dass wir bei der Bestimmung auf einen Negations-Begriff oder einen Nicht-

¹⁵ Vgl. Bromand, Joachim; Kreis, Guido: „Einleitung: Begriffe vom Nichtbegrifflichen. Ein Problemaufriss“, in: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 11-19, hier: 16f.

¹⁶ Ebd., 17.

Begriff zurückgreifen müssen, weist also zum einen darauf hin, dass das, was mit diesem Nicht-Begriff ausgedrückt werden soll, zu vielseitig und komplex ist, um unter einen Titelbegriff gefasst zu werden; andererseits ist es gerade das Identitätsmerkmal des Nichtpropositionalen (worauf die grammatikalische Struktur des negativen Begriffs hinweist), dass es sich einer begrifflichen Festlegung entzieht und auch künftig entziehen wird, da es sich im grundsätzlichen Widerspruch zur Definierbarkeit bestimmt. Die Charakterisierung von Nichtpropositionalem wird daher über den Weg der Abgrenzung vom Propositionalen vollzogen.

1.1.1.1 Entwicklung des Begriffs

Schon die Bestimmung dessen, was unter ‚propositional‘ zu verstehen ist, ist keineswegs klar und einheitlich. In seiner ursprünglichen lateinischen Wortbedeutung meint das lateinische ‚propositio‘ zunächst Satz, Aussage oder auch Aussagesatz. Mehr noch ist eine Proposition das, was eine Satzäußerung ausdrückt.¹⁷ Aus dieser an der etymologischen Wurzel angesetzten Bedeutung haben sich im Laufe der philosophiegeschichtlichen Entwicklung unterschiedliche Propositionalitätskonzepte herausgebildet. Eine umfassende Darstellung der komplexen Begriffsentwicklung ist an dieser Stelle weder das Ziel, noch möglich. Jedoch sei in Zügen die philosophiegeschichtliche Entwicklung skizziert, um die für den im Anschluss zu entwickelnden Nichtpropositionalitätsbegriff erforderliche Abgrenzungsfläche anzuzeigen.

Der entsprechende Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* leitet ein mit einer kurzen, hier zitierfähigen Einführung:

In vielen Sprachen wird ein nominalisierter Satz, etwa der Form „daß *S P* ist“, für dasjenige verwendet, welches: a) vom Sprecher des Satzes „*S ist P*“ gemeint und vom Hörer verstanden wird und in diesem Sinn die Bedeutung des Satzes ist, b) Objekt von mentalen oder verbalen oder mentalen Einstellungen des Fürwahrhaltens, wie Wissen, Glauben, Feststellen, Behaupten, ist und c) im eigentlichen Sinn wahr oder falsch, notwendig oder möglich, und Träger von logischen Beziehungen ist. Weiter wird meistens angenommen, dass das Gemeinte oder Verstandene identisch bleiben kann, wenn es paraphrasiert oder übersetzt wird, daß verschiedene Personen, und eine Person zu verschiedenen Zeiten, dasselbe glauben und behaupten können und daß wechselnde Einstellungen des Fürwahrhaltens zu demselben Objekt möglich sind.¹⁸

¹⁷Vgl. auch Dummett, Michael: *Wahrheit und Vergangenheit*. Frankfurt/M. 2005, 11ff.

¹⁸Nuchelmans, Gabriel: „Proposition“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.). Völlig Neubearb. Ausgabe des ‚Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Bd. 7: P-Q. Basel 1989, 1508-1525, hier: 1508f.

Auf die Frage, wofür der Ausdruck „daß S P “ steht, wurden im Laufe der Zeit unterschiedliche Antworten gegeben, was seinen Grund schon darin hatte, dass das lateinische Wort ‚propositio‘ Träger unterschiedlicher Bedeutungsfacetten war.

Bei Platon und Aristoteles finden sich die grundlegenden Ansätze zum Propositionalitätsbegriff bereits in dem Gegensatz von Wissen (ἐπιστήμη) und Meinung (δόξα). In der späten Antike war der ursprüngliche Gegensatz zwischen den peripatetischen Begriffen λόγος ἀποφαντικός (Aussagesatz), ἀπόφανσις (Aussage), πρότασις (These) und den stoischen Begriffen ἀποφαντόν und ἄξιωμα (durch einen Aussagesatz ausgedrückter Gedanke) bereits verunklart und wurden von lateinischen Autoren durch lateinische Begriffe wiedergegeben. Das im 2. Jh. n. Chr. von Apuleius eingeführte ‚propositio‘ für das griechische πρότασις, das sowohl für die ‚als Problem präsentierte These‘ als auch für die ‚akzeptierte These, die eine wahre oder falsche Aussage ist‘ steht, wurde später von Boethius übernommen und blieb, neben dem fast synonym gebrauchten ‚enuntiatio‘, im Mittelalter maßgeblicher Terminus.¹⁹ Die Proposition als ‚Bedeutung des Aussagesatzes‘ (significatio propositionis) bildete einen zentralen Untersuchungsgegenstand der mittelalterlichen Logik.²⁰ Auch ausführlichere Beschäftigungen mit der Proposition als Träger von Wahrheitswerten, u.a. im Kontext theologischer Fragen, fallen in diese Epoche.²¹

In der Periode der Neuzeit zu Zeiten Descartes‘ wurde der Begriff ‚propositio‘ zunehmend zur Bezeichnung des sprachlichen Ausdrucks des mentalen Urteils gebraucht, gemeinsam mit ‚enuntiatio‘ als gängiger Begriff für einen Aussagesatz, der ein Urteil ausdrückt, das vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet wird. Dieser Begriff von ‚propositio‘ wurde in dieser Bedeutung von den Sprachen Englisch und Französisch übernommen. Im Deutschen wurde es durch den ‚Satz‘ ersetzt.²² Mit Leibniz wurde im 17. Jh. eine extreme Form des Propositionalismus vertreten: Wahrheiten selbst sind von ihren Ausdrucksmöglichkeiten unabhängige Entitäten. Indessen ist Wahrheit immer eine Eigenschaft von propositionalen Gedanken (indem der Gedanke entweder wahr oder falsch ist).²³ Auch im 19. und 20. Jahrhundert wurde insbesondere in der deutschsprachigen Philosophie die extreme Form des Propositionalismus fortgesetzt. Hierbei galt mit Bolzano die Auffassung, dass konkrete Sätze nur existieren können, weil es schon ‚Sätze an sich‘, unabhängige Entitäten, gibt. Diese Sätze

¹⁹ Vgl. ebd., 1509f.

²⁰ Vgl. ebd., 1510. Hier wird zwischen drei Teilen unterschieden: Die Bedeutung der konventionellen Aussagesätze, die formale oder intensionale Bedeutung des rein mentalen Satzes sowie dessen materielle bzw. extensionale Bedeutung. Ebd., 1510f.

²¹ Ebd., 1512.

²² Ebd., 1515.

²³ Ebd., 1515f.

an sich können, so die Auffassung, mit dem Denken erfasst und auch artikuliert werden, sie sind aber selbst unabhängig. Frege, als ein wichtiger Vertreter der extremen Form von Propositionalismus, differenziert dabei zwischen dem Sinn und der Bedeutung eines Satzes, der eine Behauptung ausdrückt: der ‚Sinn‘ ist in einem solchen Fall der Gedanke, der wahr oder falsch ist.²⁴ In der englischsprachigen Logik des 19. Jh. galt, wie schon genannt, ‚proposition‘ meist als sprachlicher Ausdruck eines unter logischem Aspekt gesehenen Urteils. Für eine wichtige Änderung in der Bedeutung sorgte jedoch G.E. Moore, dem zufolge ‚proposition‘ weder aus Worten noch aus Denkakten zusammengesetzt ist, sondern aus autonomen Begriffen, die in einer Weise miteinander verknüpft sind, dass der Gesamtkomplex dieser Begriffe als wahr oder falsch bezeichnet werden kann. Wenngleich Moore später zu einer modifizierten Auffassung seines extremen Propositionalismus kam, ist doch auf ihn zurückzuführen, dass mit dem Propositionsbegriff zunehmend die Bedeutung eines Aussagesatzes und weniger der Satz selbst bezeichnet wurde.²⁵ Neuere Entwicklungen um den Propositionalitätsbegriff hat es darüber hinaus im Rahmen von Semantik und von Sprechakttheorien gegeben. In der Semantik konnte sich eine Auffassung etablieren, dernach eine Proposition mit der Menge von möglichen Welten, innerhalb derer die entsprechende Äußerung wahr ist, gleichgesetzt wird. In der Sprechakttheorie gilt zunächst, dass eine Proposition nicht nur Gegenstand kognitiver Artikulation sein muss, sondern sich auch durch sprachliche Handlungen wie Fragen, Wünschen oder Anordnen ausdrücken kann. Beide Positionen, die Semantik und die Sprechakttheorie, hatten großen Einfluss auf das Konzept des Propositionsbegriffs.²⁶

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass sich Propositionstheorien anhand ihrer Annahme darüber unterscheiden, was für Entitäten Propositionen sind: Sätze, Sachverhalte, mögliche Welten oder Gedanken.²⁷ Neben der extremen Variante des Propositionalismus, die von denk- und sprachunabhängigen Entitäten ausgeht, und gemäßigeren Formen, die zwar zwischen Satz und Aussage unterscheiden, nicht aber von unabhängigen Entitäten ausgehen, existieren auch einige Formen von Antipropositionalismus, unter denen die Annahme von Propositionen überhaupt jedoch umstritten ist.²⁸

²⁴ Ebd., 1516f.

²⁵ Ebd., 1517.

²⁶ Ebd., 1522f.

²⁷ Vgl.: Lumer, Christoph: „Aussage/Satz/Proposition“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden. Unter Mitwirkung von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen [u.a.]. Bd. 1 A-H. Hamburg 2010, 189-195, hier: 193.

²⁸ Ebd., 1509.

1.1.1.2 Bestimmungskriterien für Propositionen

Einen kompakten Katalog von Bestimmungskriterien für Propositionen, basierend auf der kleinsten Übereinstimmung der gängigen Positionen, setzt Schildknecht an: Propositionen gelten zunächst (a) als objektive, zeitlose, abstrakte Träger von Wahrheitswerten (Kriterium der Wahrheitswertfähigkeit). Sie lassen sich (b) sprachlich ausdrücken in einer Behauptung, einem Urteil oder einem Aussagesatz. Sie sind (c) begrifflich strukturiert (Kriterium der Begrifflichkeit). Propositionen lassen sich (d) durch die Struktur ‚*dass p*‘ ausdrücken. Propositionen liegen (e) einer Form von Wissen zugrunde, die als begründete, wahre Meinung bezeichnet werden kann (propositionales Wissen). Propositionen sind nicht selbst sprachlich, sondern sie sind abstrakt, werden aber sprachlich repräsentiert.²⁹ Neben den zahlreichen Bedeutungsunterschieden, in denen, wie zuvor angedeutet wurde, der Propositionsbegriff verstanden wird, herrscht Übereinstimmung in dem Punkt, dass im einfachsten Propositionsmodell einem bestimmten Gegenstand eine Eigenschaft zugeschrieben oder der Gegenstand dieser Eigenschaft untergeordnet wird. Frege bezeichnet dies als „logische Grundbeziehung“³⁰. Diese logische Grundbeziehung gibt „die allgemeine Form eines beurtheilbaren Inhalts wieder“: „a fällt unter den Begriff F“³¹. Auch Erfahrungen oder Formen von Wissen und Erkenntnis, die in dieser Form repräsentierbar sind, gelten als propositional.³² Ebenso mit Rückblick auf die ursprüngliche Bestimmung des ‚propositio‘-Begriffs, der sich in seinen Deutungen zunehmend aufgespreizt hat und mit verwandten Begriffen wie ‚Urteil‘, ‚Behauptung‘, ‚Gedanke‘ oder ‚Wunsch‘ ineinandergreift, zeigt sich die Gemeinsamkeit, in der Struktur eines Aussagesatzes darstellbar sein müssen.³³

Als die wichtigsten Propositionalitätskriterien in Schildknechts Listung können die beiden zuerst genannten bestimmt werden, wenngleich das Begrifflichkeitskriterium als höher anzusiedeln ist als das Wahrheitskriterium, insofern es von keiner der propositionalistischen Positionen aufgegeben oder gelockert wird.³⁴ Aus propositionalistischer Perspektive können Wissens- und Erkenntnisformen Geltung beanspruchen, insofern sie unter die beiden Hauptkriterien für Propositionen – ‚wahrheitswertfähig‘ und ‚begrifflich‘ – gefasst werden können. Ich gehe bei propositionalen Erkenntnis- oder Wissensformen also von

²⁹ Schildknecht, Christiane: *Aspekte des Nichtpropositionalen*. Bonn 1999, 5ff.; vgl. Lumer, 193; vgl. auch: Bromand; Kreis: 2010, 11.

³⁰ Frege, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau 1884, 83.

³¹ Ebd.

³² Vgl. hierzu auch: Bromand; Kreis: 2010, 12.

³³ Vgl. Lumer, 190.

³⁴ Vgl. Schildknecht, Christiane: „Anschauungen ohne Begriffe? Zur Nichtbegrifflichkeitsthese von Erfahrung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/3 (2003), 459-475, hier: 463.

begrifflichen, als wahr (oder falsch) zu bestimmenden Gehalten aus, die in der Struktur eines propositionalen Satzes aussagbar sind.³⁵

1.1.1.3 Dogma der Propositionalität und Kritik

Die Auffassung, dass die Aussagbarkeit in propositionalen Sätzen das Kriterium zur Klassifizierung von Erkenntnis bzw. Wissen ist, wird auch provokant als Dogma der Propositionalität bezeichnet. Dieses ‚Dogma‘ besteht in der Auffassung, dass zu aller Erkenntnis (die aus propositionalistischer Sicht als solche Geltung beanspruchen darf) ein sprachliches Korrelat im propositionalen Sinne existiert. Nur was in propositionalen Strukturen ausgedrückt werden kann, kann ein objektiv erfassbarer und wahrer und für jedes Subjekt identischer Gehalt sein. Diese Form sprachlichen Ausdrucks gilt als das angemessene Mittel zur Beschreibung der Wirklichkeit.³⁶

Anfechter werfen dieser Auffassung zunächst einen begrenzten Begriff von Sprache in Verbindung mit Erkenntnis vor. Die Kriterien ‚begrifflich‘ und ‚wahrheitswertfähig‘ treffen, so der Einwand, nicht auf alle Formen von Erkenntnis und Wissen zu, beispielsweise nicht auf die menschliche (und tierische) Fähigkeit, die Bedeutung von mimischen oder gestischen Bewegungen intuitiv, spontan und (sehr oft) richtig zu entschlüsseln. Der propositionale Erkenntnisbegriff greift zu kurz, da er essentielle Aspekte von Wissen oder Erkenntnis entweder (ganz oder in Teilen) ignoriert oder ihnen den Status von Erkenntnis schlichtweg nicht zubilligt. Auch wenn die Proposition in vieler Hinsicht als effizienteste Form der Fassung und Übermittlung von Inhalten überzeugt, ist sie dennoch nicht allübergreifend. Was Sprache an Erkenntnisleistung bewirken kann, so die Gegenthese der Nichtpropositionalisten, muss oder vielmehr: kann nicht nur im sprachlich Direkten liegen.³⁷ Scholz bringt den Gedanken einer zu engen Begrenzung auf den Punkt, indem er bemerkt, dass auch eine Anhäufung einer (unendlichen) Vielzahl propositionaler, wahrer Aussagesätze nicht hinreichend selbst für wissenschaftliches und philosophisches Verstehen sei.³⁸ Zudem lassen sich auf

³⁵ Vgl. Marçal, Antonio Cota; Kisteumacher, Guilherme F.R.: „Nichtpropositionalität und Propositionalität: Alternative oder komplementäre Formen des diskursiven Denkens“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 101-121, hier: 102ff.

³⁶ Vgl. Marçal; Kisteumacher, 112.

³⁷ Vgl. ebd., 101ff.

³⁸ Vgl. Scholz, Oliver R.: „Kunst, Erkenntnis und Verstehen. Eine Verteidigung einer kognitivistischen Ästhetik“, in: Kleinmann, Bernd; Schmücker, Reinold (Hg.): *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*. Darmstadt 2001, 34-48, hier: 37f.. Scholz plädiert ebenfalls für eine Erweiterung des Begriffs von Erkenntnis wie auch des Wahrheits- und Wissensbegriffs. Er kritisiert dabei die Bindung von Wahrheit an die Aussage, was nonverbalen Symbolen einen Wahrheitswert abspricht, und schlägt in Bezug auf Goodman als klärenden Alternativbegriff ‚Richtigkeit‘ (des symbolischen Funktionierens) vor. ‚Richtigkeit‘, so Scholz, sei mehrdimensionaler und

dieses Dogma mehrere weitgreifende Fehlschlüsse zurückführen. Marçal und Kisteumacher haben darauf hingewiesen: So werden dabei, so ein Kritikpunkt, zwei Arten von Bewusstsein vermischt, das phänomenale und das, was sich im Denken (und propositionalsprachlich fassbar) artikuliert. Weiterhin lässt sich die Auffassung anzweifeln, dass das Denken an Sprache und sprachliche Artikulation gekoppelt ist, dass also alle Gedanken und Schlussfolgerungen sprachlich vollzogen werden. Als besonders kritisch erscheint der Irrtum der Propositionalisten, nur dann etwas als überhaupt bewusst anzuerkennen, wenn es sich als Gedanke auch als verbalsprachliches Korrelat in die Form einer Kognition zweiter Stufe fassen lässt.³⁹ Die Autoren verweisen auf die experimentelle Psychologie, die Fälle untersucht hat, in denen klar unterschieden werden konnte zwischen propositionalen Gedanken und sinnlicher Wahrnehmung, beispielsweise bei unerschwerter Kognition oder bei unbewussten Vorstellungen oder Eindrücken.⁴⁰ Weiterhin zählen hierzu auch spontane, reflexhafte oder instinktive Reaktionen, die nicht nur ohne mentale Konzeptualisierung auskommen, sondern die durch gedankliche Reflexion sogar gehemmt oder verhindert werden könnten, etwa in Gefahrensituationen, in denen es auf Schnelligkeit und nicht auf Abwägung ankommt, um die Situation erfolgreich und intelligent zu lösen. Daher kann berechtigterweise die Frage gestellt werden, ob Bewusstsein (im Sinne von Erkenntnis oder Wissen) auf sprachliche Artikulation angewiesen ist. Es ist beispielsweise auch mehr als fraglich, ob Personen etwa, die aufgrund einer traumatischen Erfahrung eine dissoziative Amnesie entwickeln, indem diese Erfahrung außerhalb der Bewusstseinssebene verdrängt wird und nicht mehr direkt zugänglich ist, das implizite Wissen um diese Erfahrung abgesprochen werden könnte. Die Person kann sich nicht mehr an das traumatisierende Ereignis oder Einzelheiten davon erinnern und kann das Wissen somit also auch nicht in einen Gedanken oder eine Aussage kleiden. Dennoch verfügt sie (implizit) über ein Wissen über das Ereignis, das zwar nicht mehr unmittelbar zugänglich ist, jedoch Wirkungen nach sich ziehen kann, beispielsweise bei der spontanen Beurteilung von ähnlichen Situationen oder im allgemeinen Gefühlsleben der Person. Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf (nicht zuletzt ethisch heikle) Fragen wie z.B. der Frage, ob man Personen, deren Sprachvermögen, beispielsweise aufgrund einer Hirnschädigung, eingeschränkt oder verloren ist, Bewusstsein, Willen oder Wünsche absprechen kann.⁴¹

erkenntnistheoretisch übergreifender als ‚Wahrheit‘, die der ‚Richtigkeit‘ als Unterfall subsumiert werden müsse. Symbole beispielsweise, die weder wahr noch falsch sind, könnten in anderer Weise richtig oder unrichtig sein. In selber Linie wird vorgeschlagen, ‚Wissen‘ durch ‚Verstehen‘ zu ersetzen.

³⁹ Marçal; Kisteumacher, 112.

⁴⁰ Hierzu sei ein Beispiel angeführt: Der Hirnforscher Gerhard Roth beschreibt die Beobachtung von Wahrnehmungspsychologen, „dass ein visueller Reiz, der nur für 50 Millisekunden oder noch kürzer präsentiert wird, nicht wahrgenommen wird, aber durchaus einen deutlichen Effekt auf meine spätere Wahrnehmung oder mein Verhalten haben kann.“ Roth, Gerhard: *Denken, Fühlen, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M. 2001, 229.

⁴¹ Vgl. Marçal; Kisteumacher, 112f.

Die Beispiele scheinen zunächst vom Thema weg zu führen. Sie weisen aber auf die wichtige Fragen im Kontext der Untersuchung hin, inwieweit unsere (bewusste) Wahrnehmung abhängig von sprachlichen Bedingungen und Strukturen ist, wie überhaupt die Beziehung zwischen Denken und Sprache bzw. Wahrnehmung und Sprache beschaffen ist und, schon weiter vorgegriffen, ob es sprachliche Strukturen gibt, die nichtbegriffliche Erkenntnisse befördern können.

1.1.2 Nichtpropositionalität

1.1.2.1 Nichtpropositionalität als Nicht-Propositionalität?

In Abgrenzung vom ‚propositio‘-Begriff und ausgehend von dessen Annahmen lässt sich das Nichtpropositionale zunächst als dessen Gegenteil bestimmen, was bedeutet, dass Nichtpropositionalität auf Nichtwissen hinausläuft.⁴² Somit kann Nichtpropositionales als das bezeichnet werden, was sich nicht aussagen, in Satzgestalt repräsentieren oder in die Form eines Urteils oder einer Behauptung bringen lässt. Zugleich bezeichnet das Nichtpropositionale damit ein Feld, in dem die Ausdrucksmöglichkeit von propositionaler Sprache und damit auch die Feststellbarkeit von Erkenntnis und Wissen an ihre Grenzen gelangt. Die Heterogenität des Propositionsbegriffs wurde unter 1.1.1.2 ersichtlich. Eine klare Bestimmung des Nichtpropositionalen ist nicht weniger schwierig. Hinzu kommt, wie oben bereits bemerkt, dass eine Bestimmung des Nichtpropositionalen in Abgrenzung vom Propositionalen nur bedingt angemessen ist, da man dabei weiterhin der Linie des propositional geführten Diskurses verhaftet und verpflichtet bleibt. Die Diskussion befindet sich daher immer insofern in einem gewissen Dilemma, als sie versucht, etwas Nicht-Begriffliches mit begrifflichen Mitteln verständlich und fassbar zu machen.

Die beiden Hauptkriterien zur Bestimmung von Nichtpropositionalität, auf die ich mich hier weiterhin beziehe, werden von Schildknecht in direkter Umkehrung der Kriterien für Propositionalität ausgewiesen: Nichtpropositional ist all das, was *nicht*-begrifflich und *nicht*-wahrheitswertfähig ist.

⁴² Vgl. ebd., 105.

1.1.2.2 Formen nichtpropositionaler Erkenntnis

In einem Gegenentwurf zum Propositionalitätskatalog stellt Schildknecht mehrere Bereiche nichtpropositionaler Erkenntnis vor: Als nichtpropositional gilt zunächst der Bereich des ‚Vorpropositionalen‘.⁴³ Des Weiteren gelten Formen spontaner und natürlicher Erkenntnis wie Intuition, Empathie und Ahnung, ästhetische Erkenntnisformen, darunter auch literarisch vermittelte Erkenntnisformen und sinnliche Wahrnehmungen, beispielsweise die nicht beschreibbaren aber erkennbaren Unterschiede zwischen farblichen Nuancen⁴⁴, als nichtpropositional. Ebenso gehören phänomenales Bewusstsein oder mystische oder religiöse Erkenntnisformen zu den nichtpropositionalen, so wie auch Formen von Wissen, das sich auf mentale (psychische) Zustände bezieht oder auch Zustände wie das Selbsterleben eines Subjekts (im Sinne von Selbstwissen und Selbsterkenntnis). ‚Können‘, insofern es praktisches Wissen ist – das sogenannte *knowing how* –, fällt ebenfalls unter den Begriff des nichtpropositionalen Wissens: Man kann unzählige Beispiele anführen, bei denen das rein theoretische Erlernen von Fähigkeiten unmöglich ist (etwa das Spielen eines Musikinstrumentes). Sollte man es versuchen, wird man praktisch mit höchster Wahrscheinlichkeit scheitern, da dieses ‚Wissen-zu‘ oder ‚Wissen-wie‘ sich nicht propositional und durch theoretisches Studium der beschreibenden ‚Begriffe‘ aneignen lässt. Dasselbe gilt für die nicht in das Feld von Begriffen zu führenden feinsten Farbnuancen: Wir können sie unterscheiden, aber wir können weder die Nuancen als solche beschreiben, noch deren Unterscheidung begrifflich machen.⁴⁵ Als Sonder- bzw. Zwischenkategorie nimmt Schildknecht die ‚kategorialen Unterscheidungen‘ in den Kanon auf, die auf eine erläuternde Sprache angewiesen sind.⁴⁶

⁴³ Vgl. Bromand; Kreis, 16.

⁴⁴ Keine Begriffe für bestimmte Anschauungen zu haben, bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, keinen ‚Begriff‘ (kein Konzept) von ihnen zu haben. Wir können Farbnuancen unterscheiden, auch wenn wir diese Feinheiten nicht sprachlich in Begriffen abbilden können. Selbst wenn wir uns um genaue Bezeichnungen bemühen, die die einzelnen Nuancen voneinander unterscheiden sollen, so bleibt ein ‚anschaulicher Überschuss‘, der nicht propositional abbildbar ist. Vgl. Gabriel, Gottfried: ‚Kennen und Erkennen‘, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 43-55, hier: 44.

Bei einem Ureinwohner-Stamm am Amazonas, den Pirahã-Indianern, existieren keine sprachlichen Ausdrücke zur Kennzeichnung der Richtung, wie ‚rechts‘ und ‚links‘. Auch verfügt die Pirahã-Sprache (die keinerlei Verwandtschaft zu irgendeiner anderen bekannten Sprache aufweist) über keine Wörter für Farben oder Zahlen. Dennoch verfügt ein Pirahã über einen Begriff von Richtung und räumlicher Orientierung oder kann, auch ohne Zahlworte, die normale Anzahl von Fingern an einer Hand erkennen. Daniel Everett, Professor für Linguistik, hat bei einem Stamm der Pirahã-Indianer am Amazonas gelebt und deren Sprache und Kommunikation geforscht. Vgl. Everett, Daniel: *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*. 7. Aufl. München 2010, 219ff.

⁴⁵ Vgl. Schildknecht: 2003, 459.

⁴⁶ Die Ausdrucksfähigkeit dieser kategorialen Unterscheidungen liegt in einem Grenzbereich zwischen Propositionalem und Nichtpropositionalem. Soll zwischen zwei Begriffen unterschieden werden (beispielsweise ‚Sein‘ und ‚Nichts‘), es existiert jedoch kein Prädikat, das beiden Begriffen zugeschrieben werden kann, dann handelt es sich um eine nicht aussagbare Unterscheidung. In Ermangelung eines entsprechenden Prädikats muss auf Erläuterungen zurückgegriffen werden, um den Unterschied ersichtlich zu machen. Diese Erläuterungen

Gemeinsam ist den hier beschriebenen Wissensformen zum einen, dass sie nicht-begrifflich sind. Sie bewegen sich offenbar, wie es die Nichtpropositionalisten sehen, jenseits des Bereichs des Sagbaren. Zum anderen gelten sie als nicht wahrheitswertfähig (bzw. sind vom Wahrheitsanspruch entlastet). Dennoch ist von Erkenntnis oder sogar Wissen die Rede, wengleich die Verbindung mit Wahrheit offensichtlich aufgelöst ist. Strittig aus Sicht der Propositionalisten ist bei diesen Formen, inwieweit sie Anspruch auf einen Erkenntnisstatus haben. Hieraus ergeben sich auch Fragen nach der Form der Darstellung solcher Erkenntnisformen.⁴⁷

1.1.2.3 Kritik an der Nichtpropositionalitätsthese

Anschließend an den Nichtpropositionalitätskatalog sei nochmals auf die Kritik an der These vom Nichtpropositionalen bzw. ihrer Darstellungsformen eingegangen. Angeführt seien drei gängige Kritikpunkte, die direkt am Bestimmungskriterium für Nichtpropositionales – der Nichtbegrifflichkeit – ansetzen und sich schon gegen eine ‚Grenze des Sagbaren‘ aussprechen. Ein Vertreter dieser Auffassung ist Searle. Indirekte Redeformen wie die Metapher sind aus Searles Sicht als rhetorisch zu bewerten, metaphorisches Sprechen in philosophischen Texten ist also durch wörtliches, propositionales Sprechen ersetzbar. Metaphorischem Sprechen schreibt er damit eine poetische bzw. rhetorisch-manipulative Wirkung zu, die aber keinerlei kognitive Relevanz habe.⁴⁸ Er trennt damit die Bedeutung von der sprachlichen

können den Unterschied aber nicht adäquat bezeichnen, sondern ihn nur umschreiben und auf ihn hindeuten. Eine solche Vorgehensweise – des Erläuterns und Umschreibens – ist nichtpropositional. Vgl. Klein, Carsten: *Kategoriale Unterscheidungen als Grenzgebiete des Propositionalen*. Bonn 2000; vgl. auch Schildknecht, Christiane: „Ausdrucksgrenzen: Theorien nicht-propositionaler Wissensformen“, in: Hogebe, Wolfram; Bromand, Joachim (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn 23.-27. September 2002. Berlin 2004, 757-761, hier: 760.

⁴⁷ An dieser Stelle sei, vorausweisend auf den Kernpunkt der Arbeit (das Verhältnis literarischer Sprachformen zu Erkenntnis) die Bekundung Berkeleys im Vorwort der *Drei Dialoge* genannt: Berkeley schreibt zum Ende des Vorwortes: „Zum Schluß bitte ich den Leser, mit seinem Urteil über diese Dialoge zurückzuhalten, bis er sie ganz gelesen hat. Sonst könnte es sein, daß er sie beiseite legt, weil er ihre Absicht mißversteht [...]. Eine Abhandlung dieser Art erfordert, daß sie einmal in einem Stück gelesen wird, damit man [...] die Verbindung und Anordnung ihrer Teile [Hervorhebung M.G.] versteht.“ Berkeley, George: *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous*. Hamburg 2005, 8. Dies ist ein Hinweis Berkeleys, dass der Text, nur als argumentativ konstituiertes Gebilde aufeinander folgender Einzelsätze gelesen, nicht gänzlich verstehbar ist. Berkeley geht zwar argumentativ vor, jedoch muss der Leser im Verstehen der ‚Verbindung und Anordnung‘ der Teile eine weitere kognitive Eigenleistung erbringen, die für das Textverständnis notwendig ist, da Erkenntnis durch Argumentation allein nicht erzwungen werden kann. Diese Empfehlung Berkeleys versteht sich nicht nur als Empfehlung zum Umgang mit seinem eigenen Text, sondern als genereller Fingerzeig auf die Grenzen der Mittelbarkeit propositionalphilosophischer Sprache. Vgl. auch: Gabriel, Gottfried: „Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie“, in: Ders: *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. Stuttgart 1991, 53ff.

⁴⁸ Vgl. Searle, John R.: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt/M. 1971, 34ff.

Wirkung.⁴⁹ Diese Kritik kann beinahe als ‚klassisch‘ bezeichnet werden, aus der Sicht von Nichtpropositionalisten aber ist sie einseitig argumentiert.

Ebenfalls zur ‚Grenze des Sagbaren‘ und bezogen auf die Annahme von Nichtpropositionalität bei feinsten Nuancen sei das Argument von Bartels herangezogen. Bartels bezieht sich auf begriffslose Erfahrung und hält dabei die ‚Feinkörnigkeits‘-Argumentation für irreführend. Seiner Auffassung nach kann nicht die Rede davon sein, dass es Wahrnehmungsaspekte gibt, die zu feinkörnig sind, um sich unterscheiden bzw. propositional erfassen zu lassen, und er begründet diese Kritik mit der jeweiligen Fähigkeit des wahrnehmenden Subjekts: Es gibt (dies kann bei unterschiedlichen Menschen oder auch Tieren festgestellt werden) unterschiedliche Qualitäten in der sinnlichen Wahrnehmung (beispielsweise kann ein Hund Gerüche feiner unterscheiden als wir). Man kann also grundsätzlich von unterschiedlich feinen Wahrnehmungsfähigkeiten sprechen. Die ‚Grenze‘, die die Nichtpropositionalisten behaupten, liegt laut Bartels nicht in intrinsischen, objektiven Eigenschaften des Gegenstandes. Wenn Gegenstände ‚für uns‘ keinen begrifflichen Gehalt haben, dann sagt das nichts über eine objektive Nichtbegrifflichkeit aus, sondern nur über unsere ‚arteigenen‘ Anlagen oder persönlichen Fähigkeiten, diese Begriffe auszubilden und dann auch zu benennen. Bartels nennt diese Vorstellung ‚Essentialismus nichtbegrifflicher Erfahrung‘.

Als radikale Gegenposition hierzu wird die Auffassung von Byrne hinsichtlich mentaler Zustände angeführt. Byrne zufolge liegt der Unterschied zwischen ‚begrifflich‘ und ‚nichtbegrifflich‘ nicht im Gehalt, sondern in zwei verschiedenen Arten von Zuständen beim einzelnen Subjekt, nämlich einerseits dem, über einen Begriff zu verfügen und andererseits dem, nicht über einen Begriff zu verfügen, um den Wahrnehmungsgehalt vollständig abzubilden. Nichtbegrifflichkeit in dieser Argumentation Byrnes besteht in der ‚epistemischen Unzugänglichkeit‘ eines Erfahrungsgehaltes durch Mangel an entsprechenden Begriffen (die er aber als theoretisch erwerbbar ansieht). Diese Argumentation kommt dennoch der Feinkörnigkeitsthese entgegen, da wir bei komplexen Wahrnehmungsgegenständen in der Tat an begriffliche Grenzen stoßen.⁵⁰ Bartels’ Argument halte ich zwar für interessant, schon da es das rhetorische ‚wir‘ hinsichtlich verallgemeinerter ‚menschlicher Wahrnehmungsfähigkeiten‘ aufbricht, dadurch zur Differenzierung zwingt und uns darauf hinweist, dass das Problem in uns und nicht in den Gegenständen selbst liegt, die wir bloß in Ermangelung eines hinreichend feinen Unterscheidungsvermögens oder der passenden Begriffe nicht erfassen können. Allerdings bezieht sich Bartels in seinen Ausführungen auf

⁴⁹ „Wir müssen das, was ein Sprecher meint, unterscheiden von bestimmten Arten von Wirkungen, die er beim Zuhörer hervorzurufen beabsichtigt.“ Ebd., 36.

⁵⁰ Vgl. Bartels, Andreas: „Erfahrungen ohne Begriffe“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 219-243, hier: 219ff.

Wahrnehmungsgegenstände, die uns ‚äußerlich‘ gegeben sind wie ein roter Ball oder eine Gebirgskette. Ästhetische oder literarisch vermittelte Erkenntnis, auf denen der Fokus dieser Untersuchung liegt, ist indessen selbstreflexiv ausgerichtet und ihr ‚Gegenstand‘ anders beschaffen als Gegenstände, die uns in der äußeren Wahrnehmung gegeben sind.

1.2 Begründung eines erweiterten Erkenntnisbegriffs

Wurde in den vorangegangenen Abschnitten die Bedeutung nichtpropositionaler Erkenntnisformen gegenüber propositionalistisch ausgerichteten Erkenntnis Konzepten herausgestellt, seien an dieser Stelle und mit Blick auf den weiteren Rahmen des Ziels dieser Untersuchung, zu bestimmen, ob literarisch verfassten Formen des Sprechens eine Erkenntnisfunktion zukommt, wie diese beschaffen ist und ob solchen Erkenntnissen schließlich philosophische Relevanz zugesprochen werden kann – unterschiedliche Begründungen für einen grundsätzlich zu erweiternden philosophischen Erkenntnisbegriff angeführt.

1.2.1 Gründe für einen erweiterten Erkenntnisbegriff

Gabriels Argumentation ist unter dem Blickwinkel angesetzt, dass die Philosophie im Verlauf ihrer gesamten Geschichte immer auf literarische Darstellungsformen zur Vermittlung von Wissen und Erkenntnis zurückgegriffen hat. Daraus leitet Gabriel zunächst ab, dass die literarische Form aus methodischen Gründen nicht aus der Philosophie ausgeschlossen werden kann, und er gesteht zudem neben der Wissenschaft der Literatur (wie auch anderen Formen der Kunst) die Fähigkeit der Erkenntnisvermittlung zu.⁵¹ In seinem übergreifenden Konzept eines ‚komplementaristischen Pluralismus‘ plädiert er für die Legitimität unterschiedlicher Erkenntnisformen, da diese jeweils unterschiedliche Verfassungen und Zugangsweisen zur Welt (Modi der Welterschließung) bedeuten, sowie für die Anerkennung deren spezifischer Darstellungsweisen.⁵²

Ein weiteres Argument führt Schildknecht an. Mit dem Verweis auf die diskursiven Argumentationsverfahren in philosophischen Texten unterscheidet Schildknecht zwischen unterschiedlichen Aspekten innerhalb eines Argumentes, nämlich dem *be-* und dem *aufwei-*senden. Überzeugend ist m.E. ihre Beobachtung von der Bedeutung des Zeigens und

⁵¹ Vgl. Gabriel: 1991, 63f.

⁵² Vgl. z.B. Gabriel, Gottfried: „Zwischen Wissenschaft und Dichtung. Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/3 (2003), 415-425, hier: 415.

Aufweisens auch in Argumenten, das nicht propositional abgebildet werden kann, und ihr (auch psychologisch) überzeugender Hinweis, dass „Einsicht [sich] nicht argumentativ erzwingen“ lässt.⁵³ Dieses Argument macht auf die unhintergehbare Bedeutung nichtpropositionaler Aspekte in der Philosophie aufmerksam.

Ein weiteres Argument wird von Musil genannt. Für Musil erfüllen Literatur und Dichtung eine ausgezeichnete und nicht ersetzbare Erkenntnisfunktion für das Begreifen der ‚Welt‘, und in dieser Funktion sieht Musil das Charakteristikum von Kunst schlechthin. „Indem die Dichtung Erlebnis vermittelt, vermittelt sie Erkenntnis; diese Erkenntnis ist zwar durchaus nicht die [...] der Wahrheit [...], aber beide [die rationale und die dichterische Erkenntnis, M.G.] sind das Ergebnis gleichgerichteter Vorgänge, da es ja auch nicht eine rationale Welt und außer ihr eine irrationale, sondern nur eine Welt gibt, die beides enthält.“⁵⁴

Einen Ansatz, einen erweiterten Erkenntnisbegriff über die Aufgabe der Philosophie selbst zu begründen, liefert Wolf in ihrem Essay *Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* deutlich, in dem sie für die Kunst als alternatives Verfahren der Begriffsbestimmung argumentiert. Ein grundlegendes Motiv und eine Funktion von Philosophie sieht sie darin, Selbstreflexionen anzustoßen. Wenn die Philosophie das Charakteristikum von Kunst darin bestimmt, Sichtweisen oder Sinnzusammenhänge zu artikulieren, dann kann man sagen, dass es Philosophie und Kunst insofern um dasselbe Interesse geht, als sich beide in der ‚Selbstverständigung‘, wie Wolf sagt, um ein gutes Leben bemühen. Mit diesem Aspekt kann daher auch für die Verortung von Ästhetik (vgl. *Kapitel 2.1.3*) – und damit auch der Untersuchung dichterischer und literarischer Texte – in der Philosophie argumentiert werden.⁵⁵ Die Aufgabe der Philosophie ist es dabei unter anderem, zu verstehen, wie wir als Menschen konstituiert sind, „wie wir als Wesen, in denen diese [die existentielle] Frage infolge ihrer Konstitution unvermeidlich entsteht, in unserem Sein/Leben grundsätzlich oder allgemein verfaßt sind.“⁵⁶ Diese konstitutionelle Verfasstheit lässt sich, so Wolf, unter anderem vom Standpunkt der Sprache her verstehen, und zwar durch Begriffe wie beispielsweise Zeit, Wahrheit,

⁵³ Vgl. Schildknecht, Christiane: „Klarheit in Philosophie und Literatur. Überlegungen im Anschluss an Peter Bieri“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56/5 (2008), 781-787, hier: 785.

⁵⁴ Musil, Robert: „Literat und Literatur [September 1931]“, in: Frisé, Adolf (Hg.): *Gesammelte Werke in neun Bänden. Essays und Reden*. Reinbek b. Hamburg 1978. Bd. 8, 1203-1225, hier: 1224; vgl. auch: Döring, Sabine A.: „Indem die Dichtung Erlebnis vermittelt, vermittelt sie Erkenntnis“. Zum Erkenntnisanspruch der Kunst“, in: Kleinmann, Bernd; Schmücker, Reinold (Hg.): *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*. Darmstadt 2001, 49-67, hier: 49ff.

⁵⁵ Wolf geht bei Philosophie grundsätzlich von einer Philosophie des guten Lebens aus und fragt spezifisch danach, auf welche Weise Philosophie und Kunst ihre Suche nach dem guten Leben vollziehen, an welchen Stellen sie sich unterscheiden und wo Ergänzungsbereiche liegen. Vgl. Wolf, Ursula: „Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben“, in: Koppe, Franz (Hg.): *Perspektiven der Kunstphilosophie. Texte und Diskussionen*. Frankfurt/M. 1991, 109-132, hier: 111f.

⁵⁶ Ebd., 121.

Handlung, Liebe, Trauer, Gerechtigkeit, die wesentlich für unser menschliches Selbstverständnis und nicht von unserem Lebensvollzug zu trennen sind, sondern wichtige Grundbegriffe beschreiben. Wolf kritisiert die Herangehensweise der analytischen Philosophie, sich nach den Definitionen (Verwendungsweisen) der Wörter zu richten, wobei diese Wörter nur ‚Titel‘ für ein Geflecht von komplexen Phänomenen und Bedeutungsstrukturen sind. Bei Begriffen wie den oben genannten greifen philosophische Bestimmungen aus der Sicht von Wolf daher zu kurz. An dieser Stelle setzt die Kunst, also auch die sprachliche Kunst, an.⁵⁷ Literatur und Dichtung sind, so Wolf, fähiger als Philosophie, über Begriffe wie Zeit, Liebe, Trauer etwas zu sagen, was das Wesen auch ausdrückt und trifft, da manche dieser Begriffe uns auf die Reflexion unserer subjektiven Qualitäten unseres Gefühls- und Innenlebens hinweisen, und solche Reflexionen können nicht propositional erfolgen, sie müssten aber in einem erweiterten philosophischen Erkenntnisbegriff verortet werden. Wolf geht dabei also von unterschiedlich beschaffenen Begriffen aus, darunter mindestens zwei Klassen von Grundbegriffen, nämlich solchen, die propositional erklärbar sind und solchen, die es nicht sind. Wenn man die einführend gestellte Frage nach der Begründung eines nichtpropositionalen Erkenntnisbegriffs auf Wolfs Ausführungen hinlaufen lässt, lässt sich noch genauer fragen, zu welchen Bereichen von Wirklichkeit überhaupt Propositionales und Nicht-Propositionales gehören und welche Arten von Begriffen uns auf indirekte (nichtpropositionale) Weise beigebracht werden sollen,⁵⁸ gerade dann, wenn es sich um Begriffe handelt, die uns als Menschen im Moment unserer Existenz betreffen.

1.2.2 Struktur des erweiterten Erkenntnisbegriffs

An die Begründung eines erweiterten Erkenntnisbegriffs anschließend stellt sich die Frage nach der Struktur dieses Erkenntnisbegriffs. Dazu ist die Verkettung zwischen Erkenntnis und Wissen im Sinne von Wahrheit aufzulösen. Würde man hier nicht differenzieren, so der Einwand Gabriels, und weiterhin auf der traditionellen Verknüpfung von Erkenntnis und Wahrheit bzw. Wissen bestehen, dann bliebe der Erkenntnisbegriff auf den propositionalen Wahrheitsbegriff beschränkt.⁵⁹ Was aber meint dann Erkenntnis? Spricht man von

⁵⁷ Vgl. ebd., 123. Es gibt, wie Wolf anführt, unterschiedliche Gründe für den Mangel an Erklärungs- oder Darstellungsfähigkeit philosophischer Begriffe. Manche Begriffe, wie der normative Gerechtigkeitsbegriff, sind nicht durch Beschreibung eines gerechten Zustandes, beispielsweise eines vollkommenen gesellschaftlichen Zusammenlebens, verstehbar, da es kein vollkommen gerechtes Zusammenleben gibt und es auch nicht beschreibbar ist. Hier muss der Inhalt des Begriffes unabhängig von seiner tatsächlichen Realisierung präzise entwickelt werden. Solche präzise zu entwickelnden Begriffe sind indessen wiederum nicht Gegenstand von Kunst.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. u.a. Gabriel: 1991, Einleitung, IX.

Erkenntnis in ihrer Grundbedeutung, dann ist zunächst eine Relation (ein Vorgang oder eine Beziehung) gemeint, die zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt besteht. In der Alltagssprache ist der Begriff auch verwandt mit dem der Einsicht. Philosophisch wird der Begriff der Erkenntnis dem Begriff des Wissens nahegestellt: Erkenntnis meint begründetes Wissen, und solches Wissen kann Wahrheit beanspruchen. Dieses Verhältnis ging aus den metaphysischen Konzepten der antiken Philosophie hervor, wonach sich Erkenntnis auf das Ewige und Unwandelbare bezieht, im Gegensatz zur Meinung, deren Gegenstand das Wandelbare oder Scheinbare ist. Sofern Erkenntnis in diesen metaphysischen Konzeptionen jenes Ewige erfasst, erwirbt sie Wissen und hat Zugang zu Wahrheit. Nicht Gegenstand von Erkenntnis kann in dieser Konzeption das sein, was durch sinnliche Wahrnehmung erschlossen wird oder was selbst Veränderungen und Prozessen unterworfen ist.^{60 61} Dieser Zusammenhang von Wissen und Erkenntnis ist weiterhin geltend. Spricht man von Wissen, dann impliziert das, vom Zutreffen der Erkenntnis überzeugt zu sein und diese auch verteidigen oder mit Beweisen belegen zu können. Ist das erfüllt, liegt Gewissheit in Bezug auf die Erkenntnis vor. Wissen gilt als stabil und abgeschlossen und kann damit auch in propositionalen Aussagesätzen fixiert werden. Daher kann es wiederum nicht nichtpropositional sein. Wissen koinzidiert wiederum mit Wahrheit, denn nur etwas Wahres kann gewusst werden,⁶² wie auch am zuvor skizzierten Propositionalitätsbegriff deutlich wurde.⁶³ Wahrheit gilt dabei als erkennbare Wirklichkeit, wobei diese Auffassung von Wahrheit, die ihren Kern in Platons Ideenlehre hat, dahingehend eine Zuspitzung erfährt, dass nur bestimmte Bereiche von Wirklichkeit durch Erkenntnis erschließbar sind.⁶⁴ Der philosophische, an argumentativer Beweisbarkeit orientierte Erkenntnisbegriff erzielt also in der Regel Wissen über propositionale Wahrheiten. Wird also Erkenntnis mit Wahrheit (im

⁶⁰ Vgl. Platon: *Kratylos* 440a.

⁶¹ An dieser Stelle sei als Gegenbeispiel zu der These, dass sinnliche Wahrnehmung nicht Gegenstand von Erkenntnis sein kann., angeführt, dass beim Hören von Geräuschen und deren Bestimmung von Erkenntnis gesprochen werden kann, insofern ein Geräusch identifiziert, also von anderen Geräuschen unterschieden werden kann. Vgl. Blume, Thomas: „Erkenntnis“, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen 2003, 332 – 335; vgl. Zwenger, Thomas: „Wissen“, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen 2003, 684-685; vgl. Rapp, Christof: „epistêmê“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*. Horn, Christoph; Rapp, Christof (Hg.). München 2002, 146-150; Brachtendorf, Johannes: „doxa“, in: ebd., 115.

⁶² Vgl. Platon: *Parmenides* (Parm.) 134a sowie *Theaitetos* 186c.

⁶³ Zum Vorverständnis der sprachlichen Ausgangslänge des Wahrheitsbegriffs bei Platon bzw. im Griechischen vgl. Szaif, Jan: „Wahrheit“, in: Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hg.): *Platon Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Unter Mitarbeit von Anna Schrieffl und Simon Weber. Stuttgart/Weimar 2009, 347-351. Im Griechischen ist es möglich, den Ausdruck ‚Wahres‘ (*alêthê*) ohne signifikanten Bedeutungsunterschied durch den Ausdruck ‚Seiendes‘ (*onta*) zu ersetzen, was darauf verweist, dass Wahrheit zunächst nicht als Eigenschaft von Aussagesätzen oder Meinungen aufgefasst wird, sondern als objektive Entität, die in Aussagen nur ausgedrückt werden kann, nicht aber von ihnen abhängig ist.

⁶⁴ Die platonische Konzeption der ‚Idee‘ impliziert den höchsten Gehalt an Wahrheit. Mit dieser Konzeption werden ein Wahrheits- bzw. Wirklichkeitsbereich und damit auch die unterschiedlichen Bereiche erkennbarer Wirklichkeit überhaupt erschlossen, vermittelt propositionaler Urteile. Vgl. auch Szaif, 348ff.

propositionalen Sinn verstanden und verbunden mit Wahrheitsträgern wie beispielsweise Urteilen) verknüpft, dann muss sich auch der generelle Erkenntnisbegriff auf diesen propositionalen Wahrheitsbegriff beziehen.

Auf literarische Texte kann diese Verknüpfung indessen nicht angewendet werden, da dem, was in ihnen ausgesagt wird, kein Wahrheitswert im philosophischen Sinne zukommt. Dichtung oder fiktionale Texte kann man, wie schon mit Frege gesagt wurde, als weder wahr noch falsch begreifen. Wenn es also bei solchen Texten nicht auf Wahrheit ankommt, dann sei auch die Frage nach ihrer Wahrheit verfehlt. Die Legitimierung eines nichtpropositionalen Erkenntnisanspruchs in der Philosophie setzt also an der Verbindung von Erkenntnis und Wahrheit an, indem diese gelöst und der Erkenntnis- vom Wahrheitsbegriff überhaupt als trennbar gedacht wird.⁶⁵ Wahrheit, so Gabriel, könne mit Blick auf den Propositionalitätsanspruch so weiterhin als propositionale ‚*Aussagenwahrheit*‘ verstanden werden, jedoch müsse zugleich eine größere Vielfalt an Erkenntnisweisen gestattet werden.^{66 67}

1.2.3 Darstellungsweisen für einen erweiterten Erkenntnisbegriff

Ein Erkenntnisbegriff also, der um nichtpropositionale Aspekte erweitert wird, ist davon befreit, begriffliche oder wahrheitswertfähige Aussagen zwingend machen zu müssen, indem er auch nicht argumentierenden Vermittlungsformen erkenntnisrelevante Funktion zugeht.⁶⁸ Vermittlungsformen, die nichtpropositional verfasst sind, sind beispielsweise metaphorische oder allegorische Redeweisen.⁶⁹ Philosophische Relevanz kann ihnen aber nur dann wirklich zugesprochen werden, wenn gezeigt werden kann, dass diese nichtdiskursiven Formen für den allgemeinen Erkenntnisbegriff eine unverzichtbare Rolle spielen.

In seinem Essay über *Das Unsagbare und das Unsägliche* beschreibt Schneider eine Geschichte über einen Dialog zwischen einem Zen-Meister und seinem Schüler, mit der er auf die Indirektheit von bestimmten Erkenntnissen verweist. Es geht dabei um die Art und

⁶⁵ Vgl. Gabriel: 1991, 213f.

⁶⁶ Vgl. ebd., Einleitung, X.

⁶⁷ Gabriel, der sich prinzipiell für einen Pluralismus verschiedener Erkenntnisformen ausspricht, bietet zur Umgehung begrifflicher Kollisionen einen Alternativbegriff an. Er empfiehlt nun, im Falle des Nichtpropositionalen anstelle von Erkennen von Kennen zu sprechen. Dieser Versuch, die Diskussion begrifflich zu entlasten, ist ein Kompromiss, der dem Kern der Sache zwar teilweise zuspricht, m.E. insgesamt aber zu begrenzt bleibt, auch wenn es sich beim ‚Kennen‘ um eine Form des Nichtpropositionalen handelt. Damit ist indessen nicht Wahrheit angesprochen, sondern die Angemessenheit ästhetischer Vermittlung. Zudem werden Begriffe wie ‚Kenntnis‘ und ‚Bekanntheit‘ in der philosophischen Tradition mit Unmittelbarkeit und Intuition in Verbindung gebracht. Vgl. Gabriel: 2010, 16; vgl. auch ebd. 44ff.

⁶⁸ Vgl. Schildknecht: 1999, 8f.; vgl. auch: Dies.: 2004, 759.

⁶⁹ Vgl. auch Wolf-Gazo, Ernest: „Eine philosophische Collage nichtdiskursiver Erkenntnis“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 212-140, hier: 123ff.

Weise, *wie* eine Person zu einer Klarheit über den Sinn des (ihres) Lebens kommt. Diese Klarheit besteht nicht in einer Wissensgewinnung im Sinne eines propositionalen Gehaltes, den man theoretisch oder begrifflich erlernen oder ‚adaptieren‘ kann, es handelt sich aber dennoch um eine Form von Klarheit. Die Sicherheit dieser Klarheit ist dabei davon unabhängig, ob sie sich in sprachlichen Ausdrücken artikulieren lässt und bedarf auch keines Beweises. Einsichten oder Erkenntnisse von der Art, wie Schneider sie in dieser Geschichte zu zeigen intendiert, lassen sich, so die These, nicht argumentativ erwirken. Selbst eine schlüssige Argumentation muss, wie schon mit Schildknecht angeführt wurde, nicht zwangsweise zu der entsprechenden Einsicht führen (zumal Zwänge gerade im Bereich von Sinnerkenntnis wahrscheinlich nicht funktionieren). Auch für Goodman, der ebenfalls als Vertreter dieser Auffassung genannt werden kann, ist das Erkennen gerade nicht mit dem Auffinden von im propositionalen Sinne Wahrem oder dessen Charakterisierung gleichzusetzen. Etwas zu erkennen bedeutet in vielen Fällen nicht, zu neuen propositionalen Bestimmungen zu kommen, ebenso wenig wie eine neue Erkenntnis auch nicht notwendiger Weise im Konsens mit Überzeugungen stehen muss, die wir bereits vertreten, sondern wir können Neues erkennen, das gegebenenfalls von uns verlangt, unsere Weltsicht zu verändern. Erkennen im hier vertretenen Sinne „gleichet eher dem Fund eines passenden Teils, das sich in ein Puzzle einfügen lässt“⁷⁰ (wobei ‚Puzzle‘ im Sinne eines komplexen, vielschichtigen Netzwerks verstanden werden kann): Wir erfahren eine Erweiterung unserer Einsichten und unseres Verstehens der ‚Welt‘ oder uns selbst. In diesem Sinne bedeutet das Erkennen zwar ein Finden, aber es ist nicht ein Auffinden von etwas unabhängig von uns Vorhandenem, sondern ein Aufdecken von etwas, das in einem speziellen Sinne eine Neuschöpfung bedeutet.⁷¹ Hiermit sei vorgreifend auf die Funktion von Literatur hingewiesen, Sprache im Auftrag und Sinn eines Aufweisens (eines spezifischen, und zwar zunächst eines subjektiv-spezifischen Sinns) zu verstehen, auf die im späteren Verlauf der Untersuchung in *Kapitel 3* der Blick gerichtet werden wird.⁷²

Sprache, Erkenntnis und (in *Kapitel 2* näher zu bestimmender) ästhetischer Selbst- und Weltbezug müssen verwoben) gedacht werden, und wenn man sich für einen um nichtpropositionale Aspekte erweiterten Erkenntnisbegriff, einschließlich seiner Darstellungsmittel, ausspricht, dann gilt es auch, einer flexiblen und vielseitigen, diesen Verwebungen (die prozessualen Charakter entwickeln können) angemessenen Sprachverwendung zuzustimmen. Eine propositional ausgerichtete Sprachverwendung kann dem nicht gerecht werden. Bei Texten

⁷⁰ Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt/M. 1984, 36

⁷¹ Vgl. ebd., 36f.

⁷² Vgl. auch Schildknecht: 2008, 785f.

der Dichtung und Literatur geht es meist nicht um propositionale Aussagen über einzelne Sachverhalte oder Erkenntnisse von Fakten (auch wenn diese enthalten sein können), sondern ein entscheidender Aspekt solcher Texte kann sein, dass Erkenntnis („Aussage“, Wissen) nicht in den Texten selbst enthalten ist. Das kann zwar von Propositionen in gewissem Sinne auch gesagt werden, wenn man davon ausgeht, dass die Proposition nicht der Satz selbst, sondern die durch den Satz ausgedrückte Bedeutung ist. Es geht bei literarischen Texten jedoch nicht um Entitäten und nicht um Satz Wahrheiten. Literarische Sprache kann vielmehr eine „Projektionsfläche“ sein, auf der sich Erkenntnisse des Subjekts abbilden und an der sich diese entwickeln können.⁷³ Die Erkenntnisleistung, die hierbei aktiviert wird, findet im Kontext einer als ästhetisch zu qualifizierenden Vergegenwärtigungsleistung statt.

⁷³ Vgl. ebd., 786.

2 Ästhetik als Bereich nichtpropositionaler Erkenntnis

2.1 Philosophische Ästhetik

Ein Gebiet der Philosophie, in dem nichtpropositionale Wahrnehmung und Erfahrung zentraler Gegenstand sind, ist die Ästhetik. Die Ästhetik, die eine vergleichsweise junge Disziplin ist, steht immer schon und eben aufgrund ihres Nichtpropositionalitätscharakters hinsichtlich ihres Selbstverständnisses in jenem Spannungsverhältnis zur klassischen Philosophie, das bereits in *Kapitel 1* mit der Problematik der Anerkennung unterschiedlicher Erkenntnisformen verdeutlicht wurde.⁷⁴

Gegenstand dieser Arbeit, die im weiten Sinne zwischen den Polen von, allgemein gesprochen, Wissenschaft (Philosophie) und Kunst (Literatur) verortet ist, ist der Zusammenhang von literarischen Darstellungsformen (ausnehmend der Metapher) und Erkenntnis, um schließlich die Rolle von literarisch vermittelten Erkenntnissen für den allgemeinen Erkenntnisbegriff der Philosophie zu zeigen. Der Blick auf die Philosophie Nietzsches in *Kapitel 5* stellt ein Exempel für die philosophische Bedeutung metaphorischen Sprechens dar. Diese Bedeutung von Metaphorik bei Nietzsche kann wiederum nur verstanden werden, wenn man sie in Bezug auf ihre erkenntnisrelevante Funktion betrachtet, wobei diese Form des Erkennens bei Nietzsche als ästhetisch zu bezeichnen ist. Um zu klären, wie eine Erkenntnis zu konzipieren ist, die aus der Begegnung mit Literatur als nichtpropositionaler Darstellungsform hervorgeht und die als ästhetische Erkenntnis zu verstehen ist, bedarf es zunächst eines grundlegenden Verständnisses von Ästhetik sowie eines Begriffs von ästhetischer Erfahrung.

Der erste Teil dieses Kapitels ist als eine Exposition der Grundbegriffe der philosophischen Ästhetik zu lesen. Die Darstellung der philosophiehistorischen Entwicklung der Ästhetik dient insbesondere der Einordnung der Arbeit in den übergeordneten Kontext des Verhältnisses von Wissenschaft und Kunst. Im zweiten Teil liegt der Schwerpunkt auf der ästhetischen Erfahrung, die schließlich auch die Grundlage für die Einordnung der Metaphorik Nietzsches in *Kapitel 5* bilden wird.

⁷⁴ Vgl. Recki, Birgit: „Kunst, Ästhetik, Wissenschaft: Gespannte Verhältnisse“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*. 48/1 (2003), 85-97, hier: 85.

2.1.1 Der Aisthesis-Begriff als Ausgangspunkt

Begrifflich geht ‚Ästhetik‘ auf das griechische ‚Aisthesis‘ (αἴσθησις) zurück, womit ‚Wahrnehmung‘, ‚sinnliche Wahrnehmung‘ oder auch ‚Empfindung‘ gemeint ist.⁷⁵ Als ein dem begrifflichen, diskursiven Denken entgegenstehendes Vermögen bezieht sich ‚Aisthesis‘ auf alle Arten sinnlicher Wahrnehmungen. ‚Aisthesis‘ und das, was im Allgemeinen unter Ästhetik oder ‚dem Ästhetischen‘ verstanden wird, sind indessen nicht notwendigerweise gleichgesetzt, wengleich sich der Ästhetik-Begriff aus dem Aisthesis-Begriff ableitet.⁷⁶

Sinnliche Aspekte unserer Wahrnehmung und die Frage nach dem Erkennen von Schönem und Kunst sind zwar von Beginn des systematischen Philosophierens an Gegenstand von Betrachtungen, jedoch nicht im Rahmen einer abgegrenzten Disziplin, sondern jeweils im Kontext von Fragestellungen aus anderen Bereichen wie der Ethik oder der

⁷⁵ Dewey und Seel fügen dieser ursprünglichen Bedeutung noch einen gewissermaßen zeitgemäßen, als spezielle Form der Wertschätzung zu verstehenden Aspekt bei, wobei ‚Wertschätzung‘ als ‚gerichtete [zugewandte] Aufmerksamkeit‘ zu verstehen ist. Vgl. Dewey, John: *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt/M. 1988, 60; Seel, Martin: *Ästhetik des Erscheinens*. München/Wien 2000, 37ff.

⁷⁶ Zu der Frage, inwiefern zwischen beiden Begriffen differenziert werden muss, existieren unterschiedliche Auffassungen. Welsch etwa geht in einer ent-grenzten Position davon aus, dass zwischen den Bereichen nicht zu unterscheiden ist. Er versteht Ästhetik als Aisthesis und schränkt sie nicht auf bestimmte (etwa künstlerische) Erfahrungsfelder ein. In diesem Sinne thematisiert Ästhetik Aisthesis, also „Wahrnehmungen aller Art, sinnhaften ebenso wie geistigen, alltäglichen wie sublimen, lebensweltlichen wie künstlerischen.“ (Welsch, Wolfgang: *Ästhetisches Denken*. 3. Aufl. Stuttgart 1993, 9f.) Das Hauptargument für diese Position richtet sich gegen einen auf Kunst und Schönes beschränkten Begriff von Ästhetik.

Seel und mit ihm Schmücker sprechen sich dagegen für eine Unterscheidung von Aisthesis und Ästhetik aus, und zwar mit Blick auf die „Analyse des Sinnlichen“: Alle Wahrnehmung im Sinne einer perzeptiven Tätigkeit ist ästhetisch, die ästhetische Wahrnehmung aber besteht in einem speziellen Gebrauch dieser allgemeinen Wahrnehmung (durch den beispielsweise etwas als schön identifiziert werden kann). Ästhetik ist also ein Teil von Aisthesis, aber sie ist nicht (bloße) Aisthesis. Gerade in zeitgenössischen Theorien von Ästhetik wird deren Gegenstandsbereich vom Bezug auf Kunst oder das Schöne erweitert, etwa in Bereiche unseres Alltagslebens (vgl. auch Welsch). „Die Ästhetik [...]“, so Seels Hinweis, „kann ihre genuinen Aufgaben nur erfüllen, wenn sie in der Lage ist, den Unterschied zwischen ästhetischer und nichtästhetischer Wahrnehmung und Wirklichkeit eindeutig zu bestimmen.“ (Seel, Martin: *Ethisch-ästhetische Studien*. Frankfurt/M. 1996, 36ff.) Schmücker untermauert Seels Ansatz durch eine Bestimmung des Ästhetischen in Abgrenzung von unterschiedlichen Formen von Aisthesis, bei denen er unterscheidet zwischen der *identifizierenden*, der *verstehenden*, der *existentiellen* und der *evaluativen* Wahrnehmungsweise. Bei identifizierender Wahrnehmung wird etwas als etwas wahrgenommen, meist in begrifflich-subsumtiver Weise, jedoch auch dann, wenn sich uns etwas als etwas präsentiert, ohne dass wir (bereits) einen Begriff davon haben. Dieses passive Wahrnehmungsvermögen ist jedoch die Voraussetzung dafür, überhaupt Begriffe zu bilden. In der *verstehenden Wahrnehmung* werden Sinneseindrücke spontan und ohne unser bewusstes Zutun als Zeichen gewertet und ebenso spontan ‚durchschaut‘: Das, was den Sinnen gegenständlich gegeben ist, wirkt transparent, indem der Wahrnehmende etwas ‚hinter‘ dem Wahrgenommenen erkennt, obwohl sich dieses ‚Etwas‘ nicht als solches selbst präsentiert. Von *existentiellem* Wahrnehmen ist die Rede, wenn Sinneseindrücke in Gefühle übersetzt werden (Freude, Schmerz, Angst usw.). In der *evaluativen (teleologischen)* Wahrnehmung nehmen wir Bewertungen des Wahrgenommenen vor. Dies können Wertungen sein, die einen Gegenstand hinsichtlich seines Zwecks oder Nutzens beurteilen, jedoch auch qualitative Bewertungen eines Gegenstandes als z.B. spannend oder langweilig. Aus diesen Bestimmungen leitet Schmücker eine Grundcharakterisierung des Ästhetischen ab (bzw. ist hier schon die Rede von ästhetischer Erfahrung): Ästhetisches Wahrnehmen geht zum einen über das identifizierende (oder vorbegriffliche) Erfassen von etwas hinaus, zum zweiten ist sie nicht subsumtiv resp. (wie weiter unten im Text im Abschnitt über Kant ersichtlich wird) eine Betätigung der bestimmenden Urteilskraft, und zum dritten wertet sie sinnlich Gegebenes nicht auf seine Zweckmäßigkeit hin aus, sondern nimmt es ‚interesselos‘ wahr. Schmücker, Reinold: *Was ist Kunst? Eine Grundlegung*. München 1998, 49ff.

Erkenntnistheorie. Aus der Betrachtung dieser besonderen wahrnehmenden Vorgänge ist jedoch schließlich die Entwicklung der Disziplin der philosophischen Ästhetik entstanden, die mit Baumgarten in der Bestimmung von Ästhetik als Theorie der sinnlichen Erkenntnis ansetzt.

Der Gegenstandsbereich der Ästhetik ist außerordentlich weit gefasst, was sich zunächst im Begriff des ‚Ästhetischen‘ als solchem zeigt: In einer ersten und allgemeinen, auf dem Aisthesis-Begriff gegründeten Bestimmung wird unter ‚ästhetisch‘ all das gefasst, was durch Sinne oder durch Vorstellungskraft wahrnehmbar ist. Darüber hinaus ist etwas ‚ästhetisch‘, dessen Wahrnehmung (oder Vorstellung) Gefühle des im weitesten Sinne Angenehmen oder Unangenehmen (also auch Gefühle wie Faszination, Schrecken, Ekel, Erhabenheit, Freiheit) bewirkt sowie das, was wir im Modus eines ‚interesselosen Wohlgefallens‘ wahrnehmen oder vorstellen. Von diesem Begriff des interesselosen Wohlgefallens ist noch ein engerer Begriff des Ästhetischen abzugrenzen: der des harmonischen (ausgewogenen) Schönen.⁷⁷ Auch in späteren Differenzierungen zeigt sich das Ästhetische als überaus heterogen, was sich wiederum in Begriff der Ästhetik als philosophischer Disziplin niederschlägt, die vom Zeitpunkt ihrer Etablierung an Kontroversen über ihr eigenes Selbstverständnis geführt hat.

2.1.2 Entwicklung der philosophischen Ästhetik

2.1.2.1 Ästhetische Ansätze in der Antike

Ästhetik als eigenständige Disziplin setzt bei Baumgarten (1714-1762) an (vgl. *Kapitel 2.1.2.2.1*). Reflexionen über Kunst, das Schöne oder sinnliche Wahrnehmung finden sich jedoch, wenn auch nicht im Rahmen einer eigenständigen Disziplin, bereits in der Antike. Platon ist kein Ästhetiker, wie in seiner Einstellung zur Dichtung deutlich wird, wenn auch der Stil einiger Dialoge von dichtersprachlichem Gespür zeugt. Vielmehr ist mit Platons Kritik an Kunst als einem die Bereiche Glauben und Wissen vermischenden Verfahren die

⁷⁷ Vgl. Henckmann, Wolfhart: „Ästhetische, das“, in: Henckmann, Wolfhart/Lotter, Konrad (Hg.): *Lexikon der Ästhetik*. 2., aktual. und erw. Aufl. München 2004, 33-35, hier: 33f.. Die vierte Bestimmung des harmonischen Schönen differenziert demnach, so Henckmann, die dritte Bestimmung des interesselosen Wohlgefallens: Zum einen kommt die Einstellung der Interessellosigkeit nicht in jedem Fall zum Tragen, so nicht beim Hässlichen, Absurden oder Tragischen (wobei gerade diesem Punkt mit Nietzsche widersprochen werden kann, vgl. *Kapitel 5.3.1*). Zum anderen ist das Wohlgefallen an ästhetischen Objekten nicht immer interesselos, und das ist es dann nicht, wenn weitere, nicht-ästhetische Einflussfaktoren in die ästhetische Wahrnehmung hineinspielen, wie beispielsweise Leidenschaften, Involviertheit oder moralische oder religiöse Anschauungen.

Grundlage zu einer weiterhin wirksamen und etablierten, wie Danto es nennt, „philosophische[n] Entmündigung der Kunst“⁷⁸ gelegt. Gleichwohl lassen sich zum einen Ansätze zur Ästhetik im Sinne einer Theorie der sinnlichen Wahrnehmung als Bestandteil seiner Epistemologie ausmachen, wenn auch die *aisthêsis* vergleichsweise marginal und der geistigen Erkenntnisfähigkeit der Vernunft und des Verstandes (*noêsis*) ausdrücklich untergeordnet ist.⁷⁹ Zum anderen sind insbesondere die in den Dialogen entwickelten Gedanken zu den Künsten, einerseits in Gestalt der handwerklich herstellenden *technai*, andererseits in Gestalt der mimetischen Künste Musik, Bildhauerei und Malerei sowie der Dichtkunst, für den späteren Begriff von Ästhetik als Theorie von Kunst wegweisend.⁸⁰ Bei der Bewertung von Kunst spielt das Schöne kaum eine Rolle, auch dann nicht, wenn sie schön ist; vielmehr sind bei Platon Enthusiasmus, Erziehung⁸¹ und Mimesis die Konzepte, mit denen Kunst und im Besonderen Dichtung, hinsichtlich ihres ontologischen Status’ und ihrer ethisch-politischen Bedeutung eingeordnet wird. Der Begriff des Schönen ist bei Platon wiederum nicht durch den Aspekt des Sinnlichen oder Ästhetischen zu bestimmen, sondern was das Schöne ist, definiert sich durch den jeweiligen Kontext, der von ethischer oder ethisch-ästhetischer oder von epistemologisch-ontologischer Art sein kann.^{82 83}

⁷⁸ Danto: 1993, 9.

⁷⁹ Zur Abbildung der Hierarchie der verschiedenen Erkenntnisweisen nach Platon vgl. das Liniengleichnis: Polit. 509c-511e.

⁸⁰ Dabei stehen die *technai* bei Platon der Wahrheit näher, da sie immerhin die direkte Umsetzung einer Idee in einen Gegenstand leisten. Die mimetischen Künste sind jedoch bloße Abbilder des bereits Sichtbaren, Gegebenen und damit einen Schritt weiter als die *technai* von der Wahrheit entfernt.

⁸¹ Kunst muss sich in den Dienst des Guten stellen lassen, um als wertvoll angesehen werden zu können.

⁸² Der Begriff des Schönen (*to kalon*) im Kontext von Ethik findet sich etwa im Frühdialog *Charmides* in der Bestimmung von Tugenden (hier der Tugend der Besonnenheit) als ‚zum Schönen gehörig‘. (Platon: *Charmides* 156 c-d). Das Schöne als solches wird in *Hippias I* zum expliziten Gegenstand der Betrachtung. Zwar wird es nicht definiert, sondern vielmehr durch Abgrenzung von verwandten Begriffen expliziert, es wird hier jedoch bereits unterschieden zwischen schönen Dingen (etwa schönen Gegenständen oder schönen Handlungen) und dem Schönen an sich. (Vgl. Platon: *Hippias I* 287c: ‚Ist also nicht auch alles Schöne durch das Schöne schön?‘). In einem ethisch-ästhetischen Kontext steht das *kalon* im *Symposion* im Abschnitt über die *Vollendung des Lebens in der Schau des Schönen selbst*: Der Weg zum Schönen geht über mehrere Stufen, angesetzt bei einem schönen Äußeren über schöne Handlungen zur Schönheit der Seele und schließlich zur Idee des Schönen. Vgl. Platon: *Symposion* 210e-212a.

Innerhalb Platons Ideenkonzeptionen wird die ontologisch-epistemische Stellung des *kalon* in Bezug auf das *agathon* bestimmt: Das *agathon* als Idee des (höchsten) Guten ist zugleich auch das Prinzip des Schönen und fundiert es. Das *kalon* unter ontologisch-epistemischem Aspekt ist also nur in Abhängigkeit vom *agathon* zu verstehen. Vgl. hierzu das Sonnengleichnis: Polit. 508a-509b.

⁸³ Zur Ästhetik bei Platon wie hier skizziert vgl.: Westermann, Hartmut: „Ästhetik“, in: Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hg.): *Platon Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2009, 234-239 sowie Ders.: „Schönheit“, in: Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hg.): *Platon Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2009, 320-323. Zur Entstehung und Entwicklung der Ästhetik (des Schönen) in der Antike bei Platon s. auch Perpeet, Wilhelm: *Antike Ästhetik*. 2. durchgesehene Aufl. mit einem Vorwort zur Neuausgabe Freiburg (i.Br.)/München 1988, 38-67.

Aristoteles' Beiträge zur Ästhetik finden sich in dem Gedanken vom Schönen als gutem Handeln⁸⁴ sowie insbesondere in seinen Ausführungen über Mimesis,⁸⁵ wobei Mimesis bei Aristoteles aufgrund der Distanzierung von Platons ideenzentrierter Wahrheitskonzeption und durch die Aufwertung der gegebenen Welt eine positive Wertung erfährt. Der Wert von Kunst liegt bei Aristoteles vor allem in der Wirkung auf den Rezipienten, die kathartisch sein soll und darüber hinaus moralische Funktion haben kann. So können etwa Theaterstücke durch Darstellungen, beispielsweise von zugefügtem Unrecht, den Zuschauer in der Mitempfindung der Umstände angemessener, sensibler und dann auch moralisch ‚verwertbarer‘ Reaktionen (z.B. Zorn, der Mitleid erweckt) bilden und dazu beitragen, gerade durch den empathiefördernden Anteil sein inneres Wertesystem weiter zu entwickeln, das zur Beurteilung von Situationen und für ethisches Handeln essentiell ist. Solche in der Antike entwickelten Ansätze verstehen sich nicht selbst als Wissenschaft einer definierten Ästhetik. Gleichwohl dienen sie als Ausgangspunkt für spätere Konzeptionen von Ästhetik ab dem 18. Jahrhundert, in denen Ästhetik selbst erstmals Gegenstand des systematischen Philosophierens wurde. Im Mittelalter versteht sich Ästhetik überwiegend durch christliche Rezeption von neuplatonischen Gedanken durch Augustinus und Dionysius Areopagita (Pseudo-Dionysius), wobei das Schöne auf einer Ebene mit dem Wahren und Guten gesehen wird. Essentiell für die Ästhetik des Mittelalters ist darüber hinaus die Lichtmetaphysik.⁸⁶

⁸⁴ In der Wortverbindung „gut-sein“ und „schön-gut-sein“ ist sowohl der Unterschied (die Wesensdifferenz) als auch die Einheit beider Seinsformen bezeichnet. Aristoteles: *Eudemische Ethik* (EE) VIII, 3, 1248b 17-18) 1249b 28) Hierin drückt sich die „vollendete Tugend“ aus. EE VIII 1249a 16f.; vgl. Ricken, Friedo: „kalokagathia/Schön- und Gutheit (καλοκάγαθία; lat. *probitas, honesta probitas*)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, 295f.

⁸⁵ Der für die *Poetik* zentrale Mimesis-Begriff selbst kommt bei Aristoteles nur im Zusammenhang mit der Theorie der Dichtung vor. Alle Formen der Dichtung sind „als Ganzes betrachtet, Nachahmungen“ (Aristoteles: *Poetik* (Poet.) 1, 1447a 16). Jedoch zählen auch Malerei, Bildhauerei, Tanz und Musik zu den mimetischen Künsten. Die Mimesis in der Dichtung versteht sich in der dargestellten Nachahmung von Handlungen: „Die Nachahmenden [die Dichter] ahmen handelnde Menschen nach.“ (Poet. 2, 1448a 1), und „die Komödie sucht schlechtere, die Tragödie bessere Menschen nachzuahmen, als sie in der Wirklichkeit vorkommen“ (Poet. 2, 1448a 16-19) Aristoteles führt zwei „naturegegebene Ursachen“ für das Hervorbringen von Dichtung an: „Denn sowohl das Nachahmen selbst ist dem Menschen angeboren – es zeigt sich von der Kindheit an, und der Mensch unterscheidet sich dadurch von den übrigen Lebewesen, daß er in besonderem Maße zur Nachahmung befähigt ist und seine ersten Kenntnisse durch Nachahmung erwirbt – als auch die Freude, die jedermann an Nachahmung hat. Als Beweis hierfür kann eine Erfahrungstatsache dienen. Denn von Dingen, die wir in der Wirklichkeit nur ungern erblicken, sehen wir mit Freude möglichst getreue Abbildungen [...]“. Poet. 4, 1448b 5-10; vgl. auch. Rapp, Christof: „mimêsis/Nachahmung, Nachbildung, Darstellung (μίμησις; lat. *imitatio*)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005(b), 362ff. Im Zusammenhang mit der Tragödie kommt zudem der Aspekt der Katharsis als ein Vorgang hinzu, der die Seele reinigt und läutert, indem sich Affekte entladen. Die Katharsis wird möglich durch das Einfühlen in die dargestellten Charaktere und Geschehnisse. Vgl. auch: Lüthe, Rudolf: „Katharsis“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3. erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 288-289.

⁸⁶ Zu ästhetischen Ansätzen im Mittelalter s.: Perpeet, Wilhelm: *Ästhetik im Mittelalter*. Freiburg (i.Br.)/München 1977.

2.1.2.2 Grundpositionen

2.1.2.2.1 Baumgarten

Mit Baumgartens um 1750 erschienenen *Aesthetica* wurde die Ästhetik⁸⁷ in den Rang einer philosophischen Disziplin als Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung gesetzt. In dieser ‚Ästhetik‘, die „wie die Logik“⁸⁸, also in philosophischer Methodik, aufzubauen ist, legt Baumgarten den Fokus auf eine Erkenntnisform, die selber nicht ‚logisch‘, nicht begrifflich-rational ist, sondern die auf einer spezifischen Wahrnehmungsfähigkeit beruht, welche er „sinnliche[] Erkenntnis“ (*cognitio sensitiva*)⁸⁹ nennt. Die sinnliche Erkenntnis⁹⁰ bildet für Baumgarten ein zwar „untere[s] Erkenntnisvermögen“⁹¹, es steht jedoch der rationalen Erkenntnis als ein eigenständiges und „der Vernunft analoge[s]“⁹² Vermögen gegenüber und vervollständigt dieses komplementierend.⁹³ Beide Vermögen haben die Erkenntnis von Wahrheit zum Ziel, das sinnliche Erkennen aber beginnt dort, wo „die logische [Denkart] aufhört“.⁹⁴ Dabei steht die sinnliche Erkenntnis in Wechselwirkung mit der „Kraft [der] Seele“⁹⁵: Diese befähigt uns,

⁸⁷ „Die Ästhetik (als Theorie der freien Künste, als untere Erkenntnislehre, als Kunst des schönen Denkens und als Kunst des der Vernunft analogen Denkens) ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis.“ Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Theoretische Ästhetik* (ThÄ), Prolegomena §1; vgl. Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik* (GdÄ), Metaphysik §533.

⁸⁸ „Unsere Ästhetik gliedert sich wie die Logik [...]“. ThÄ, Prolegomena §13.

⁸⁹ ThÄ, Prolegomena §1. An anderer Stelle spricht Baumgarten von einer „Wissenschaft, wie etwas sensitiv zu erkennen ist.“ Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes* (Ged) §CXVI.

⁹⁰ Baumgarten ordnet der sinnlichen Erkenntnis in den *Texten zur Grundlegung* verschiedene Aspekte zu, darunter die Phantasie (Einbildungskraft), das Gedächtnis, das Dichtungsvermögen und andere. Da Baumgarten die Ästhetik als ‚Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis‘ bezeichnet, ist insbesondere der Abschnitt über den Sinn wichtig: „Ich habe die Fähigkeit zu empfinden, d.h. den Sinn. Der Sinn vergegenwärtigt entweder den Zustand meiner Seele, er heißt dann innerer Sinn, oder den Zustand meines Körpers, dann sprechen wir vom äußeren Sinn.“ GdÄ, Metaphysik, §535. Baumgartens Gedanke von innerem und äußerem Sinn lässt sich in späteren philosophischen Konzeptionen zur allgemeinen und ästhetischen Erfahrung in transformierter Form wiederfinden, wo von innerer und äußerer Erfahrung die Rede ist. Der Ausdruck ‚Sinn‘ ist gegenüber ‚Erfahrung‘ jedoch verstärkt und verdichtet, denn Sinn ließe sich gewissermaßen als Essenz der Erfahrung lesen: Eine Erfahrung kann nur dann als Erfahrung gewertet werden, wenn sie Sinn ‚hat‘, also in uns etwas zur Erfahrung bringt. Den Sinn ausfindig zu machen liegt indessen bei uns: Solange wir ihn nicht erkennen, existiert er nicht. Die Verbindung von Sinn, Vergegenwärtigung und Seele, die Baumgarten vornimmt, klärt jedoch noch nicht, ob es sich dabei tatsächlich um Erkenntnis handelt.

⁹¹ GdÄ, Metaphysik, §520.

⁹² ThÄ, Die ästhetische Wahrheit, §424.

⁹³ In der Linie dieses Grundgedankens Baumgartens sind die Ansätze von Gabriel und ebenso Schildknecht zur Komplementarität der Erkenntnisformen zu lesen, auf die in *Kapitel 1* rekurriert wurde: Eine Erkenntnistheorie muss, um vollständig zu sein, nicht nur propositionale, wissenschaftliche Erkenntnis anerkennen, sondern auch die sinnliche Erkenntnis als ein eigenständiges Vermögen einschließen, das die propositionale Erkenntnis ergänzt und nicht durch diese ersetzbar ist. Wolfgang Iser indessen bezeichnet diese ‚cognitio sensitiva‘ als ein paradoxes Phänomen, innerhalb dessen sich kognitive und sensitive Vermögen ‚wechselseitig durchdringen‘. Iser, Wolfgang: „Von der Gegenwärtigkeit des Ästhetischen“, in: Küpper, Joachim; Menke, Christoph (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt/M. 2003, 176-202, hier: 177.

⁹⁴ ThÄ, Das Streben nach Wahrheit, §569.

⁹⁵ GdÄ, Metaphysik, §521.

„diese Welt wenigstens teilweise vorzustellen“⁹⁶ und die Wirklichkeit anschaulich in einer Gesamtheit zu ‚vergegenwärtigen‘⁹⁷. Die ästhetische Wahrnehmung oder „ästhetische Denkart“⁹⁸ bei Baumgarten bezieht sich dabei nicht explizit auf Kunstschönes (worauf in zahlreichen späteren Ansätzen der Fokus liegt), sondern vielmehr auf alle wahrnehmbaren Aspekte des „unübersehbaren Reichtum[s]“⁹⁹ unserer komplexen und begrifflich nicht fassbaren¹⁰⁰ Wirklichkeit. Diese Seiten der Wirklichkeit liegen „unterhalb der Schwelle dessen [...], was ein Begriff logisch unterscheiden kann“.¹⁰¹

Baumgartens Konzeption ist trotz ihrer Bedeutung als Gründungskonzeption der philosophischen Ästhetik aus systematischen Gründen vergleichsweise marginal geblieben, dennoch bildet sie einen ersten Ansatz zur Analyse ästhetischer Erfahrung und macht vor allem auf die Unbegrifflichkeit aufmerksam, die alle ästhetischen Phänomene kennzeichnet.

2.1.2.2.2 Kant

Kant (1724-1804) setzt sich in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* mit der Beschaffenheit ästhetischer Urteile und der ästhetischen Wahrnehmung auseinander und entwickelt eine ‚Kritik des Geschmacks‘ (also nicht etwa eine explizite ‚Ästhetik‘),¹⁰² wobei er zunächst nicht nach dem Schönen an sich fragt, sondern danach, ob unsere (ästhetische) „Urteilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Principien a priori habe“¹⁰³. „Das Geschmacksurteil“, so Kant, „ist also kein Erkenntnißurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv sein

⁹⁶ Ebd., §507.

⁹⁷ Vgl. ebd., §514.

⁹⁸ ThÄ, Das Streben nach Wahrheit, §569.

⁹⁹ ThÄ, Das ästhetische Streben nach Wahrheit, §564.

¹⁰⁰ „Denn was bedeutet die Abstraktion anderes als einen Verlust?“ ThÄ, Das ästhetische Streben nach Wahrheit, §560.

¹⁰¹ Majetschak, Stefan: *Ästhetik zur Einführung*. Hamburg 2007, 35.

¹⁰² „Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehltte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Kriterien, sind ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, wornach sich unser Geschmacksurteil richten müßte; vielmehr macht das letztere den eigentlichen Proberstein der Richtigkeit der ersteren aus.“ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV). AA 03: Anmerkung, 50f. Kant verwendet in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* den Begriff ‚Ästhetik‘ nicht, wohl aber ‚ästhetisch‘. Vgl. auch: Wieland, Wolfgang: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen 2001, 25ff.

¹⁰³ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft* (KU). AA 05: VI, 168, 14-16.

kann.¹⁰⁴ Die Vermögen, die an Erkenntnis beteiligt sind, wirken an der ästhetischen Wahrnehmung mit, jedoch werden die „Kräfte des Erkennens [...] nicht zum Erkennen [von etwas Objektivem] gebraucht“, wie Seel das Paradox dieses Gedankens beschreibt.¹⁰⁵ Der Unterschied liegt in den verschiedenen Formen von Urteilskraft. Urteilskraft im Allgemeinen fasst Kant dabei als „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“¹⁰⁶. Die bestimmende Urteilskraft verfährt dabei „nur subsumierend; das Gesetz ist ihr a priori vorgezeichnet [...], um das Besondere [...] dem Allgemeinen unterordnen zu können“¹⁰⁷. Die reflektierende Urteilskraft tut das Gegenteil, ihr ist „das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll“¹⁰⁸. In ästhetischen Belangen gibt es jedoch kein ‚A priori‘¹⁰⁹, und indem (nur) ästhetische Urteile sich auf sinnliche (‚aisthetische‘) Wahrnehmungen beziehen können, kommt bei ihnen die reflektierende Urteilskraft zum Tragen. Das Ästhetische, ob als kontemplativ-interesselose¹¹⁰ Wahrnehmung von Natur- oder Kunstschönem, als Gefühl des Erhabenen oder als Geschmacksurteil, ist bei Kant nicht als Eigenschaft im Objekt zu suchen. Es entwickelt sich im prozesshaften Wechselspiel der beiden Erkenntnisvermögen „Einbildungskraft“¹¹¹ und „Verstand“¹¹², im sogenannten „freien Spiel[] der Erkenntnisvermögen“¹¹³, das sich im Gemüt des Subjekts einstellt, in der „innere[n] Anschauung der Einbildungskraft“¹¹⁴. Dieses Wechselspiel ist, so Iser, „für den generativen

¹⁰⁴ KU, AA 05: 203, 13-15.

¹⁰⁵ Seel: 2000, 18.

¹⁰⁶ KU, AA 05: 179, 19-20.

¹⁰⁷ Ebd., 28-31.

¹⁰⁸ Ebd., 25.

¹⁰⁹ „Ich habe aber schon angeführt, daß ein ästhetisches Urteil einig in seiner Art sei und schlechterdings kein Erkenntniß (auch nicht ein verworrenes) vom Object gebe: welches letztere nur durch ein logisches Urteil geschieht; da jenes hingegen die Vorstellung, wodurch ein Object gegeben wird, lediglich auf das Subject bezieht und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmäßige Form in der Bestimmung der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken giebt.“ KU, AA 05: 228, 21-27.

¹¹⁰ „Dagegen [d.i. entgegen der Beschaffenheit des Guten und Angenehmen] ist das Geschmacksurteil bloß contemplativ; d.i. ein Urteil, welches indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält“, heißt es bei Kant (KU, AA 05: 209, 22-25.). Etwas später in der Passage heißt es: „Man kann sagen: daß unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressiertes und freies Wohlgefallen sei“. KU, AA 05: 210, 11-13. Vgl. auch ebd., 204, 20 – 209, 16.

Der Aspekt der Interessellosigkeit des ästhetischen Zustands hat freilich immense Beachtung erfahren, was die Wertigkeit von ästhetischen Zuständen überhaupt betrifft. Im Zustand ästhetischer Wahrnehmung oder Einstellung erlebt der Mensch eine besondere Form der Freiheit, die ‚ästhetische Freiheit‘. Erkennen bzw. Wahrnehmen muss sich nicht durch Begriffe rechtfertigen und ist zunächst frei von Aspekten der Nützlichkeit oder Moral. Seel sagt, wir sind als Menschen „frei für die Erfahrung der Bestimmbarkeit unserer selbst und der Welt“ [Hervorhebung teilweise M.G.]. Vgl. Seel: 2000, 19f.

¹¹¹ KU, AA 05: 217, 27-28.

¹¹² Ebd., 29.

¹¹³ Ebd., 30.

¹¹⁴ KU, AA 05: 343, 244-245. Seel spricht dabei von einem ‚Gegebensein‘: Das Objekt ästhetischer Wahrnehmung ist ein ‚Gegenstand-in-seinem-Erscheinen‘. Seel: 2000, 19f.

Charakter des Ästhetischen fundamental¹¹⁵. Ein spezielles Vermögen der ‚ästhetischen Einstellung‘ (resp. des Wechselspiels) besteht darin, dass sie die ‚ästhetische Idee‘ hervorbringen kann. Diese Idee ist für Kant zwar nicht Erkenntnis, denn sie ist nicht auf den Begriff zu bringen und steht damit in unmittelbarem Kontrast zur rationalen Idee:

Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil die einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.¹¹⁶

Dennoch liegt in der Anschauung des ‚Nichtbegreifbaren‘ ihre besondere Qualität: Sie ist die ‚inexplicable Vorstellung derselben [d.i. der Einbildungskraft] (in ihrem freien Spiele)‘.¹¹⁷ Zugleich wird auch hier der Nichtbegrifflichkeitsaspekt angesichts von ‚ästhetischen Ideen‘ und der Gedanke komplementärer Erkenntnisformen deutlich, der sich hier bei Kant als Bild einer Verwebung beider zeigt.

2.1.2.2.3 Hegel

Hegel (1770-1831) hat im Anschluss an Kant seine Überlegungen zur Ästhetik hauptsächlich auf den Kunstbegriff (also Kunst als *das* Objekt ästhetischer Wahrnehmung) konzentriert und ihn im Verhältnis zur Wahrheit und deren Erkennbarkeit entfaltet: Seine Vorlesungen zur Ästhetik bestimmte er als eine ‚Philosophie der schönen Kunst‘¹¹⁸. Gegenstand der Ästhetik ist bei Hegel nicht das Naturschöne, sondern allein das Kunstschöne. Dieses ist ‚aus dem Geiste geboren‘¹¹⁹, denn ‚alles Schöne [ist] nur wahrhaft schön [...] als dieses Höheren [des Geistes, des Wahren] teilhaftig und durch dasselbe erzeugt.‘¹²⁰ Für Hegel ist der Bereich von schöner Kunst ‚das Reich des *absoluten Geistes*‘.¹²¹ Den absoluten Geist wiederum identifiziert Hegel mit der Idee resp. dem Wahren: ‚Wenn wir, was die *absolute Idee* in ihrer wahrhaften Wirklichkeit sei, kurz bezeichnen wollen, so müssen wir sagen, sie sei *Geist*, und zwar [...] der allgemeine, unendliche und *absolute* Geist, der aus sich selber bestimmt, was wahrhaft

¹¹⁵ Iser: 2003, 180. ‚Das Ästhetische manifestiert sich dann als Spielform, die es ermöglicht, Begrenzungen zu überspielen.‘ In diesem Spiel ‚generiert‘ sich etwas, ‚was sich der Erkennbarkeit entzieht, als Erfahbarkeit indes wirksam wird.‘ Ebd., 180f.

¹¹⁶ KU, AA 05: 342, 15-19.

¹¹⁷ Ebd., 343, 35.

¹¹⁸ Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Ästhetik I* (ÄsthI). Werke in 20 Bänden, Bd. 13. Frankfurt/M.1986, 13.

¹¹⁹ Ebd., 14.

¹²⁰ Ebd., 15.

¹²¹ Ebd., 130.

das Wahre ist.¹²² Die Kunst ist damit, neben Religion und Philosophie, einer der drei Orte und die erste Stufe der Bewusstwerdung des Absoluten:

Die *erste* Form nun dieses Erfassens ist ein *unmittelbares* und eben darum *sinnliches* Wissen, ein Wissen in Form und Gestalt des Sinnlichen und Objektiven selber, in welchem das Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt. Die *zweite* Form sodann ist das *vorstellende* Bewußtsein, die *dritte* endlich das *freie Denken* des absoluten Geistes.¹²³

Der besondere Sinn von Kunst bei Hegel und ihre „*höchste Aufgabe*“¹²⁴ ist es also, den absoluten Geist in einer sinnlichen Form zur Darstellung und zu seinem eigenen Bewusstsein zu bringen,¹²⁵ also „die *Wahrheit* in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu enthüllen“¹²⁶. Kunst ist also, indem sie etwas anderes darstellt, als sie selbst ist, indem sie auf etwas verweist, das über sie selbst hinausgeht, „eine Erscheinung, die etwas bedeutet“¹²⁷. Diese Erscheinung ist dabei nicht als „bloßer Schein“¹²⁸ zu verstehen. ‚Er-Scheinung‘ von etwas, aber nicht selbst dieses „Etwas“ (die Idee) ist das Kunstwerk, indem es über sich hinausweist, indem es das selbst nicht Sagbare (oder Darstellbare) zeigt und an-deutet. Das Absolute ist damit der (Wahrheits-)Gehalt, auf den ein Kunstwerk verweist. Der Zweck resp. das „allgemeine Bedürfnis zur Kunst also ist das vernünftige, daß der Mensch die innere und äußere Welt sich zum geistigen Bewußtsein als einen Gegenstand zu erheben hat, in welchem er ein eigenes Selbst wiedererkennt.“¹²⁹ Die Ästhetik wird von Hegel somit als ein Rahmen aufgefasst, der der Kunst die Stellung einräumt, Medium für das Erscheinen (aus der Objektperspektive) – also Erkennen (aus der Subjektperspektive) – von Wahrheit zu sein.¹³⁰ Kunst hat für Hegel

¹²² Ebd., 128; vgl. auch ebd. 100.

¹²³ Ebd., 139.

¹²⁴ Ebd., 20.

¹²⁵ „Denn die Kunstschönheit stellt sich dem *Sinne*, der Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft dar, sie hat ein anderes Gebiet als der Gedanke, und die Auffassung ihrer Tätigkeit und ihrer Produkte erfordert ein anderes Organ als das wissenschaftliche Denken. Ferner ist es gerade die *Freiheit* der Produktion und der Gestaltungen, welche wir in der Kunstschönheit genießen.“ Ebd., 18; vgl. auch ebd., 103.

¹²⁶ Ebd., 82.

¹²⁷ Ebd., 36.

¹²⁸ „Weit entfernt, als bloßer Schein zu sein, ist den Erscheinungen der Kunst der gewöhnlichen Wirklichkeit gegenüber die höhere Realität und das wahrhaftigere Dasein zuzuschreiben.“ Ebd., 22; vgl. auch ebd., 151.

¹²⁹ Ebd., 52.

¹³⁰ Hegel zufolge hatte Kunst ihren Höhepunkt in der Antike: „Die klassische Kunstform nämlich hat das Höchste erreicht, was die Versinnlichung der Kunst zu leisten vermag“, wenn auch mit der Einschränkung der „Beschränktheit der [sinnlich gebundenen] Kunstsphäre“. (Ebd., 111). Inzwischen sind wir, so Hegel seinerzeit, „darüber hinaus, Werke der Kunst göttlich zu verehren und sie anbeten zu können“, denn „der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt.“ (ebd., 24). So „bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes.“ (Ebd., 25) Auf Hegels Bemerkungen zum Ende der Kunst hat auch Danto Bezug genommen: Danto denkt Hegels Aussage über das Ende der Kunst in der Weise weiter, dass er von einer neuen Ära von Kunst spricht, die bevorsteht. Nicht das tatsächliche Ende der Kunst ist gemeint, nur der Verlust metaphysischer Bedeutung. Vgl. auch: Recki, 88f.. Christian Demand liest Hegels Spruch über das Ende der Kunst als Diagnose eines Funktionswandels. Das Ende der Kunst bedeute nicht das wirkliche Ende von Kunst, sondern nur das Ende von Kunst als Darstellungsmedium eines Absoluten. Dieser Funktionswandel wirkt jedoch, indem er der Kunst gestattet, sich der „lebendigen Gegenwärtigkeit“ unserer Erfahrung zuzuwenden, befreiend. Vgl. die Rezension von Seel, Martin: „Noch einmal zurück zu Hegel. Christian Demands

also durchaus Erkenntniswert, jedoch bleibt sie gegenüber der Philosophie (und auch Religion) zweitrangig.¹³¹

Die hier angeführten ästhetischen Grundpositionen, verstanden auf dem Hintergrund der ersten Ansätze von Ästhetik in der Antike, sind freilich in äußerster Knappheit dargestellt, wobei eine umfassendere Darstellung dieser oder auch weiterer wichtiger ästhetischer Positionen an dieser Stelle nicht intendiert ist. Es wird mit dieser Skizze jedoch ein hinreichender philosophischer und thematischer Ausgangspunkt für eine Einführung in die philosophische Ästhetik geboten, da auch viele spätere Ansätze sich auf diese Positionen beziehen oder einzelne Aspekte daraus weiterentwickeln.

2.1.3 Ästhetik als philosophische Disziplin

2.1.3.1 Grundfragen und Gegenstandsbereiche

Die skizzierten Ansätze von Baumgarten, Kant und Hegel werfen wichtigen Grundfragen der Ästhetik auf, die auch in nachfolgenden Konzeptionen aufgegriffen werden und bis heute die Diskussion bestimmen: Ist das Ästhetische etwas Subjektives (im Subjekt Stattfindendes) oder etwas Übersubjektives (im Objekt Verortetes)? Was ist sein Gegenstand? Bezieht es sich auf Gegenstände der Kunst oder ist es kunstunabhängig? In welchem Verhältnis steht Kunst zu Wahrheit? Durch welche Eigenschaft oder Funktion wird etwas als Kunst bestimmt? Ist das Ästhetische eine Eigenschaft eines Gegenstandes oder hängt es von der Einstellung des Rezipienten ab? Muss bei der Bestimmung von Ästhetik und damit deren Gegenstandsbereich nach Merkmalen oder nach Relationen gefragt werden? Kann bei ästhetischem Wahrnehmen oder ästhetischem Erfahren von Erkenntnis gesprochen werden (oder einem Wert *für* Erkenntnis, indem es etwa das Reflexionsvermögen fördert), oder ist es nur eine bestimmte Form des Erlebens? Kann dem Ästhetischen eine (beispielsweise kognitive, imaginative, ethische, gesellschaftliche) Funktion zugesprochen werden? Wie ist ein ästhetisches Erfahren, im Gegensatz zu anderen Formen des Erfahrens, zu charakterisieren?

vehemente Kritik der Kunstkritik“, in: *Zeit online*: <http://www.zeit.de/2004/04/SM-Kunst> (15.01.2004). Die Rezension bezieht sich auf: Demand, Christian: *Die Beschämung der Philister: Wie die Kunst sich der Kritik entledigte*. Springe 2003.

¹³¹ Zur vorgenommenen Nachzeichnung der Geschichte der philosophischen Ästhetik vgl. Majetschak, Stefan: *Ästhetik zur Einführung*. Hamburg 2007; Lüthe, Rudolf: „Ästhetik“, in: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 46-47, sowie Seel: 2000, 15-37.

Diese exemplarischen Fragen deuten den weiten Gegenstandsbereich der Ästhetik an, und ästhetische Fragestellungen finden sich in Bereichen der Ethik, der Erkenntnistheorie, der Sprachphilosophie, der Ontologie und Metaphysik, der Kulturphilosophie und der Anthropologie. Ihr Gegenstandsbereich bezieht zudem neben Formen der Kunst und deren Wahrnehmung¹³² oder Naturgegenständen, die selbst Träger ästhetischer Eigenschaften (wie ‚schön‘ oder ‚schrecklich‘) sind, in einem weiteren Verständnis auch Situationen oder Momente unseres Alltagslebens ein, wenn wir sie in einem Modus der ästhetischen Einstellung erleben.¹³³ ¹³⁴ Aus der Vielseitigkeit hat sich eine Fülle divergierender Theorieansätze entwickelt, was einen einheitlichen Begriff von Ästhetik als Disziplin und überhaupt eine einheitliche Begrifflichkeit erschwert, wie bereits an den Konzeptionen von Baumgarten, Kant und Hegel deutlich wurde. Iser formuliert treffend, dass die Schwierigkeit der Bestimmung von Ästhetik (oder des Ästhetischen) damit zu erklären ist, dass es sich bei ihr um ein (für Iser paradoxes¹³⁵) Phänomen handelt, das sich dem definatorischen Zugriff insbesondere deshalb sperrt, weil sich das Wesen des Ästhetischen selbst schon „wie ein Chamäleon ausnimmt, das immer die Färbung der ihr zuteil gewordenen Definition annimmt.“¹³⁶

¹³² Unterschiedliche Formen künstlerischer Artikulation sprechen offensichtlich unterschiedliche Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen bei uns an. Malerei und Literatur beispielsweise rezipieren wir allem Anschein nach durch unterschiedliche Vermögen, so dass in einen Fall der visuelle Zugang in der Rezeption vorrangiger ist und in einer anderen der sprachliche. Auch diese Unterschiedlichkeit erfordert Differenzierungen.

¹³³ Vgl.: Deines, Stefan; Liptow, Jasper; Seel, Martin: „Kunst und Erfahrung. Eine theoretische Landkarte“, in: Dies. (Hg.): *Kunst und Erfahrung. Beiträge zu einer philosophischen Kontroverse*. Frankfurt/M. 2013, 8.

¹³⁴ Bestimmte ästhetische Fragestellungen werden auch außerhalb der Philosophie in benachbarten geisteswissenschaftlichen Disziplinen in deren jeweiliger Methodik aufgegriffen, wie in der Kunst-, Musik- oder Kulturwissenschaft oder auch der Theologie sowie in empirischen Wissenschaften, z.B. als psychologische oder soziologische Ästhetik. Die Kunstwissenschaft beispielsweise kann nach dem Wert konkreter Kunstwerke wie eines Gemäldes von Gerhard Richter fragen, die Musikwissenschaft könnte untersuchen, warum eine bestimmte Klangfolge (etwa Geigenmelodien in der Filmmusik zu Alfred Hitchcocks *Psycho*) ein ästhetisches Erlebnis (Anspannung, Furcht) beim Zuhörer auslöst, und die soziologische Ästhetik kann sich damit befassen zu erforschen, welche Zusammenhänge zwischen dem Bildungsstand und ästhetischen Vorlieben besteht. Hierbei handelt es sich jedoch um ‚spezielle‘ Ästhetiken. Die begriffsbestimmende philosophische Ästhetik bezeichnet Lütke daher auch als „Meta-Ästhetik“. Vgl. Lütke: 2008 (a), 46; vgl. auch: Reicher, Maria E.: *Einführung in die philosophische Ästhetik*. Darmstadt 2005, 22ff.

¹³⁵ Als paradox bezeichnet er es insofern, als das Ästhetische nicht mit sich selbst identisch ist: Das Ästhetische bringt immer etwas hervor: „ein Urteil, eine Idee, eine Erweiterung der Einbildungskraft oder einen Vorschein kommender Vollendung“. Das, was hervorgebracht wird, ist aber, weil es ein Resultat ist, selbst nicht mehr ästhetisch. Iser: 2003, 186.

¹³⁶ Ebd., 177f. Isters Ansatz zur Bestimmung des Ästhetischen versteht sich als Antwort auf die Komplexität ästhetischer Phänomene und ästhetischer Konzeptionen. Er nennt die eine Konzeption generierenden Merkmale „generative Signaturen“ und bemerkt, dass es unter der Vielzahl der in der Historie der philosophischen Ästhetik vorgebrachten ‚Signaturen‘ allein eine gibt, die sich konsequent in allen Konzepten finden lässt, und das ist die „Spielbewegung“ zwischen den einzelnen Signaturen innerhalb der jeweiligen Konzeption. Das Ästhetische lässt sich niemals auf nur eine ‚Signatur‘ reduzieren, sondern entfaltet sich im Spiel dieser Merkmale. Die Ästhetik bleibt daher also in sich immer, so will Iser sagen, komplex. (ebd., 184) Wie Iser betont, kommt diese Wechelseitigkeit der Ästhetik dadurch zustande, dass die jeweiligen Merkmale jeweils auf die unterschiedlichen Vermögen des Wahrnehmens, Vorstellens, Empfindens, Erkennens und Imaginierens zurückgehen. Ebd., 187.

2.1.3.2 Der Vorwurf an die philosophische Ästhetik

Als Disziplin der Philosophie ist die Ästhetik an die philosophische Methode gebunden, Gegenstände begrifflich greifbar zu machen. Damit ist sie zwei komplementären Vorwürfen ausgesetzt, zum einen von Seiten der Kunst, zum anderen von der Philosophie selbst, die beide jeweils einen Anspruch der Angemessenheit formulieren.

Aus der Perspektive der Kunst wird ihr in ihrer Eigenschaft als begriffsbestimmend vorgehender Disziplin ein Mangel an Verständnis und Kenntnis über das Wesen von Kunst unterstellt, da sie Kunst als etwas an sich Nichtbegriffliches unter Begriffe zu bringen versucht. Dieser Vorwurf liegt mit Blick auf das Selbstverständnis von Kunst (oder vielen Formen von Kunst) nahe und leuchtet ein, da sich Kunst als Mittel des Ausdrucks von etwas versteht, das sich begrifflich nicht artikulieren und vermitteln lässt (durch dieses Selbstverständnis erklärt sich überhaupt die Existenz von Kunst). Er reicht nicht aus, um philosophische Verstehensbemühungen und Ansätze zu begrifflicher Bestimmung einzudämmen, zumal er, konsequent umgesetzt, eine „totale[] Kapitulation des Denkens vor dem Phänomen“¹³⁷ bedeuten müsste. Dennoch benennt der Vorwurf von Seiten der Kunst das Problem der Adäquatheit, wenn etwas im Wesen nicht Begriffliches von der Philosophie in die Form von Begriffen gebracht (und damit seinem ursprünglichen Sinn entfremdet) wird. Es geht von philosophischer Seite somit weiterhin darum, eine adäquate Sprache und geeignete Begriffe zu finden, um Phänomene mit Unbegrifflichkeitsanteilen philosophisch fassbar(er) zu machen.

Aus der Perspektive der Philosophie ergeht an die Ästhetik der Vorwurf einer uneindeutigen und wenig verbindlichen Begriffssprache und einer vergleichsweise schwach entwickelten Systematik. In der Tat besteht das Problem, dass viele Einzelbegriffe unscharf definiert sind. Der Grund liegt, wie bekannt, im Wesen des Ästhetischen selbst: Ästhetische Gehalte als solche sind unbegrifflich, unaussagbar, sie sind nicht-propositional, insofern sie sich auf Vermögen wie Vorstellungen, Wahrnehmungen, Intuitionen und Gefühle (wobei letztere durchaus kognitive Anteile haben) beziehen. Mit Kant gesprochen: Das (ästhetisch)

¹³⁷ Vgl. z.B. Recki, 88. Kutschera benennt in seiner *Einführung in die Ästhetik* ebenfalls die Schwierigkeit der Entwicklung eines Kunstbegriffs für die Ästhetik, der sowohl allgemein als auch gehaltvoll, also nicht-nichts-sagend ist. Auch kann sich der Mangel an fachlicher Kompetenz in den Einzelkünsten in einer oberflächlichen Betrachtungsweise niederschlagen. Demgegenüber bringt er jedoch den Einwand an, dass sich Kunstwerke, wenn sie sich auch nicht begrifflich vollständig erfassen lassen, begrifflicher Analyse dennoch nicht vollständig entziehen und eine gelungene Interpretation eines Kunstwerkes in vielen Fällen ein vertieftes Erschließen des Kunstwerkes zur Folge hat und weitere und andere Sichtweisen ermöglicht. In einem Sinne mit Schildknecht vertritt er zudem die These, dass auch ein „intuitiv-erlebnismäßiges Erfassen“ von Kunstwerken nicht begriffslos sei. Vgl. Kutschera, Franz von: *Ästhetik*. 2., um ein Vorw. erw. Aufl. Berlin/New York 1998, 6ff.

Besondere kann nicht auf den Begriff gebracht werden, muss es jedoch zugleich, wenn es das Prädikat ‚philosophisch‘ tragen möchte.

2.1.3.3 Die Stellung der Ästhetik und ihre Aufgabe

Aus den vorangehend beschriebenen besonderen und durchaus schwierigen Bedingungen der Methodik und Begrifflichkeit der Ästhetik ergibt sich deren im Vergleich zu anderen Disziplinen der akademischen Philosophie eher marginale Stellung. Philosophen wie Nietzsche oder Danto jedoch sehen solche Mechanismen der Herabsetzung der Ästhetik aufgrund des Vorwurfs unklarer Methodik, die letztlich als Bestrebungen der Abgrenzung und des Eliminierens zu verstehen sind, mit großer Skepsis. Mit Nietzsche kann von einer Art Verdrängungsreflex (aus Gründen einer Sorge von Seiten der Philosophie vor ‚Aufweichung‘) gesprochen werden. Danto sieht dies ähnlich, spricht dabei aber auch von einem eigentlich reziproken oder komplementären Verhältnis von Philosophie und Kunst (Ästhetik) (das jedoch, je nach Blickwinkel, unterschiedliche Bewertungen gestattet), das von Seiten der Philosophie jedoch nicht gesehen oder nicht anerkannt wird.¹³⁸ Es lassen sich, abgesehen von solchen geradezu psychologischen Diagnosen, wie sie Danto oder Nietzsche stellen, gute Gründe anführen, die die Stellung der Ästhetik untermauern und die elementare Funktion ästhetischer Fragestellungen für die Philosophie begründen, auch mit Blick auf die am Ende dieser Untersuchung durchzuführende Einordnung: Der theoretischen Philosophie führt die Ästhetik ihre methodischen und begrifflichen Grenzen vor Augen. Die Ästhetik handelt vom Nichtbegrifflichen, sie zeigt und besteht darauf, dass unsere Wirklichkeit und unser Selbst- und Weltverhältnis komplexer und reicher sind, als begrifflich darstellbar ist. Aus der Perspektive der theoretischen Philosophie muss sie daher unverzichtbar sein, weil sie an Stellen,

¹³⁸ Danto setzt seine Deutung der relativen Geringschätzung der Ästhetik durch die Philosophie an folgender Stelle an: Er bezieht sich auf Platon und die Anfänge systematischen Philosophierens. Danto bezeichnet die platonische Metaphysik als ‚begriffliches Gefängnis‘, das nicht zuletzt dazu dient, die Kunst unter Kontrolle zu halten, „so wie das Labyrinth entworfen wurde, um den Minotaurus davon abzuhalten, räubernd auf Kreta herumzuziehen“. Der wesentliche Punkt dieses Gedankens Dantos ist, dass sich die Philosophie maßgeblich in ihrer Abgrenzung *von* der Kunst definiert. So deutet Danto, ähnlich wie Nietzsche, die Entwicklung der Philosophie und ihrer Methoden als eine „geniale Reaktion“ auf die „Kraft“ der Kunst, also eine Reaktion des Eliminierens, Unterdrückens oder zumindest in-die-Schranken-Weisens eines ‚furchtbaren‘ (also fürcht-baren) Einflusses. Die „Form der Philosophie“ sei also „durch die Form entstanden [...], in der sie die Kunst unterdrückt hat, so daß die Kunst und die Philosophie zwei Seiten derselben kulturellen Medaille bilden.“ Der auch hierin enthaltene Gedanke einer umgekehrt kooperativ eingestellten Komplementarität der Erkenntnisformen wurde schon in *Kapitel 1* beschrieben. Danto geht so weit, die Philosophie wieder mit Kunst zu identifizieren, und zwar indem er Philosophie als eine Form von Kunst – als Literatur – bezeichnet. (Danto: 1993, 10f.) Schlaffer formuliert im Kontext von Wahrheit und Dichtung in einem Satz einen ähnlichen Grundgedanken: „Die platonische Verneinung der Poesie [...] hält die Poesie dennoch als das Verneinte präsent.“ Schlaffer, Heinz: *Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis*. Frankfurt/M. 1990, 24.

wo die begriffliche Argumentation und Darstellung an ihre Grenzen stößt, zentrale Aspekte unserer Wirklichkeit zugänglich macht, die nicht unterschlagen werden dürfen.¹³⁹ Für die Ethik bietet die Ästhetik bzw. das ästhetische Erfahren ebenfalls einen eigenständigen Zugang zur Welt und zu uns selbst, indem sie uns Sichtweisen gestattet, die jenseits von Zwecken und dem Ziel des moralisch guten Handelns liegen. Sie bietet uns damit eine Perspektive, die (z.B. Menke, vgl. *Kapitel 5*) mit dem Ausdruck der ‚ästhetischen Freiheit‘ bezeichnet wird. Diese ist eine „der moralischen Bewertung komplementäre Einstellung“, die aber ebenfalls eine „elementare Bewertung[sweise]“ bedeutet.¹⁴⁰ Dieser ethische Aspekt findet sich auch schon bei Kant und freilich bei Nietzsche und wird heute u.a. von Christoph Menke und Martin Seel reflektiert. Dieses ästhetische Erfahren kann sich in der Auseinandersetzung mit Kunst einstellen, dann ist häufig die Rede von einer ‚Autonomie der Kunst‘, die uns die Möglichkeit und den Raum gibt, uns frei von Bezügen auf ethisches Handeln ins Verhältnis zu uns oder zur Welt zu setzen¹⁴¹; es kann sich aber auch in alltäglichen Zusammenhängen einstellen und ist nicht grundsätzlich von Kunst abhängig.¹⁴²

¹³⁹ Vgl. auch Seel, Martin: „Bestimmen und bestimmen lassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46/1998, 351-365. Seel weist darauf hin, dass auch Philosophen wie Frege oder Husserl entscheidende Ansätze aus der ästhetischen Reflexion gewonnen haben. Seel: 2000, 37f.

¹⁴⁰ Recki, 87; vgl. auch Seel: 1996, 11-35.

¹⁴¹ Musil etwa sieht das Verhältnis zwischen Kunst und Handeln anders. Ihm zufolge soll Kunst nicht frei sein von ethischem Handeln, sondern vielmehr hat sie in Bezug darauf eine besondere Funktion, denn Musil zufolge obliegt es exklusiv dem Dichter, neue Möglichkeiten für ethische Lebensführung aufzudecken: Gerade er ist in der Lage und hat die Aufgabe, „immer neue Lösungen, Zusammenhänge, Konstellationen, Variable zu entdecken [...], lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann, in inneren Menschen [zu] *erfinden*“. (Musil, Robert: „Skizze der Erkenntnis des Dichters [1918]“, in: Frisé, Adolf (Hg.): *Gesammelte Werke in neun Bänden. Essays und Reden*. Bd. 8. Reinbek b. Hamburg 1978, 1025-1030, hier: 1029) Damit „beschreibt [Dichtung] keine Realität, sondern schafft eine Idealität“. (Musil, Robert: [Von der Möglichkeit einer Ästhetik] [Ohne Titel – vermutlich vor 1914], in: Frisé, Adolf (Hg.): *Gesammelte Werke in neun Bänden. Essays und Reden*. Bd. 8. Reinbek b. Hamburg 1978, 1327-1330, hier: 1327.) Der Blick für das Mögliche wird in diesem Sinne bei Musil zu einer Form von Erkenntnis. Vgl. auch: Döring, Sabine A.: *Ästhetische Erfahrung als Erkenntnis des Ethischen. Die Kunsttheorie Robert Musils und die analytische Philosophie*. Paderborn 1999, 42.

¹⁴² Eine pragmatische Position zu Ästhetik, die den Fokus auf unser Alltagsleben richtet, vertritt etwa John Dewey. Indem er zunächst Kunstwerke aus ihrem ‚entrückten Sonderstatus‘ (vgl. Dewey, 9ff.) heraus wieder ins Verhältnis zu ihrem Ursprungskontext setzt, nämlich als Ergebnisse bestimmter gesellschaftlicher, sozialer oder sonstiger das menschliche Leben bestimmender Umstände. Aus diesem Verständnis heraus begründet er ein entsprechendes Konzept ästhetischer Erfahrung, das zugleich ein Vorschlag für unseren Umgang mit unserem eigenen Alltagsleben ist. Ein Kunstwerk ist nach Dewey überhaupt erst dann Kunst (‚ästhetisch‘), wenn es in uns bestimmte – ästhetische – Erfahrungen auslöst, die sich in Interaktion zwischen dem Werk und uns selbst entwickeln und uns den Blick auf das jeweilige, sich anschaulich zusammenfügende Ganze öffnen. (Vgl. ebd., 22 und 47ff.) Diese ästhetischen Erfahrungen können aber nicht nur durch und mit Werken der Kunst stattfinden, vielmehr schlägt Dewey vor, diese Fähigkeit des ästhetischen Erfahrens bzw. unser ästhetisches Bewusstsein auf alltägliche Kontexte auszuweiten. Er plädiert für eine „Wiederherstellung der Kontinuität zwischen der ästhetischen Erfahrung und den gewöhnlichen Lebensprozessen“ (ebd., 18), um in der „erhöhten Vitalität“ und der „genußvollen Perception“ (ebd., 28), die sich in der ästhetischen Erfahrung einstellt, der Gefahr entgegenzuwirken, dass unser Bewusstsein in unseren alltäglichen Gewohnheiten abstumpft. Darüber hinaus bewirkt die ästhetische Erfahrung in ihrer Eigenschaft, Ganzheit und Kohärenz herstellen zu können, ein übergeordnetes Erfassen: „In Kunst als Erfahrung sind Wirklichkeit und Möglichkeit und Idealität, das Neue und das Alte, objektives Material und persönliche Antwort, das Individuelle und das Universelle, Oberfläche und Tiefe, Sinn und Bedeutung in einer Erfahrung integriert, in der sie alle von der Bedeutung

Ästhetik handelt von einem Welt- und Selbstverhältnis, das weder auf ethische noch auf theoretische Zugänge zurückgeführt werden kann. Sie ist damit nicht ersetzbar und nicht vollständig in andere Disziplinen integrierbar.¹⁴³

2.2 Ästhetische Erfahrung

2.2.1 Die erfahrungsästhetische Wende

Der Begriff der ‚Erfahrung‘ ist vor allem seit Baumgarten als zentraler Terminus philosophischer Ästhetik geläufig. In der deutschsprachigen Ästhetik hat er seit der Mitte des 20. Jahrhunderts eine erneute Zuwendung erfahren und sich im Zuge der stattfindenden Entwicklungen zu einer zentralen Kategorie der philosophischen Ästhetik entwickelt. Nach und mit Hegel wird Ästhetik zunächst weiterhin als Philosophie der Kunst verstanden. Jedoch verliert der Aspekt der Wahrheit im Kunstwerk im Laufe der Moderne und der Postmoderne zunehmend an Bedeutung, nicht zuletzt – mit Nietzsche gesprochen – einhergehend mit dem ‚Tod Gottes‘, dem Bruch mit der Metaphysik. Die Frage nach der Bestimmung eines Kunstwerks als Kunstwerk muss damit neu beantwortet werden, und an die Stelle einer Bestimmung von Kunst als Wahrheitsträger treten verstärkt Theorien ästhetischer Erfahrung. In der Kritik am bis dato geltenden Werkbegriff, die beispielsweise von Bubner¹⁴⁴ oder Jauß¹⁴⁵

umgestaltet sind, die zu ihnen gehört, wenn sie in der Reflexion isoliert sind. [...] Die Bedeutung der Kunst als Erfahrung ist daher für das Abenteuer des philosophischen Gedankens unvergleichlich.“ Ebd., 436.

¹⁴³ Seel: 2000, 40. Vgl. auch Seels anschließenden Kommentar zur Unabhängigkeit von Ethik und Erkenntnistheorie.

¹⁴⁴ „Aufgabe der Ästhetik ist es also, nicht bloß hinzunehmen, was als Kunst unmittelbar auftritt, oder was als Werk ex post klassifiziert wird, sondern zu begreifen, was in der ästhetischen Erfahrung geschieht“, so setzt Bubner seinen Ansatz zur Neubestimmung der Kunstphilosophie im Sinne einer Erfahrungsästhetik an. Bubner, Rüdiger: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt/M. 1989, 7. Bubner bezieht sich in seiner Analyse des Verhältnisses zwischen Ästhetik und Philosophie zunächst auf den Kunstbegriff Hegels sowie auf die insofern an Hegel anschließenden Ansätze von Heidegger, Gadamer sowie Adorno und Benjamin, als sie sich ebenfalls auf den Wahrheitsbegriff respektive -gehalt von Kunst beziehen. Kunst ist in diesem Verständnis der „Ort der Wahrheit“, ein Medium, das die Philosophie darauf hinweist, dass Wahrheit nicht durch philosophische Reflexion erschließbar ist, sondern in Kunst „erscheint“. (ebd., 11 f.) Damit kommt der Kunst die Aufgabe zu, Antworten auf die eigentlich philosophische Wahrheitsfrage zu geben. Bubner spricht jedoch in Hinblick der Entwicklung des Kunstbegriffs in der Moderne von einer „Krise des Werkbegriffs“. (ebd., 20 u. 30) Der Kunstbegriff erfährt in dieser Epoche eine zunehmende Erweiterung und teils Aufspaltung der Grenzen und um den Gedanken des Werkbegriffs. Damit ist der Wahrheitsaspekt des Kunstwerks fraglich geworden. Die Lösung dieser Krise ist die Konzentration auf die ästhetische Erfahrung. Vgl. ebd., 33f.

¹⁴⁵ Jauß‘ Ansatz zur ästhetischen Erfahrung versteht er im Sinne einer Rezeptionsästhetik in Bezug auf literarische Werke. Das Werk steht darin als „Trias“ da, das auf produktive, rezeptive und kommunikative Weise ‚agiert‘. Jauß zufolge ist die ästhetische Erfahrung als eine „fundierende Praxis“ anzusehen, die diesen drei Werkkomponenten immer schon zugrunde liegt oder voraus geht. (Vgl. Jauß, Hans-Robert: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt/M. 1982, 17ff.) Jauß versteht seinen Ansatz in diesem Sinne als eine

formuliert wird, geht es zunächst also gerade darum, mit dem ästhetischen Erfahrungsbegriff die Ästhetik als Kunsttheorie neu zu begründen und zu konzipieren und die Kunst vom Wahrheitsbegriff, mit dem sie seit Hegel verknüpft war, zu lösen.

Die entscheidende Frage bei den Überlegungen zur Neuausrichtung der Kunsttheorie war, wodurch etwas als ein Kunstwerk zu bestimmen ist. Der Ansatz der ästhetischen Erfahrung gibt darauf die Antwort, dass etwas dann als Kunstwerk identifiziert und bestimmt werden kann, wenn es in uns diese spezielle Art von Erfahrung – die ästhetische Erfahrung – auslöst. Bestimmte (oder vielmehr: zu bestimmende) Erfahrungs- oder Wahrnehmungsweisen werden damit zum Angelpunkt von Ästhetik. Küpper und Menke beschreiben den erkennenden, verstehenden Zugang zu Kunst durch ästhetische Erfahrung auch als Art und Weise, wie uns Kunstwerke ‚gegeben‘ sind.¹⁴⁶ Mit diesem Gedanken wird der ästhetischen Erfahrung eine neue, methodische Prägnanz zugeschrieben: Zum einen wird ihr nun die Funktion der Bestimmung von Kunstwerken zugesprochen. Zum anderen muss mit der Konzentration auf die Erfahrung eine Konsequenz gezogen werden, die sich maßgeblich auf den Gegenstandsbereich von Ästhetik auswirkt: Wenn von Erfahrung als methodischer Kategorie zur Bestimmung von Kunstwerken ausgegangen wird, dann kann sich die Ästhetik nicht mehr nur oder im Wesentlichen auf Kunstwerke oder auf literarische Werke beziehen, sondern sie muss ihren Begriff erweitern auf alle Gegenstände und Bereiche, die für uns ästhetisch erfahrbar sind, wozu auch die Natur¹⁴⁷ oder unser Alltagsleben¹⁴⁸ als Erfahrungsräume gehören, die ästhetisch erschlossen werden können. Damit ist ein veränderter Stellenwert von Ästhetik markiert, der sich unter anderem als ‚Zugangsweise zum eigenen Leben‘¹⁴⁹ versteht und damit auch in Bereiche einer Ethik des guten Lebens hineinreicht. In der philosophieästhetischen Diskussion wird diese Entwicklung der Hinwendung zur Erfahrung als erfahrungstheoretische Wende¹⁵⁰ oder auch, in Anlehnung an den Begriff des ‚linguistic turn‘, als ‚aesthetic turn‘ bezeichnet. In diesem Verständnis ließe sich Ästhetik auch, in Rückwendung auf Baumgarten, als eine ‚Wissenschaft von der ästhetischen Erfahrung‘ bestimmen.

„neue] Historik der Literatur und Kunst, die vom hermeneutischen Vorrang der Rezeption“ ausgeht (ebd., 21) und entwickelt seine Analyse (wie auch Bubner) mit kritischem Bezug auf Adorno und Gadamer.

¹⁴⁶ Küpper, Joachim; Menke, Christoph (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt/M. 2003, Einleitung, 8.

¹⁴⁷ Auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der ästhetischen Erfahrung an Kunst resp. Natur, der jedoch in der Zentrierung auf das Subjekt entsteht, weist Seel hin: „Kunst“, so Seel, „will verstanden werden. Natur ist nicht zu verstehen.“ Seel, Martin: *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt/M. 1991, 272.

¹⁴⁸ Vgl. Schmücker, Reinold: „Ästhetische Erfahrung“, in: Burdorf, Dieter; Fasbender, Christoph; Moenighoff, Burkhard (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*. Begründet von Günter und Irmgard h. 3., völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart/Weimar 2007, 50-51, hier: 50.

¹⁴⁹ Wolf, 112.

¹⁵⁰ Vgl. Schmücker: 2007, 50.

Freilich ist dies nicht die einzige Antwort, die auf die Frage nach der Definition von Kunst gegeben wurde. Einen nennenswerten Ansatz liefert Danto mit dem Kriterium der ‚aboutness‘. Danto setzt zur Unterscheidung zwischen Kunst und Nicht-Kunst mit dem ‚aboutness‘-Kriterium zwar wiederum eine Art eigenschaftsbezogenes Merkmal an: Ein Kunstwerk unterscheidet sich von anderen Gegenständen dadurch, dass es ‚über etwas ist‘, also von etwas handelt. Und nicht nur das, sondern Danto führt aus:

[...] daß sie [die Kunstwerke] zusätzlich zu dem, daß sie über irgend etwas sind, auch darüber sind, wie sie über dieses Etwas sind – daß sie sozusagen Inhalte erster und zweiter Ordnung haben. Sie sind, semantisch gesprochen, komplex, da sie ein subtiles Stück Selbstbezüglichkeit in sich aufnehmen.¹⁵¹

Zudem steht der Gedanke, Kunst über die ästhetische Erfahrung zu bestimmen, die sie im Rezipienten auslöst, nicht auf festem Fundament. Denn zum einen gibt es Werke, die als Kunst gelten, die aber möglicherweise keine ästhetische Erfahrung bewirken, wie etwa Warhols *Brillo Boxes*¹⁵². Zum anderen ist unbestimmt, wie diese ästhetische Erfahrung als solche beschaffen ist. Die Klärung, was eigentlich ästhetische Erfahrung ist, stellt die Ästhetik vor Herausforderungen. Diese entstehen bereits an der Frage, ob es sich bei ästhetischer Erfahrung überhaupt um ein spezifisches und übergreifend zutreffendes Phänomen handelt oder ob von mehreren, sich unterscheidenden Phänomenen ästhetischer Erfahrung zu sprechen ist. Der Konflikt besteht dabei darin, dass ein übergeordneter ästhetischer Erfahrungsbegriff, der so konzipiert wäre, dass er auf alle Einzelfälle zutrifft, zu allgemein und in der Gefahr wäre, nichtssagend zu sein; demgegenüber würde eine Differenzierung in viele spezielle Einzelbegriffe zu einer unendlichen Fülle von immer weiter verfeinerten ästhetischen Erfahrungsbegriffen führen.

Einen Begriff ästhetischer Erfahrung zu konzipieren oder ein Kriterium zur Bestimmung von Kunst zu entwickeln, ist an dieser Stelle nicht das Ziel. Wichtig für das Vorhaben, das in dieser Arbeit durchzuführen ist, ist jedoch, die philosophiehistorische Entwicklung zum Gedanken der ästhetischen Erfahrung nachzuvollziehen. Diese bleibt nicht mehr auf die Gegenstände ästhetischen Wahrnehmens beschränkt, sondern bezeichnet vielmehr die Art und Weise und die Bedingungen, wie wir uns diese Gegenstände wahrnehmend aneignen oder uns auf sie beziehen und sie zum Gegenstand der Betrachtung machen.¹⁵³ Der Gedanke von ästhetischer Erfahrung soll hier aufgegriffen werden, um einen Ansatz zur Analyse der

¹⁵¹ Danto, Arthur C.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. Frankfurt/M. 1991, 227; vgl. auch ebd., 112 u. 135. Vgl. auch Bubner: „In Kunst scheint etwas zu sein, das verstanden werden will und kann [...]“. Bubner, 41.

¹⁵² S. Danto: 1991, 78.

¹⁵³ Vgl. auch: Küpper, Joachim; Menke, Christoph (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt/M. 2003, Einleitung, 7-15, sowie Deines; Liptow; Seel, 7ff.

Metaphorik von Nietzsche in *Kapitel 5* zu formulieren: Die Metaphern sind uns also nicht nur durch das ‚gegeben‘, was sie ‚sind‘, sondern vor allem dadurch, wie wir uns auf sie beziehen und was sie bewirken.

2.2.2 Begriffliche Grundlage

Vor der eingehenderen Auseinandersetzung mit der Frage nach der Bestimmbarkeit *ästhetischer* Erfahrung seien zum einen (an dritter Stelle) der Begriff der Erfahrung, zuvor jedoch, um für spätere Nennungen im Text eine Grundlage zu bieten, die Begriffe ‚Anschauung‘ und ‚Erlebnis‘ vorangestellt, die zum Erfahrungsbegriff Ähnlichkeiten aufweisen und (in zahlreichen Texten über Ästhetik) attributierend verwendet werden oder ihn zuweilen nahezu synonym ersetzen.

2.2.2.1 Anschauung

Am Anschauungs-Begriff fallen beim Blick in Lexika zunächst die Bedeutungsnuancen bei Übersetzungen ins Auge: Im Griechischen wird er sowohl als *θεωρία* als auch als *αἴσθησις* begriffen, im Lateinischen als *visio*, *intuitio*, *evidentia*, *contemplatio*, im Englischen als *conception*, *intuition*. Als Gegenstand philosophischer Betrachtung im Kontext von Erkenntnistheorie wird Anschauung bei Platon und bis ins Mittelalter als ein Akt der Wahrnehmung im Sinne eines sinnlichen Erkennens aufgefasst, durch das ein Subjekt Zugang zu Ideen und metaphysischen Wahrheiten erhält. Die Bestimmung von Anschauung als Begriff ist jedoch bei Kant zu verorten: Die Anschauung wird dabei als passiv-rezeptives Vermögen (im Gegensatz zur aktiv vorgehenden Verstandestätigkeit) bestimmt und ist der Sinnlichkeit als Teil des Erkenntnisvermögens zugeordnet.¹⁵⁴ Dabei wird unterschieden zwischen Anschauung, die sinnlich gegeben ist, und reiner, apriorischer bzw. intellektueller Anschauung. (Die intellektuelle Anschauung wird später von Schelling und Fichte aufgegriffen und als Akt aufgefasst, durch den das Ich sich im Moment seiner eigenen Anschauung selbst hervorbringt.) Der

¹⁵⁴ „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt **Sinnlichkeit**. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich [...] zuletzt auf Anschauungen, [...] auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“ KrV, AA 03: 33, 6-20.

Gedanke einer speziell ästhetischen Anschauung ist ebenfalls auf Kant zurückzuführen: Die Anschauung ist dabei eine Facette der Einbildungskraft, die im Zusammenspiel mit dem zweiten Aspekt der Einbildungskraft, dem „Vermögen der Begriffe des Verstandes oder der Vernunft“¹⁵⁵, unser Erkenntnisvermögen konstituiert und uns zu (ästhetischen) Urteilen befähigt.¹⁵⁶ Die ‚ästhetische Idee‘ wiederum bestimmt Kant als eine Vorstellung der (individuellen, besonderen) Einbildungskraft, der kein (allgemeiner) Begriff adäquat ist.¹⁵⁷ Ist im philosophischen Kontext die Rede von ‚Anschauung‘, ist meist der kantische Begriff gemeint. Ästhetische Anschauung in Schellings idealistischer Konzeption richtet sich auf das Schöne, das sich als Symbolisierung der Idee im Kunstwerk ‚anschaulich‘ konkretisiert. Insofern ist das Kunstwerk bei Schelling zugleich Objekt und Produkt der ästhetischen Anschauung, deren aktivisches Moment die Einbildungskraft ist. Alle „Gedanken über Anschauung setzen auf Erhellung von etwas gnoseologisch, ontologisch oder ethisch Höherwertigem“¹⁵⁸.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ‚Anschauung‘ ein subjektiv vollzogener Vorgang ist, der sich vor allem durch zwei Merkmale auszeichnet: er ist unmittelbar und (das ist das Hauptmerkmal) er erfasst seinen Gegenstand in einem Eindruck von Ganzheit.¹⁵⁹

2.2.2.2 Erlebnis

‚Erlebnis‘ bezeichnet neben seiner alltagssprachlichen Grundbedeutung der Anwesenheit bei einem Geschehen (dem Mit-Erleben einer Situation) ein Ereignis, das eine eindruckliche, nachhaltige und meist emotionale Wirkung auf eine Person hat. Kennzeichnend ist auch hier die Unmittelbarkeit: Ein Erlebnis kann nicht geplant werden, sondern es stellt sich von alleine ein und bietet dem Subjekt aufgrund seiner (relativen) Intensität (im Verhältnis zur

¹⁵⁵ KU, AA 05: 244, 16-17.

¹⁵⁶ „Die subjektive Bedingung aller Urtheile ist das Vermögen zu urtheilen selbst, oder die Urtheilskraft. Diese [...] erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung: nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammensetzung des Mannigfaltigen derselben) und des Verstandes (für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser Zusammensetzung).“ KU, AA 05: 287, 6-12.

¹⁵⁷ „[...] dieses Princip [des Geistes in ästhetischer Bedeutung] sei nichts anders, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. – Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.“ KU, AA 05: 313, 35-314, 8.

¹⁵⁸ Zum Begriff vgl. Naumann-Beyer, Waltraud: „Anschauung“, in: Barck, Karlheinz; Fontius, Martin; Schlenstedt, Dieter; Steinwachs, Burkhard; Wolfzettel, Fridrich (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 1 Absenz-Darstellung. Stuttgart/Weimar 2000, 208-246, hier: 208.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., insbes. S. 208 – 211 und 221-227; Summerell, Orrin F.: „Anschauung“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 29-30; S. 29; Greif, Stefan: „Anschauung“, in: *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Trebeß, Achim (Hg.). Stuttgart/Weimar, 2006, 18.

jeweiligen Grundverfassung des Subjekts) die Möglichkeit und den Anlass, sich daran zu entwickeln. Im Rückgriff auf die psychologische Bestimmung des Erlebnis-Begriffs werden ihm insbesondere folgende Eigenschaften zugesprochen: 1) die Bestimmtheit durch seinen spezifischen Inhalt; 2) die Unmittelbarkeit des Erlebens, die nicht propositional aussagbar oder vermittelbar ist; 3) die Bindung an die subjektive Perspektive (ein Erlebnis kann nur ‚selbst‘ erlebt werden) sowie die Bedeutsamkeit des einzelnen Erlebnisses für das Subjekt in Hinblick auf das Ganze seines Lebensvollzugs und -zusammenhangs. Erlebnisse sind, im Gegensatz zu Erfahrungen, die im Prinzip weitergegeben werden können, klar subjektbezogen.

Als philosophischer Begriff taucht ‚Erlebnis‘ erst Mitte des 19. Jahrhunderts auf, was darauf zurückzuführen ist, dass das Aufkommen des Substantivs zum Verb ‚erleben‘ erst in diese Periode fällt. Er-leben bedeutet so zunächst, im Zustand des Lebens des jeweiligen Gehalts eines Geschehens teilhaftig zu werden. In Rückgang auf diesen Wortsinn liefert das *Historische Wörterbuch der Philosophie* eine Definition für eine allgemeine Bestimmung:

„[...] das Wort [Erlebnis][trägt] den Ton der Unmittelbarkeit, mit der etwas Wirkliches erfaßt wird, die keiner fremden Beglaubigung bedarf und aller vermittelnden Deutung vorausgeht. Das Erlebte ist stets das Selbsterlebte, dessen Gehalt sich keiner Konstruktion verdankt. Zugleich bezeichnet die Form ‚das Erlebte‘ solches, was im Fluß des unmittelbaren Erlebens als der aus ihm ermittelte Ertrag Dauer und Bedeutsamkeit für das Ganze eines Lebenszusammenhangs gewonnen hat. [...] Im E[rlernen] ist der Erlebende aus dem Trivialzusammenhang seines ‚sonstigen‘ Lebens herausgehoben und zugleich bedeutsam auf das Ganze seines Daseins“ bezogen.“¹⁶⁰

Anz weist sowohl auf die Abgrenzung zum Erfahrungsbegriff hin, die in der Unmittelbarkeit der Präsenz des Erlebnisses, seiner Plötzlichkeitsqualität, zutage tritt, als auch auf den Unterschied zu einem Gedanken oder einer Idee, der in der hohen Affektivität und Emotionalität von Erlebnissen liegt.¹⁶¹ Kutschera bestimmt das Erlebnis maßgeblich über die Emotion und in Abgrenzung zu Beobachtungen, die eine gewisse emotionale Distanz oder ‚Unbetroffenheit‘ erfordern. Beobachtungen finden aus einer Haltung der Distanz heraus statt und haben üblicherweise ein inhaltliches, aussagbares Ergebnis, ein propositionales und möglichst objektives (emotional nicht beeinflusstes, neutrales) Resultat, für das die emotionale Beteiligung an der beobachteten Situation nicht nur nicht hilfreich wäre, sondern vielmehr die Klarheit der Beobachtung beeinträchtigen würde. Im Gegenzug wäre das Erlebnis ohne die beteiligten Emotionen kein Erlebnis, vielmehr prägen die Emotionen wesentlich seinen

¹⁶⁰ Cramer, Konrad: „Erleben, Erlebnis“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Völlig neu bearb. Ausgabe des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe‘ von Rudolph Eisler. Bd. 2: D-F. Darmstadt 1972, 703-711, hier: 703.

¹⁶¹ Vgl. Anz, Thomas: „Erlebnis“, in: Trebeß, Achim (Hg.): *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Stuttgart/Weimar 2006, 97-99.

Gehalt. Von einem ergebnisartigen Gehalt muss bei Erlebnissen demgegenüber nicht zwingend ausgegangen werden.¹⁶²

In Hinblick auf diese Emotions-Komponente entwickelte sich der Erlebnis-Begriff im 19. und 20. Jahrhundert zu einem Grundbegriff der Philosophie und auch der Psychologie, nicht zuletzt, um als Gegenentwurf zu einerseits philosophischen Wahrheitskonzepten mit Absolutheitsanspruch und andererseits zu naturwissenschaftlichen Theorien einen erweiterten Erkenntnis- und Wirklichkeitsbegriff einzuführen. Dieser sollte auch Fähigkeiten wie Einfühlung (Empathie), Intuitionen oder Empfindungen als erkenntnisfundierende Vermögen etablieren.^{163 164}

2.2.2.3 Erfahrung

Der Begriff der Erfahrung ist, schon ohne das Attribut ‚ästhetisch‘, philosophisch zwar zentral, jedoch keineswegs eindeutig geklärt. Gadamer bemerkt dazu in *Wahrheit und Methode*: „Der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen.“¹⁶⁵ Dieser Mangel an Klarheit ist, so Gadamer, allein schon auf das „ungeklärte[] Schwanken zwischen dem ‚lebensphilosophischen‘ und dem wissenschaftstheoretischen Motiv“¹⁶⁶ zurückzuführen. Wird Erfahrung zunächst in einem alltagsprachlichen und alltagspraktischen Sinne verstanden, so wie er von Aristoteles begründet wurde, ist damit eine Art bestehendes Vorverständnis gemeint, ein bereits erworbenes (und damit erwerbbares), anwendbares Sichauskennen, ein nichtpropositionales Wissens- oder Erfahren-Seins darin, wie etwas zu tun oder mit etwas umzugehen ist. Erfahrung bedeutet auch eine erworbene Fähigkeit zur angemessenen Einschätzung von Situationen, Sachverhalten oder auch unserer eigenen Reaktionen auf Situationen. Außerdem bezeichnen wir mit damit den Vorgang, in dem wir bewusst etwas erfahren (hier kann sich eine Schnittmenge mit dem emotionscharakterisierten ‚Erleben‘ finden) oder uns etwas widerfährt.

¹⁶² Vgl. Kutschera, 13-18.

¹⁶³ Theodor Lipps hat in seiner *Ästhetik* eine Theorie der Empathie entwickelt: [...] „das Verständnis der Sprache ist nicht Vorstellen, Wissen, Glauben. Es ist [...] in keiner Weise ein intellektueller Akt sondern es ist – Einfühlung.“ Einfühlung bestimmt er als „das unmittelbare Erleben eines inneren Verhaltens oder Tuns in einem Objektiven, mir von außen Gegebenen. Es ist Objektivierung meiner selbst.“ Lipps, Theodor: *Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg/Leipzig 1903, 486. Das Intellektuelle ist Lipps' Gedanken nach eine Folge der Einfühlung.

¹⁶⁴ Zum philosophischen Begriff des Erlebnisses vgl. Brinkmeier, Birger: „Erlebnis“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. Stuttgart/Weimar, 158f.

¹⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 5. durchges. und erw. Aufl. Tübingen 1986(b), 352.

¹⁶⁶ Ebd.. Gadamers Kritik richtet sich an die erkenntnistheoretischen ‚Schematisierungen‘, die auf den Gehalt den Gehalt von Erfahrung jedoch reduzierend wirken.

Über diese alltagsgängigen Auffassungen hinaus weist der Begriff philosophiegeschichtlich jedoch eine Reihe divergierender Deutungen und Bestimmungen auf.¹⁶⁷ Deines, Liptow und Seel fassen den Erfahrungsbegriff bereits in Hinblick auf ästhetische Erfahrungskonzeptionen in der Dreigliederung als phänomenologische, epistemische und existentielle Erfahrung. Die beiden ersteren sind Begriffe aus der analytischen Ästhetik, die beide Wahrnehmung zur Grundlage haben. Der phänomenologische Erfahrungsbegriff bezieht sich auf bewusst erfahrene Zustände unserer subjektiven Wahrnehmung. Unter diesen Begriff fallen etwa Empfindungen körperlicher oder seelischer Art, Stimmungen, die Erinnerung an den Geschmack oder den Klang von etwas, die bildhaften Vorstellungen, die in uns erweckt werden, wenn wir ein Gedicht oder einen Roman lesen oder die Wahrnehmung der zwischenmenschlichen Atmosphäre in einer Situation, in der wir uns befinden. Diese Zustände sind zwar gewissermaßen als Erfahrungen eines im weiteren Sinne als ‚sinnlich‘ zu bezeichnenden Bewusstseins anzusehen. Jedoch sind sie als phänomenale Erfahrungen für eine Begründung von ästhetischer Erkenntnis weniger geeignet. Sie ließen sich vielmehr als ‚Empfindungserfahrungen‘ beschreiben, die jedoch zu unspezifisch sind, um sich als Erkenntnis bestimmen zu lassen.¹⁶⁸

Der epistemische Erfahrungsbegriff bezieht sich auf durch Erfahrung erschlossene, dabei aber propositional erkenn- und benennbare Aspekte des Wissens, die, wie im ersten Kapitel beschrieben, in *dass*-Sätzen ausgedrückt werden können. Hierzu gehört etwa die erlebte Erfahrung, dass Schnee sich kalt anfühlt. Das bestimmende Merkmal solcher

¹⁶⁷ Vgl. Precht, Peter: „Erfahrung“, in: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 146-147; „Erfahrung“, in: *Philosophie-Lexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Hügli, Anton; Lübcke, Poul (Hg.). 4. Aufl., vollständig überarb. und erw. Neuausgabe Reinbek bei Hamburg 2001, 179-181; vgl. Kambartel, F.: „Erfahrung“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2: D-F. Basel/Stuttgart 1972, 609-617; vgl. auch: Fuchs, Thomas: „Was ist Erfahrung?“, in: Hauskeller, Michael (Hg.): *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Zug 2003, 69-87.

¹⁶⁸ Zur Erläuterung des phänomenologischen Erfahrungsbegriffs sei als ein klassischer Text in der Auseinandersetzung mit phänomenalen Bewusstseinszuständen (in Hinblick auf das Leib-Seele-Problem) und Kritik an (natur-)wissenschaftlichen Bemühungen um einen reduktionistischen, objektivierbaren Begriff von Erfahrung Nagels Essay „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ angeführt. Bewusste Erfahrung beschreibt Nagel so, „daß es irgendwie ist“, in diesem oder jenen Zustand bzw. dieser oder jener Organismus zu sein. Von einem bewussten mentalen Zustand kann jedoch nur dann die Rede sein, wenn dieses ‚irgendwie sein‘ für den Organismus ‚irgendwie ist‘. Dieses ‚irgendwie-für-den-Organismus-Sein‘ bezeichnet Nagel als den ‚subjektiven Charakter von Erfahrung‘. Das Fledermaus-Beispiel ist deshalb als Anschauungsexempel geeignet, weil es uns als Menschen besonders schwer fällt, uns in die Wahrnehmung einer Fledermaus - also in deren subjektive Perspektive - hineinzuversetzen: So genau man die Funktionsweise des Fledermaus-Organismus auch beschreibe und so sehr wir uns unseres vorstellenden Vermögens bedienen, um uns selbst als Fledermaus zu denken, würden wir doch nie dorthin kommen, zu erfahren, ‚wie es ist‘, im Zustand des Fledermaus-Seins zu sein. An dieser Stelle stoßen Sprache und Vorstellungsvermögen an die Grenzen ihrer Möglichkeiten. Die Grenzen des Beschreibbaren sagen indessen nichts über das Sein der Dinge aus. Vielmehr kann es durchaus Dinge *geben*, die sich außerhalb der Struktur unseres sprachlichen resp. gedanklichen Begriffsvermögens befinden. Der hier wesentliche Punkt an Nagels Gedanken ist, dass Erlebnisse oder Bewusstseinszustände nicht auf einen objektiven Grad reduzierbar sind. Vgl. Nagel, Thomas: „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“, in: Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts. 1981, 261-275.

epistemischen Erfahrungen ist, dass wir ihren Gehalt nicht schlussfolgernd, sondern spontan gewinnen. Den Gehalt als solchen können wir jedoch, auch wenn er zunächst auf unserer eigenen, subjektiv erlebten Erfahrung basiert, an andere Personen vermitteln.

Der existentielle Erfahrungsbegriff, der zunächst auf Nietzsche und Kierkegaard zurückzuführen ist und später von Heidegger, Jaspers, Sartre und Camus ausgebildet wird, kommt später insbesondere in deutschsprachigen Konzeptionen von Ästhetik vor, er wird aber beispielsweise auch von Dewey behandelt. Er bildet einen Gegenpol zum epistemischen Erfahrungsbegriff: Wo dieser in der Erkenntnis von benennbaren und oft zweckhaften Tatsachen besteht, jedoch zugleich in der Ausrichtung auf propositional erkennbare Aspekte eine, so die hier vertretene Ansicht, Reduktion des Erfahrungsvorgangs vornimmt, versucht der existentielle Erfahrungsbegriff, Erlebnisse in ihrer Bedeutsamkeit zu fassen, also die Existenzialität, die Erfahrungen für unser Leben haben, einzuschließen. Entworfen wird ein solcher Begriff etwa von Gadamer. Momente der Erfahrung sind nach Gadamer Akte, in denen wir neue und für uns persönlich wahre Überzeugungen gewinnen.¹⁶⁹ Erfahrung wird dabei im Kontext eines bestehenden Verstehenshorizontes verortet, so dass eine Erfahrung nicht einfach als unabhängiges Ereignis gesehen wird, sondern wir im Erfahren zugleich immer schon auf unsere jeweiligen Bedingungen verwiesen sind, unter denen wir überhaupt eine Erfahrung machen.¹⁷⁰ Gadamers Auffassung ist eine Weise, den Erfahrungsbegriff existentiell zu verstehen, es ist jedoch nicht die einzige: Es geht nicht immer um explizite, neue Überzeugungen (die im Übrigen propositional wären), sondern Augenblicke existentieller Erfahrung sind Momente, die uns einen speziellen Zugang zu unserer eigenen Existenz geben, die erhellend auf unseren Blick auf das Ganze unseres Lebens wirken oder die sich als neue, wenn auch nichtbegriffliche, Teilaspekte in unsere bisherigen Sichtweisen einfügen und die sogar wesentliche Änderungen im Verhalten oder in der Lebensgestaltung nach sich ziehen können. Was uns in der existentiellen Erfahrung zugänglich wird und was wir in ihr gewinnen, ist zunächst eine spezielle, zweckfreie Einstellung oder auch eine besondere anschauende Sichtweise auf einen komplexen Gegenstand, wie es unser eigenes Leben ist. Existentielle Erfahrung hat damit, so Pieper, den Charakter und die Funktion einer ‚Daseinserhellung‘. Sie ist, so fasst sie diesen Grundgedanken zusammen, „reflektierte Praxis des Einzelnen“, wobei es um die „Einbettung dieser Erfahrung in ein Seinsgeschehen“ geht, „das den menschlichen Seinsvollzug wesentlich mitbestimmt.“¹⁷¹

¹⁶⁹ Gadamer: 1986(b), 359.

¹⁷⁰ Zur Skizze des Erfahrungsbegriffs vgl.: Deines; Liptow; Seel, 11ff.

¹⁷¹ Pieper, Annemarie: „Erfahrung in der Existenzphilosophie“, in: Freudiger, Jürg; Graeser, Andreas; Petrus, Klaus (Hg.): *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München 1996, 153-177, hier: 175f.. Pieper weist zudem darauf hin, dass es zwar möglich ist, einen systematischen existentiellen Erfahrungsbegriff

Der Erfahrungsbegriff ist, wie deutlich wird, schon aufgrund seines Subjektivitätscharakters nicht gänzlich vom Erlebnisbegriff trennbar. Unterscheidendes Merkmal ist hier jedoch das Existentialitätsmoment. Die ästhetische Erfahrung, wie sie in dieser Arbeit entwickelt wird, ist im Rahmen eines existentiellen Erfahrungsbegriffs anzusiedeln.

2.2.3 Aspekte ästhetischer Erfahrung

Eine Bestimmung *ästhetischer* Erfahrung sieht sich, wie betont wurde, vor Herausforderungen gestellt. Dies ergibt sich schon aus dem Umstand, dass beide Teile des Kompositums – der Begriff der Erfahrung und der Begriff des Ästhetischen – nicht einheitlich bestimmt sind. Dies wurde bereits im Eingang dieses Kapitels an den Ansätzen von Baumgarten, Kant und Hegel erkennbar, die allein drei unterschiedliche Begriffe des Ästhetischen vorstellen: das Ästhetische als eine Weise des sinnlichen Erkennens, als ein interesseloses Wohlgefallen und als ein durch Kunstwerke vermittelter Zugang zum Wahren. Die Ansätze bzw. Definitionen, die zu ästhetischer Erfahrung ausgearbeitet wurden (und weiterhin werden), weisen daher erhebliche Divergenzen untereinander auf. Die in Folge des ‚aesthetic turn‘ gestellte Frage, ob ein spezifisches Phänomen ästhetischer Erfahrung bestimmt werden kann, das zugleich als einheitlich und umfassend gelten kann, ist deshalb kaum zu beantworten, weil schon die Gegenstände schwer unter in der Zahl begrenzte Kategorien zu fassen sind. Der entscheidende Punkt bei der Verschiedenheit der (Kunst-)Kategorien ist, dass sie jeweils verschiedene Vermögen (in unterschiedlich starker Weise) ansprechen, etwa emotionale, kognitive, sensitive oder imaginierende. Es ist daher naheliegend, anzunehmen, dass sich Arten ästhetischen Erfahrens unterscheiden. Ob man einen übergeordneten Begriff ästhetischer Erfahrung ansetzt, auch wenn dieser aufgrund seiner Allgemeinheit abstrakt wäre, oder ob ein Pluralismus, der verschiedene Begriffe ästhetischer Erfahrung unterscheidet, die gelungenerer Wahl ist, ist damit weiterhin nicht entschieden. Zudem ist es offenbar schwierig, präzise Kriterien zu finden, die ästhetische Erfahrung von anderen Formen von Erfahrung unterscheiden.¹⁷² Als zugrundeliegende Bestimmung ästhetischer Erfahrung wird im Rahmen dieser Untersuchung zum Einen vorangestellt, dass sie existenziell ist und zum anderen, dass sie

zu konzipieren, ein solcher jedoch von der Existenzphilosophie selbst nicht ausgebildet wurde. Als Begründung wird der ‚Nichtpropositionalitätscharakter‘ von existentiellen Erfahrungen genannt, der sich begrifflicher Beschreibung ebendarum entzieht.

¹⁷² In diesem Sinne vorsichtig äußert sich auch Goodman in Hinblick auf die allgemeine Schwierigkeit, verbindliche und handhabbare Kriterien zu finden, die ästhetische Erfahrung klar von nichtästhetischer trennen. Die in diesem Sinne von Goodman vorgeschlagenen ‚Symptome des Ästhetischen‘ sind ‚syntaktische Dichte‘, ‚semantische Dichte‘ und ‚syntaktische Völle‘. Vgl. Goodman, Nelson: *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*. Mit einem Nachwort von Jürgen Schläeager. Frankfurt/M. 1973, 253ff.

eine komplexe Struktur hat. Dass sie komplex ist, meint einerseits, dass es kein bestimmtes Merkmal (präzises Kriterium) gibt, anhand dessen eine Erfahrung als ästhetisch ausgewiesen werden kann und das zudem hinreichend ist, die ästhetische Erfahrung als ästhetische Erfahrung angemessen zu beschreiben; zum anderen meint es, dass die Gewichtung möglicher Merkmale nicht bei jedem Gegenstand gleich ausfällt, sondern jeweils unterschiedliche Anteile ausgeprägt werden.¹⁷³

Im Folgenden werden Aspekte vorgestellt, die als Indikatoren ästhetischer Erfahrung zu verstehen sind, die später in *Kapitel 5* zur Analyse der Metaphorik bei Nietzsche herangezogen werden sollen. Diese Aspekte sind Unfasslichkeit, Kontext, Vorstellung und Präsenz.

2.2.3.1 Unfasslichkeit (Unaussagbarkeit)

Der Begriff ‚Unfasslichkeit‘ wirkt, wenn er zur Bezeichnung eines Merkmals angesetzt wird, philosophisch geradezu anstößig. Freilich ist es genau derjenige Aspekt ästhetischer Erfahrung, der aufgrund seiner nicht gelingenden und nicht möglichen Propositionalisierung die erörterten Schwierigkeiten seiner paradoxen Bestimmung (Fassung) verursacht (hier gilt weiterhin, dass wir neue Begriffe sehen und finden müssen). Zugleich handelt es sich dabei offenbar um ein nicht nur irreduzibles, sondern auch zentrales Merkmal, das in der Auffassung gründet, dass wir als Menschen über die Qualität (die Möglichkeit und Freiheit) einer inneren ‚Unermesslichkeit‘ verfügen¹⁷⁴. Diese muss sich schon deshalb gegen begriffliche Begrenzung und Berechenbarkeit sperren, weil sie durch menschlich-individuelle, auf unzähligen Faktoren basierende Entwicklung und Dynamik gekennzeichnet ist. (Hierauf wäre ggf. mit dem Argument aus Kapitel 1.2.2.2 der prinzipiell möglichen Benennbarkeit von Farbnuancen zu entgegnen, das ich jedoch ablehne.) Ein adäquater Begriff müsste die Dynamik abbilden, die jedoch aufgrund quasi unendlicher Kombinationsmöglichkeiten unendlich komplex ist und zudem Unregelmäßigkeiten integrieren müsste. Sie sperrt sich aber auch gegen Begrifflichkeit aufgrund ihres am Wesen des Menschen orientierten Selbstverständnisses, das von einer Nichtbegreifbarkeit (selbst in Kenntnis aller benennbarer Faktoren) des Menschen ausgeht.

¹⁷³ Vgl. Deines mit Bezug auf Beardsley: Deines, Stefan: „Kunstphilosophie und Kunsterfahrung. Eine pluralistische Perspektive“, in: Deines, Stefan; Liptow, Jasper; Seel, Martin (Hg.): *Kunst und Erfahrung*. Berlin 2013, 218-249, hier: 223.

¹⁷⁴ „Die Unermesslichkeit ist in uns. Sie ist mit einer Art Ausweitung des Seins verbunden [...]“, beschreibt Bachelard dieses ‚Innere‘. Bachelard, Gaston: *Poetik des Raumes*. Frankfurt/M. 2003, 187. Bachelard bezieht sich zudem auf Baudelaire, der die Unermesslichkeit als eine Eroberung der Innerlichkeit versteht. Ebd., 197.

In ästhetischer Erfahrung bleibt also ein Überschuss immer propositional unbestimmbar, er kann allenfalls in ästhetischer Anschauung erfasst werden, und eben das macht die Bestimmung so schwierig und lässt Beschreibungsversuche leicht unbeholfen oder unvollständig wirken. „Was im schöpferischen Augenblick“ – hiermit wird schon ein weiterer Aspekt ästhetischer Erfahrung genannt – „blitzartig aufscheint, entzieht sich jedem analytischen Diskurs“, beschreibt Hillebrand die Grenze zwischen Fasslichem (Aussagbarem, Begrifflichem) und Unfasslichem (Nichtaussagbarem, Nichtbegrifflichem).¹⁷⁵ Diese unter dem Gesichtspunkt philosophischer Methodik so problematische Unfasslichkeit wird in ästhetischen Kontexten, anders als in allgemein wissenschaftlichen, jedoch positiv gewertet, und bei näherer Betrachtung lässt der Unfasslichkeits-Aspekt eine nicht nur reizvolle, sondern auch methodisch wichtige Perspektive gegenüber dem Fasslichen (dem Begriff, der Bestimmung) erkennen, die dem Status des Fasslichen ein (dieses wiederum konturierend und in seiner Absolutheit auf seine Begrenzung zurückführendes) Korrelat gegenüberstellt.¹⁷⁶ So wie, um ein Beispiel Seels anzuführen, ein Maler mit seiner Wahl der Darstellung des Gemalten (Stil, Farbgebung, Ausschnitt etc.) eine Auswahl trifft, die den Gegenstand in einer, also immer in *nur einer* Weise zeigt, so ist auch jede begriffliche Bestimmung von etwas eine Auswahl, eine Beschränkung auf einige, nie aber alle Eigenschaften der Sache oder der Perspektiven auf sie.¹⁷⁷ Damit ist jede Bestimmung, wie Seel mit Rückbezug auf Valéry sagt, eine ‚Unterbestimmung‘. Würden wir, so der wesentliche Punkt dieses Gedankens, ausschließlich in Begriffen denken (was wir allerdings nicht tun), wäre unsere Lebenswelt und Wirklichkeit unterbestimmt. Es gibt also kein (unsere Lebenswelt betreffendes) Objekt, das gänzlich bestimmbar ist oder begrifflich fassbar gemacht werden kann. Wir brauchen somit das Ästhetische, in (paradox-)inhaltlicher sowie in methodischer Hinsicht, das den Einschluss von Unfasslichkeit und Unbegrifflichkeit gestattet, wenn wir uns in ein adäquates Verhältnis zu unserer eigenen Wirklichkeit setzen wollen, denn der Bereich des Unfasslichen bietet das Feld,

¹⁷⁵ Hillebrand, Bruno: *Ästhetik des Augenblicks. Der Dichter als Überwinder der Zeit – von Goethe bis heute*. Göttingen 1999, 73.

¹⁷⁶ Blumenberg, dessen Gedanke an dieser Stelle nochmals einen erhellenden Blickwinkel auf den Begriff wirft, spricht vom nichtbegrifflichen Anteil im Begriff: Ein Begriff muss zwar, so Blumenberg, deutlich sein. Zugleich aber muss er einen gewissen, ‚genügenden‘ Anteil an Unbestimmtheit besitzen, um überhaupt zur Beschreibung von Erfahrung dienlich zu sein. Damit man ihn überhaupt zur Beschreibung des Konkreten verwenden kann, benötigt also auch der Begriff also einen ‚Spielraum‘ (der ihm die Anwendung gestattet). Unbegrifflichkeit ist also (in der Regel unbewusster) Teil selbst der Begrifflichkeit. Blumenberg, Hans: *Theorie der Unbegrifflichkeit* (Unb.). 2. Aufl. Frankfurt/M. 2007, 11f.. „Der Erfolg des Begriffs“, so Blumenbergs Zuspitzung, „ist zugleich die Umkehrung seiner Funktion [...]“. Schon theoretisch leistet der Begriff schließlich nichts anderes, als die Verfügbarkeit des Gegenstandes potentiell bereitzuhalten, abrufbar zu machen.“ (Ebd., 27f.) Der Begriff (also der tatsächlich unmissverständliche Begriff) ist somit gerade „nicht das Selbstverständliche“. Ebd., 32.

¹⁷⁷ Wie eine solche Bestimmung ausfällt, ist in der Regel von praktischen oder theoretischen Interessen geleitet, denn sie dient einem Zweck, - einer Klärung oder Anwendung. Vgl. Seel: 2000, 92. Da sie zweckorientiert ist, ist eine Bestimmung also nicht-ästhetisch.

in dem bestimmte Möglichkeiten des Wahrnehmens und Erkennens einen Entfaltungs- und Spielraum vorfinden.¹⁷⁸ Im Gegensatz zur ‚Unterbestimmtheit‘ des Begriffs verfügt die ästhetische Erfahrung über eine (selbst unfassliche, allenfalls anschaulich erfassbare) ‚Überbestimmtheit‘:

Man könnte hier paradox von einer *Überbestimmtheit* des in seiner unreduzierten phänomenalen Präsenz aufgefassten Gegenstands sprechen. Das Spiel von Erscheinungen macht eine kognitive Verfügung unmöglich – nicht allein wegen der Vielzahl von Aspekten, die an ihm unterschieden werden, und Interessen, die auf ihn gerichtet werden können, sondern wegen der Gleichzeitigkeit und Augenblicklichkeit von Facetten und Nuancen, in der er hier zur Beachtung kommt. All dies macht die *Besonderheit* seiner individuellen Erscheinung aus.¹⁷⁹

Unfasslichkeit oder Unbestimmbarkeit können in diesem Sinne (je nach Blickwinkel als Seitenmerkmal des Begriffs oder als ‚konstitutives‘ Merkmal des Phänomens selbst) als Unter- oder Überbestimmtheit erscheinen. Herder bezeichnet auf dem Hintergrund von Baumgarten das „Unfaßliche“ gar als eigenständiges ästhetisches Phänomen.^{180 181} Mit diesem Gedanken ist nochmals der Blick auf die Überlegung zu richten, die im Eingangskapitel dieser Untersuchung mit einem Zitat von Wittgenstein (über das, was nicht in Sätzen ausdrückbar ist und das dabei zugleich das Hauptproblem der Philosophie sei) angesetzt wurde, dass das Unfassliche das Kernmoment der ästhetischen Erfahrung ausmacht, insofern es einerseits (theoretisch) methodisch einen Raum bietet, indem das Mögliche ‚virtuell‘ verortet ist und andererseits (konkret) inhaltlich einen Raum füllt,¹⁸² denn: „Einem Objekt poetischen [das kann heißen: unbestimmten oder unfasslichen, Anm. der Verfasserin] Raum schenken, heißt ihm mehr Raum schenken, als er objektiv besitzen kann, oder besser gesagt, heißt der Ausweitung seines inneren Raums folgen.“¹⁸³

In Vorausschau auf die Frage nach dem Verhältnis von ästhetischer Erfahrung zu Sprache wird in der Beschreibung dieses Merkmal bereits deutlich, dass, wenn Unfassliches

¹⁷⁸ Ebd., 92 ff. Seel entwickelt seine Ausführungen in Anlehnung an Paul Valéry's Konzeption der Unterbestimmtheit. Vgl. ebd., 28ff.

¹⁷⁹ Seel: 2000, 93.

¹⁸⁰ Über diesen Gedanken von Herder vgl. Fromm, Waldemar: *An den Grenzen der Sprache. Über das Sagbare und das Unsagbare in Literatur und Ästhetik der Aufklärung, der Romantik und der Moderne*. Freiburg i.Br. / Berlin 2006, 16; vgl. auch 211-222. Der Gedanke wird weitergeführt in Konzepten für die Darstellung des Undarstellbaren in der Literatur der Jahrhundertwende.

¹⁸¹ In der Unbestimmtheit liegt zudem aus Sicht Adornos eine wichtige Aufgabe von Kunst: „Der Zweck des Kunstwerks ist die Bestimmtheit [i.S.v. Darstellbarkeit] des Unbestimmten“ Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 7. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt/M. 2003, 188. Adorno spricht im Sinne des Unfasslichen von einem „Rätselcharakter“ von Kunst, der sich auch nicht auflöst oder verflüchtigt, wenn wir glauben, etwas vom Kunstwerk verstanden zu haben. Dieser Rätselcharakter „überlebt die Interpretation“. Ebd., 189.

¹⁸² Bachelard stellt in dem Zusammenhang den Wertaspekt ästhetischer Erfahrung gerade anhand dieser Unfasslichkeit heraus: „So paradox es scheinen mag, oft ist es diese *innere Unermeßlichkeit*, die gewissen Ausdrücken für die äußere, unseren Augen gebotene Welt erst ihren eigentlichen Wert gibt.“ Bachelard, 187.

¹⁸³ Ebd., 202.

oder Unbestimmbares sprachlich fassbar gemacht werden soll, dies nicht durch Beschreibung oder Bezeichnung erfolgen kann, denn, mit Worten Heideggers, es „bedarf [...] des rechten Begriffes von der Sprache. [...] Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich [...] Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte [...]“¹⁸⁴. Das sprachliche Medium des Unfasslichen selbst kann schon methodisch nicht der Begriff sein, sondern andere Formen des Sprechens müssen hier eingesetzt werden, die nur in indirekten Formen der Darstellung liegen können. Ebenso wie das Unfassliche sind insbesondere metaphorische Formen des Sprechens durch Offenheit und Komplexität gekennzeichnet und verfügen daher über eine Eignungsqualität, um das Unfassliche zwar nicht zu bestimmen, es aber zu umschreiben, anzudeuten oder auf ihre spezielle Weise anzuregen, indem sie unsere vorstellenden und imaginativen Vermögen herausfordern.¹⁸⁵

2.2.3.2 Kontext

Der Kontext spielt im Zusammenhang mit ästhetischer Erfahrung in verschiedener Hinsicht eine Rolle: als Bedingung, als Funktion und als Resultat. Als Bedingung meint er zum einen den (unendlich komplexen und nicht aussagbaren) Bezugsrahmen, wie er uns im aktuellen Moment der Erfahrung gegeben ist,¹⁸⁶ wie in *Kapitel 2.2.2.3* auch die allgemeine Erfahrung durch ihre Verortung innerhalb des bestehenden Verstehenshorizontes beschrieben wurde. Der Kontext meint somit die situative Bedingung für die ästhetische Erfahrung. Der Kontext kann objekt- oder subjektzentriert verstanden werden. Bezogen auf ein Objekt, auf einen Gegenstand ästhetischer Wahrnehmung, meint er die umgebende Situation – den Ort oder die Zeit –, in dem ein Gegenstand erfahren wird.¹⁸⁷ Subjekt- oder wahrnehmungszentriert verstanden ist der Kontext in den jeweiligen Rezipierungsbedingungen des wahrnehmenden Subjektes zu verorten. Diese Vorbedingungen können vorhergegangene Erfahrungen sein, Einstellungen oder die Vorbildung in Hinsicht auf den Gegenstand, etwa in Gestalt einer ‚verfeinerten Wahrnehmung‘ oder Kenntnis einer bestimmten Sache¹⁸⁸ (oder auch deren

¹⁸⁴ Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt/M. 1977, 61.

¹⁸⁵ Vgl. Gamm, Gerhard: „Das rätselvoll Unbestimmte. Zur Struktur ästhetischer Erfahrung im Spiegel der Kunst“, in: Gamm, Gerhard; Schürmann, Eva (Hg.): *Das unendliche Kunstwerk. Von der Bestimmtheit des Unbestimmten in der ästhetischen Erfahrung*. Hamburg 2007, 23-57, hier: 35; ebenso Fernandois, Eduardo: „Kontexte erzeugen. Zur Frage nach der Wahrheit von Metaphern“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/3 (2003) 3, 427-442, hier: 430.

¹⁸⁶ Vgl. auch Fuchs, Thomas: „Was ist Erfahrung?“, in: Hauskeller, Michael (Hg.): *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Zug 2003, 69-87, hier: 69.

¹⁸⁷ Für die Wahrnehmung eines Kunstwerks kann es den entscheidenden Unterschied machen, in welchem Kontext es präsentiert wird, da der Kontext Einfluss auf die Wahrnehmung nimmt.

¹⁸⁸ Vgl. Fuchs, 69.

Gegenteil, als ein Nichtvorhandensein besonderer Vorbildung). Zum subjektzentrierten Kontext können auch Befindlichkeiten wie Stimmungen gezählt werden, die das Subjekt in seine Wahrnehmungssituation hineinträgt und die die Wahrnehmung wesentlich färben können.¹⁸⁹ Auf solchem kontextuellen Hintergrund findet freilich, wie einzuwenden ist, jede unserer Erfahrungen statt und konstituiert sich unser Verhältnis zur Welt,¹⁹⁰ so dass hier also wiederum die Schwierigkeit der Abgrenzung zwischen Erfahrung im Allgemeinen und ästhetischer Erfahrung im Besonderen deutlich wird. Unter ästhetischem Gesichtspunkt ist der Kontext als Bedingung jedoch relevant, da er die Aufmerksamkeit auf den besonderen ästhetischen Wert (vgl. *Kapitel 5*) des aktuellen Geschehens und dessen spezifische Erkenntnismöglichkeiten lenkt und daher auf die momentbezogene Möglichkeit von Werterkenntnis hinweist (vgl. insbesondere *Kapitel 5.6.2*). Die bewusste Verortung in einem Kontext sieht jede ästhetische Erfahrung als etwas Unwiederholbares, da sich der Kontext, im Sinne des *panta-rhei*-Gedankens, verändert und entwickelt und damit auch jeweils unterschiedliche Perspektiven gestattet.

Der Gedanke des Kontextes als methodische Funktion wird von Musil gesehen. Für die philosophische Methodik (aus der die Ästhetik teilweise, wie erörtert, herausfällt) ist der Einbezug des Kontextes als unberechenbarer Faktor problematisch, da der Kontext die situativen Bedingungen einbeziehen muss, sich damit jedoch auch wieder der Begrifflichkeit entzieht. Anhand der Kontextorientierung kann in diesem Sinne auch die Grenze zwischen Kunst resp. Ästhetik und Wissenschaft gezogen werden, insofern der Kontext die besonderen Bedingungen der situativen Bestimmtheit einbeziehen kann.¹⁹¹

Als Resultat kann der Kontext insofern verstanden werden, als sich vermittels ästhetischer Erfahrung neue Sichtweisen, Zugänge oder Einstellungen bilden können. Der Kontext ist in diesem Sinne als Wirkung der ‚kontextbildenden‘ Möglichkeit ästhetischer Erfahrung zu sehen.¹⁹²

¹⁸⁹ An der subjektzentrierten Perspektive lässt sich das Argument anbringen, dass zwei Personen (oder auch eine Person, aber zu jeweils auseinanderliegenden Zeitpunkten) nicht dasselbe wahrnehmen oder erleben. Gerhardt weist zudem in Hinblick auf ästhetisches Erleben darauf hin, dass wir als Individuen über einen gewissen Grad an persönlicher Reife verfügen müssen, um für ästhetische Reize oder den Wert eines ästhetischen Augenblicks empfänglich zu sein oder, anders ausgedrückt, damit ‚etwas anfangen‘ zu können. Gerhardt, Volker: „Kunst“, in: Ders.: *Individualität: Das Element der Welt*. München 2000, 211-235, hier: 211f.

¹⁹⁰ Schürmann bezeichnet dieses Verhältnis als ein Verhältnis von Bewusstsein und Gegenstand. Vgl. Schürmann, Eva: „So ist es, wie es uns erscheint. Philosophische Betrachtungen ästhetischer Ereignisse“, in: Hauskeller, Michael (Hg.): *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Zug 2003, 349-361, hier: 351 Mit Blick auf die bisherigen Ausführungen sei dieses Verhältnis eher als eines von Bewusstsein und Unbewusstem und Gegenstand verstanden.

¹⁹¹ Vgl. Döring: 1999, 85.

¹⁹² Vgl. auch: Ferandois, 440f.

Die Anlage, Kontexte zu erzeugen, findet sich in sprachlicher Hinsicht, wie in *Kapitel 4* ausgeführt wird, insbesondere bei Metaphern als Vermittlungsformen für ästhetische Erfahrung.

2.2.3.3 Imagination

Mit ‚Imagination‘ (auch Einbildungskraft, Vorstellungskraft oder Phantasie¹⁹³) ist zunächst und allgemein das Vermögen bezeichnet, einen Gegenstand in dessen aktueller Abwesenheit zu sehen.¹⁹⁴ Dies kann zum einen verstanden werden als die Fähigkeit, Dinge oder Konstellationen vorzustellen, die ‚abwesend‘ sind, indem sie beispielsweise vergangen und nicht mehr ‚da‘ und uns vor Augen sind, oder weil es sie real nicht gibt (sie z.B. fiktiv sind, je nachdem, welche Bestimmung von ‚real‘ man ansetzt). Imagination kann aber auch verstanden werden als das kreative, zuweilen gar geniale Vermögen, etwas Neues, noch nicht Dage-wesenes und in diesem Sinne Abwesendes zu erzeugen, indem z.B. bekannte Elemente durch neue Ähnlichkeitserkennung in bisher nicht existierende Verbindungen gebracht werden. Die Imagination ist als (konstitutives und vehikuläres) Moment ästhetischer Erfahrung besonders interessant durch ihre schöpferische Qualität.

Die ‚Einbildungskraft‘, wie sie bei Kant heißt, wird von diesem als ein für die gesamte Verstandestätigkeit notwendiges Vermögen verstanden, um das, was uns in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, zu einer konkreten Vorstellung zu formieren. Die hohe Relevanz des Imaginären bzw. der Einbildungskraft für die Ästhetik liegt in diesem Sinne darin, dass jede Wahrnehmungsleistung des Menschen durch das Imaginäre verstanden (eingeordnet und ins Verhältnis zu uns schon bekannten Dingen gesetzt) und so erst dem Bewusstsein zugänglich gemacht wird. Sie hat also die Funktion, zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Bewusstsein zu vermitteln, wodurch sie an der Schnittstelle zwischen Ästhetik und Erkenntnistheorie zu sehen ist, wie schon in den Ausführungen zu Kants Modell des Zusammenspiels der Erkenntniskräfte gezeigt wurde (vgl. *Kapitel 2.1.2.2.2*). Kant hatte dabei zwischen der produktiven und einer reproduktiven Einbildungskraft unterschieden, wobei die

¹⁹³ Der Begriff der Einbildungskraft wird heute kaum verwendet und ist weitgehend von den Begriffen ‚Phantasie‘ und ‚Imagination‘ verdrängt. Er ist aber vor allem mit Bezug auf Kant dennoch zu nennen. Bei Kant bezeichnet die Phantasie einen Aspekt der Einbildungskraft.

¹⁹⁴ Aristoteles entwirft dazu den ersten Ansatz, nach dem die ‚phantasia‘ das vermittelnde Vermögen zwischen *aisthesis* und *nous* ist. Sie basiert auf sinnlicher Wahrnehmung, ist jedoch nicht auf das aktuelle Vorhandensein dieser Wahrnehmung angewiesen, sondern bezeichnet gerade das Vermögen, unabhängig vom sinnlich Gegebenen Vorstellungen davon zu entwickeln; deren Resultat (das Vorgestellte) Aristoteles das ‚phantasmá‘ nennt. Auch Träume fallen bei Aristoteles darunter. Vgl. Aristoteles: *Über die Seele* 3, 3, 428a 1-6; vgl. auch: Busche, Helbig: „phantasia/Vorstellung“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, 442-444.

reproduktive Einbildungskraft das erinnernde Vermögen (das Gedächtnis) meint, durch das etwas in einem frühen Moment Wahrgenommenes in der Vorstellung wieder hervorzurufen. Die produktive Einbildungskraft ist die Fähigkeit, etwas vorzustellen, das noch nicht existiert oder wahrgenommen wurde. Sie ist für Kant das eigentliche ‚Dichtungsvermögen‘.^{195 196}

Imagination resp. Einbildungskraft gilt als frei von den Regeln, die uns üblicherweise in ethischer oder begrifflicher Hinsicht auferlegt sind¹⁹⁷ und ist daher ein Vermögen, Welten oder neue Realitäten zu entwerfen, wie es etwa bei Musils Möglichkeitssinn der Fall ist.

2.2.3.4 Präsenz

Mit dem Präsenzaspekt ist ein Moment verkürzter, verdichteter Zeit in ästhetischer Erfahrung gemeint, der qualitativ ‚ästhetische Augenblick‘. Der Gedanke einer Verdichtung im Augenblick bezeichnet einen Kulminationspunkt und kommt in allen Konzeptionen ästhetischer Erfahrung vor und wird zudem häufig als Motiv von Kunst überhaupt verstanden.¹⁹⁸ Dieser Augenblick ist durch unmittelbares, plötzliches Eintreten gekennzeichnet (für Bohrer könnte es sogar der Punkt sein, der die Grenze zwischen dem Ästhetischen und dem Nicht-ästhetischen markiert)¹⁹⁹ und bezeichnet einen Zustand der Gegenwärtigkeit, aus dem häufig eine Wandlung hervorgeht, weshalb er auch als Wendepunkt bezeichnet wird.²⁰⁰

¹⁹⁵ In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* spricht Kant von der Einbildungskraft, die unter anderem „dichtend (productiv)“ ist. Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, I, § 28. Vom ‚Dichtungsvermögen‘ ist die Rede in ebd., I, §§ 31-33.

¹⁹⁶ Vgl. die folgenden Artikel: Dehrmann, Mark-Georg: „Einbildungskraft/Imagination“, in: Trebeß, Achim (Hg.): *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Stuttgart 2006, 89; Eisermann, Falk: „Einbildungskraft“, in: Burdof, Dieter; Fasbender, Christoph; Moeninghoff, Burkhard (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. 3., völlig neu überarbeitete Aufl. Stuttgart/Weimar 2007, 180; Lachmann, Rolf-Jürgen: „Phantasie“, in: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 449-450; Lotter, Konrad: „Phantasie“, in: Lotter, Konrad; Henckmann, Wolfhart (Hg.): *Lexikon der Ästhetik*. 2., aktual. und erw. Aufl. München 2004, 287-288; Summerell, Orrin F.: „Einbildungskraft“, in: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 127.

¹⁹⁷ Vgl. auch: Wagner, Astrid: *Kognitive Dimensionen ästhetischer Erfahrung. Eine Untersuchung im Ausgang von Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘*. Berlin 2008, 66ff.

¹⁹⁸ Vgl. Wohlfart, Günter: *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*. Freiburg/München 1982, 14ff.. Als Motiv von Kunst kann der Augenblick als schöpferisches Moment insbesondere in der Neuzeit verortet werden, in der Nachwirkung des ‚Todes Gottes‘ und des Verlustes der metaphysischen Ewigkeit. Vgl. Hillebrand, 10 f. sowie 63. sowie *Kapitel 5.3.3*.

¹⁹⁹ Bohrer, Karl Heinz: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Frankfurt/M. 1981, 7.

²⁰⁰ Sinnverwandte, in unterschiedlichen ästhetischen (speziell-künstlerischen) Kontexten verwendete Wörter und Metaphern sind ‚Umschlagpunkt‘ in der Literatur, ‚Wendepunkt‘ in der Musik, ‚fruchtbarer Moment‘ im 18. Jh. bei Lessing, ‚prägnanter Moment‘ oder ‚Repräsentant einer Ewigkeit‘ bei Goethe in Anlehnung an den Kairos-Gedanken des günstigsten Augenblicks, der auch versäumt werden kann. Philosophisch spielt der Augenblick vor allem bei Kierkegaard eine Rolle, wo der er den Rahmen für die sich selbst erfüllende Gegenwart bildet, indem Ewigkeit und Zeitlichkeit zusammenfallen. Vgl. Wolf, Norbert Christian: „Augenblick“, in: Trebeß, Achim (Hg.): *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Stuttgart/Weimar 2006, 42-44.

Als Moment der Gegenwärtigkeit ist der ästhetische Augenblick ein Punkt, an dem die gewöhnliche Erfahrung von Zeit als Kontinuum²⁰¹, als Fluss zwischen Vergangenheit und Zukunft, unterbrochen wird und sich in der Gegenwart zusammenzieht. Er ist ein Moment der absoluten zeitlichen Präsenz, der ‚Gebantheit‘ und der vollkommenen Aufmerksamkeit für den Gegenstand, ein Moment der Selbst- und zugleich Weltbezogenheit und der Freiheit von Zwecken. Im Zustand ästhetischer Präsenz können wir von Aspekten und Bezügen absehen, die in unserem alltäglichen Lebensvollzug bestimmend sind²⁰² und können in diesem Modus schöpferisch sein, indem wir etwa Aspekte, die wir vorher nicht gesehen haben, nun erkennen und in neue Bezüge setzen können. Der Augenblick birgt damit eine ‚poetische Kraft‘, er wird zum Raum der ästhetischen Erfahrung, die dabei allein vom Subjekt hervorbracht werden kann.²⁰³ Seit der Neuzeit und dem Verlust metaphysischer Sinnhaftigkeit ersetzt der ästhetische Augenblick als erfüllter Augenblick die verlorene Ewigkeit²⁰⁴ und orientiert sich „aus der Transzendenz in die Immanenz, unter Beibehaltung der vollen Leistung an Intensität. Die [verlorene, M.G.] Ewigkeit mußte komprimiert werden im Augenblick.“²⁰⁵ Insofern hängen auch der ästhetische Augenblick und die Entwicklung des selbst-sinngebenden Individuums direkt miteinander zusammen.²⁰⁶ Dem Augenblick fällt in diesem Sinne eine spezielle Wirklichkeitsqualität und -bedeutung zu.

Der Wendepunkt ist häufig der buchstäblich entscheidende Punkt am ästhetischen Augenblick, indem sich in ihm etwas (Bestimmtes) zeigt (etwa ein Aufscheinen von Sinn),

²⁰¹ Gamm, 35.

²⁰² Vgl. Wohlfart, 10 sowie Gerhardt, Volker: *Individualität. Das Element der Welt*. München 2000, 218.

²⁰³ Zur Explikation dieser Gegenwärtigkeit wird häufig die Spiel-Metapher angeführt, wie es beispielsweise Nietzsche mit Bezug auf das heraklitische spielende Kind tut: In *Also sprach Zarathustra* im Abschnitt über die drei Verwandlungen des Geistes nimmt das spielende Kind die Stufe der Vollendung ein. Das Kind bewegt sich im Spiel schöpferisch und zugleich jenseits jeglicher Form zweckhafter Weltaneignung, wobei das eigentliche Gelingen des Spiels im Aufgehen in der Gegenwart liegt. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen* (ZA) I, Von den drei Verwandlungen (ZA Verwandlungen), KSA 4, 29-31; vgl. Heraklit: „Die Lebenszeit ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt ein [...]“ / „Αἰὼν παῖς ἐστὶ παιδίων, πρῶτον ἄνθρωπος [...]“. Fragment B52 bei Heraklit: „Fragmente“, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Berlin 1903, 74. Seel hebt hervor, dass es beim ästhetischen Spiel nicht nur um das Spielen als solches (als exklusiv gegenwartsbezogene und zweckbefreite Tätigkeit) geht, sondern um ein *Anschauen* der Gegenwart und damit um eine Form des Erkennens. Vgl. Seel: 2000, 216; vgl. auch Gerhardt, Volker: „Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt“, in: Đjurić, Mihailo; Simon, Josef (Hg.): *Zur Aktualität Nietzsches*. Bd. I. Würzburg 1984 (a), 81-98.

²⁰⁴ Vgl. Hillebrand, 67ff.

²⁰⁵ Ebd., 10.

²⁰⁶ Vgl. auch ebd., 63.

das zu einer Veränderung und Neustrukturierung unserer Sichtweisen auf unser Leben führen kann oder eine Entwicklung die entscheidende Wende vollzieht.^{207 208}

Der Augenblicks-Aspekt hängt eng mit der Zuordnung ästhetischer Erfahrung zu Formen existentieller Erfahrung zusammen. Im ästhetischen Augenblick sind wir in einzigartiger Weise aus unseren begrifflichen oder praktischen Bezügen heraus auf eine Ebene des Selbst-Bewusstseins geworfen, aus dem auch ein Zustand des Welt-Bewusstseins folgen kann. In solchen Momenten können wir die Dinge aus einem anderen Blickwinkel und dadurch in einem anderen Licht sehen. Die ethische Relevanz der existentiellen ästhetischen Erfahrungsweise, die auch von Nussbaum gesehen wird, besteht darin, dass sie uns in eine Ebene versetzt, auf der wir uns zu uns selbst in ein eigentliches, ‚wahres‘ Verhältnis bringen. Erst die ästhetische Erfahrung, so die Auffassung, kann uns zu einem ganzen, vollständigen

²⁰⁷ Eine erwähnenswerte Analogie zwischen der ästhetischen Erfahrung und der aus der ethnologischen Ritualforschung stammenden Schwellenerfahrung, die den Wendepunkt beschreibt, stellt Fischer-Lichte her. Durch den Begriff der Schwellenerfahrung wird das Ereignis einer transformierenden Übergangserfahrung ausgedrückt, die das Ziel von Ritualen ist. Solche Übergangsprozesse weisen drei Stadien auf: 1. Die Trennungsphase, in der das Subjekt aus seinen alltäglichen und lebenspraktischen Bezügen entbunden wird; 2. Die eigentliche Schwellenphase (auch als Transformations- oder Umstrukturierungsphase zu bezeichnen), in der das Subjekt sich in einem ‚Zwischenbereich‘ findet, wodurch ihm neue, potentiell ‚transformierende‘ Erfahrungen ermöglicht sind; 3. Die Inkorporationsphase, in der das transformierte Subjekt sich neu in sein Alltagsgefüge eingliedert. Fischer-Lichte bezieht diese Schwellenerfahrungen zwar auf Rezeptionsprozesse bei Theateraufführungen, unter anderem im Rückgriff auf die Beschreibung kathartischer Wirkungen tragischer Theaterstücke auf den Zuschauer. Diese Metapher lässt sich aber auch auf Formen ästhetischer Augenblickserfahrung anwenden. Die ‚Schwelle‘ wird von Fischer-Lichte vorgestellt als eine ‚Destabilisierung und Umstrukturierung des Bedeutungssystems des rezipierenden Subjekts‘. Die Schwellenerfahrung ist damit eine semiotische Erfahrung. Fischer-Lichte, Erika: „Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung“, in: Küpper, Joachim; Menke, Christoph (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt/M. 2003, 138-161, hier: 138f.; vgl. auch ebd., 149f.

²⁰⁸ Erhellend ist der wortgeschichtliche Hintergrund, der zeigt, dass im Mittelhochdeutschen die Worte ‚Augenblick‘ bzw. ‚Blick‘ und ‚Blitz‘ synonym sind. Die Gleichsetzung von ‚Augenblick‘ und ‚Blitz‘ weist auf die Unvermitteltheit und Plötzlichkeit, aber auch auf den der spontanen Erhellung in der augenblicklichen Erfahrung hin. Der ‚Blitz‘ als Metapher weist jedoch weit darüber hinausgehende Dimensionen und eine umfangreiche kultur- und epochenübergreifende Entwicklung auf. Im deutschen Sprachgebrauch schlägt sich dieses Bild nieder in Ausdrücken wie ‚Geisteserhellung‘, ‚Geistesblitz‘ oder ‚Blitzefall‘, die auf die kognitive Komponente hinweisen. Darüber hinaus wird die Blitz-Metapher hauptsächlich in Philosophie, Dichtung und Theologie aufgegriffen. In der Antike wird der Blitz zunächst als kosmisches Bild für das Sichtbarwerden der göttlichen Kraft gedeutet. Der von Heraklit geäußerte Spruch „Alles steuert der Blitz“ wird jedoch nicht auf das meteorologische Phänomen bezogen, sondern der ‚Blitz‘ wird zur Beschreibung einer Kraft verwendet, die auf die sich wandelnden Dinge einwirkt. Allgemein ist mit der Blitzmetaphorik die Gottesschau als lichthaft aufscheinende Transzendenz im Augenblick bezeichnet. Vorstellungen in dieser Linie setzen sich im Mittelalter und in Neuzeit und Moderne fort. Im Zuge der neuzeitlichen Entwicklungen ereignet sich im Sinne des ‚Todes Gottes‘ zwar ein Bruch und eine Zentrierung auf den Menschen. Der zumindest potentielle Transzendenzcharakter des Blitzes verliert sich jedoch nicht völlig und wird immer wieder, v.a. auch in der Dichtung, aufgegriffen. In Moderne und Neuzeit kommen neuere Lesarten auf: In einer von Goethe aufgegriffenen Deutung wird der Blitz zum Zeichen einer Krise oder Bekehrung (beides Vorgänge, die sich in einem sehr engen zeitlichen Rahmen ereignen) innerhalb des eigenen Lebensvollzugs: Der Blitz markiert eine (religiöse oder nicht-religiöse) Entscheidungssituation, ein entscheidendes Moment des Entweder-Oder, dessen Lösung jedoch nicht durch rational-diskursives (propositionales) Vorgehen gefunden wird, sondern durch eine (‚einleuchtende‘) intuitive Erkenntnis. Bei Heidegger findet sich die Begründung einer ‚neo-mythischen‘ Transzendenz der Seinserfahrung: Der Ausdruck ‚es blitzt‘ wird von Heidegger als Vorgang einer Realisierung, eines Geschehens, eines Stattfindens verstanden. Diesem ‚Blitzen‘ kommt das Merkmal der Existenz im Sinne eines momentanen Existierens zu. Zu den Ausführungen zur Blitz-Metapher vgl. Haas, Alois M.: „Blitz“, in: Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt 2007, 80-92; vgl. auch: Hillebrand, 5ff.

Menschen machen. Im Gedanken der Vollständigkeit sind eine integrative und eine imaginative Dimension enthalten, die beide den existentiellen Erfahrungsbegriff betreffen. Was mit der integrativen Dimension gemeint ist, lässt sich in mit einem Gedanken Dostojewskis ansetzen, demnach die Liebe zu einem Menschen bedeute, ihn so zu sehen, wie Gott ihn gemeint hat. Dieser Satz kann freilich auf verschiedene Weise ausgelegt werden. Er kann unter anderem ein Mehr-Sehen meinen, ein Sehen über das hinaus, was aktuell gegeben ist, ein Sehen des Potenzials, das in einem Menschen (in Perspektive auf mich selbst oder auf einen anderen) angelegt ist, auch wenn es nicht realisiert wurde. Im realen Leben können wir, mit allen Implikationen, immer nur den einen Weg realisieren, den wir tatsächlich gehen, welche Gründe auch immer dafür verantwortlich sind, dass es dieser und kein anderer ist. Die ästhetische Erfahrung hingegen verschafft uns einen Zugang zu der Intuition darum, ‚wer‘, ‚was‘ oder vielleicht auch ‚wie‘ wir auch noch hätten sein können oder sein könnten, was wir auch noch hätten realisieren können oder immer noch realisieren können. Dieser Gedanke ist weder deprimierend noch banal, denn schon diese Intuition für die unerfüllten Möglichkeiten, die in uns angelegt sind, bewirkt eine Ausdehnung unseres Sichtfeldes und damit ‚hebt‘ sie uns über den praktischen Moment hinaus. Die ästhetische Erfahrung ‚vertieft‘ uns gleichsam insofern, als wir uns in einer zusätzlichen, sinnbezogenen Dimension zu uns selbst bewegen.²⁰⁹ Ähnliches geschieht in der imaginativen Dimension der existentiellen ästhetischen Erfahrung. Auch hier nehmen wir jenen ‚eigentlichen‘ Blick auf uns ein, nur dass dieser sich nicht auf nicht mehr zu realisierende, sondern auf prinzipiell erfüllbare Möglichkeiten richtet.

Der Wert und, wenn man so will, die Funktion der ästhetischen Erfahrung lässt sich somit durch die integrative und in die imaginative Bedeutung für das gute Leben erklären. Gutes Leben bedeutet nicht zuletzt, in jedem eigentlichen Verhältnis zu uns selbst zu stehen. Ästhetisches Erfahren ist somit das Gegenteil eines engen, auf praktisch-reale Möglichkeiten beschränkten Blicks auf uns selbst.²¹⁰ Der Existentialitäts-Gedanke ist nunmehr also so zu

²⁰⁹ Die Verben ‚Heben‘ und ‚vertiefen‘ in dieser Satzfolge mögen auf den ersten Blick gestelzt wirken. Jedoch stehen sie in einer reziproken Verbindung, wenn man sie auf ‚hohe‘, bzw. ‚tiefe‘ Empfindungen der Seele bezieht. Die wechselseitige Bedingtheit findet sich auch im lateinischen ‚altus‘, das sowohl hoch als auch tief bedeutet.

²¹⁰ Hieraus lässt sich ein zwischenmenschlich relevanter Aspekt an der ästhetischen Erfahrung ableiten. Denn wenn wir diesen Blick dafür, dass wir mehr sind als unsere praktischen Möglichkeiten hergeben, auch auf andere Personen anwenden, dann ergibt sich daraus eine Haltung, die ethischen Wert hat, weil sie einer Person in einer speziellen Weise ‚gerecht wird‘, unabhängig von deren tatsächlichen ‚Umsetzungen‘. Dies betrifft freilich nicht den absoluten Wert einer Person, es betrifft aber die Frage, ob eine Person sich in ihrem Potenzial wahrgenommen sieht (fühlt). Sie bewirkt eine besondere Form der wertschätzenden Empathie gegenüber Anderen, die freilich auf der Empathie gegenüber sich selbst beruht. Die Formulierung ‚Empathie gegenüber sich selbst‘ ist in dem Zusammenhang treffend, weil sie sich auf die existentielle ästhetische Erfahrung bezieht, in der wir uns in besonderer (doppelter) Weise zu uns selbst verhalten, indem wir uns gewissermaßen als die Person, die wir ‚sind‘, zu der Person, die wir sein könnten, verhalten.

verstehen, dass man in der Wirklichkeit erst dann ganz ‚da ist‘, wenn man Erfahrungsweisen wie die ästhetische praktiziert, weil in ihr menschliche Sinnhorizonte sichtbar und erschließbar sind. Es kommt also darauf an, dass es uns im ästhetischen Augenblick gelingt, uns in der existentiellen Sichtweise uns selbst gewahr zu werden.²¹¹ Der Gedanke des augenblicklichen Gewährwerdens in der Präsenz ist zudem ein Merkmal, das sich bei Baumgarten, Kant und Hegel, aber auch in allen nachfolgenden Konzeptionen feststellen lässt und welches als (inhaltlicher) gemeinsamer Nenner von Ästhetik benannt werden kann. Dieses Gewährwerden steht, so stellt Seel die exklusive Funktion des Ästhetischen heraus, „in unaufhebbarer Spannung zu anderen Formen des Selbstbewusstseins“²¹².

2.3 Ästhetische Erfahrung und Erkenntnis

„Indem die Dichtung Erlebnis vermittelt, vermittelt sie Erkenntnis“, so hieß es bei Musil (vgl. *Kapitel 1.2.1*). Der Gedanke spricht dem von Gabriel und Schildknecht vertretenen komplementären Modell der Erkenntnisweisen zu, indem er die Erkenntnis der Wissenschaft und die Erkenntnis der Kunst und Dichtung als zwei einander entgegen gesetzte, jedoch insofern gleich ausgerichtete Vorgänge fasst, als sie beide die Intention verfolgen, uns selbst und die Welt zu begreifen. Da die Welt weder nur rational noch nur irrational ist, sondern beide Eigenschaften enthält, braucht ein solches Begreifen ein Repertoire unterschiedlicher Erkenntnisweisen. Der Unterschied zwischen philosophischen (wissenschaftlichen) und dichterischen Texten wurde daran festgemacht, dass wissenschaftliche Texte eher etwas *beweisen*, literarische resp. dichterische hingegen etwas *aufweisen*. Texte der Literatur und Dichtung bieten uns als alternative Formen der Darstellung, wie in diesem 2. *Kapitel* ersichtlich wurde, im Gegensatz zu wissenschaftlichen Texten die Möglichkeit zu Perspektiven und Anschauungsweisen, die uns auf begrifflich-rationaler Ebene nicht gegeben sind und als Erkenntnisse zu verstehen sind, die sich aus der ästhetischen Erfahrung generieren.

Der Unfasslichkeitsaspekt benennt den nicht näher bestimmbaren Bereich des begrifflich nicht Gefassten und nicht Fassbaren. Damit verweist er auf einen *Raum* und war in eben dieser Eigenschaft als ein Kernmoment der ästhetischen Erfahrung beschrieben worden, die selbst eine raumexplorierende Erfahrung ist. In diesem Verweis bezeichnet er, in einer Ko-Relation mit dem Imaginationsaspekt (s.u.), die ästhetische Notwendigkeit, eine

²¹¹ Vgl.: Urbich, Jan: *Literarische Ästhetik*. Köln/Weimar/Wien 2011, 185 sowie Koppe, Franz: „Kunst als entäußerte Weise, die Welt zu sehen. Zu Nelson Goodman und Arthur Danto in weitergehender Absicht“, in: Ders.: *Perspektiven der Kunstphilosophie. Texte und Diskussionen*. Frankfurt/M. 1991, 81-104, hier: 99f.

²¹² Vgl. z.B. Seel: 2000, 38f.

Einstellung zu be- und erhalten, in der wir Raum für etwas im aktuellen Moment noch Abwesendes oder etwas noch nicht Spezifiziertes offenhalten. Die mit der Anerkennung dieses Aspektes einhergehende Einstellung ist eine, die sich dem potenziell Möglichen öffnet und sich nicht auf das Gegebene beschränkt. Das Mitdenken dieses selbst nicht begrifflich zu machenden Raumes des Möglichen ist ein Faktor, der für das Gestatten menschlicher Kreativität eine wichtige Rolle spielt und der nicht entsteht, wenn die Orientierung an begrifflichen und konzeptuellen Grenzen und Normen dominiert. Der Wert des Unfasslichkeitsaspekts für Erkenntnis ist damit ein indirekter, aber kein unwichtiger. In seiner Verweiskfunktion erinnert er daran, auch solche Erkenntnisse und Einsichten zu gestatten, die außerhalb solcher Strukturen liegen, die üblicherweise unser Denken prägen. Das Bereithalten eines für unerwartete Erkenntnisse offenen imaginativen Raumes als solches steht im Gegensatz zur (begrifflichen) Begrenzung, und genau darin besteht sein Wert.

Der ästhetische Kontext vertritt eine Freiheit jenseits objektiver Standpunkte und fokussiert auf den Einbezug der eigenen Position als Bedingung der je eigenen Erfahrung und leitet damit den Blick auf die spezifische Erkenntnismöglichkeit auf dem Hintergrund des aktuellen Standortes und den Wert der daraus entstehenden Einsichten. Dabei kann er unter ästhetischem Blickwinkel auch solche Aspekte aufnehmen und als wichtig werten, die unter begrifflicher oder moralischer Perspektive wertlos sind. Der hier angesetzte Angelpunkt von Erkenntnis ist die Position, womit ein Verweis auf den Perspektivismus-Gedanken von Nietzsche gemacht werden kann, der unter ‚Kontext‘ das Zusammenspiel leiblich-geistig-psychischer Prozesse verstehen würde. Das zentrale Moment des Kontextes ist also neben der Subjektbezogenheit die Unwiederholbarkeit. Der Kontext fungiert dabei als Sichtfenster, das uns genau in der jetzt gegebenen Konstellation die Einsicht gestattet, womit zugleich auf die Entwicklungsdynamik mancher Erkenntnisse hingewiesen ist.

Der Imaginationsaspekt mit der Haupteigenschaft, etwas aktuell Abwesendes vorzustellen oder etwas Neues, das noch nicht gesehen wurde, etwa generell neue Gedanken und Ideen, aber auch neu entdeckte Ähnlichkeits- oder Sinnbezüge zwischen gegebenen Elementen, zu erkennen. Im ästhetischen Zusammenhang spielt das Vorstellungsvermögen für das Auffinden neuer Sinnbezüge eine Rolle, die in der bloßen Orientierung an Vorgegebenem schwach ausfallen oder misslingen würden. Es ist eine methodisch wichtige Eigenschaft für Erkenntnis überhaupt, da es auf die Wichtigkeit verweist, sich von etablierten Strukturen lösen, sich neu zu ihnen positionieren und neue Perspektiven auf sie einnehmen zu können. Es zeugt also vor allem von einer Fähigkeit, sich phantasievoll immer wieder an neuen, das Gegebene überschreitenden Ideen und Gedanken zu versuchen und nicht in einmal

gefassten Schemata verhaftet zu bleiben und steht damit in direktem Zusammenhang mit menschlicher Kreativität.

Der ästhetische Präsenz-aspekt, charakterisiert durch seine Intensität, kennzeichnet ein Moment, in dem das Subjekt einen Eindruck von Verdichtung und erhöhter Gegenwärtigkeit erlebt. Dieser Zustand wird als existentiell relevant erlebt, indem sich das Subjekt in ein neues, neu sinnvoll aufscheinendes Verhältnis zu seiner gegebenen oder auch einer plötzlich vorstellbaren zukünftigen Wirklichkeit gesetzt fühlt. In dem Sinne kann ein ästhetischer Augenblick poetische Kraft entwickeln, denn für das Subjekt wird unmittelbar etwas erkennbar oder als bedeutsam erkennbar, und wenn es sich nur um ein klareres Wissen um sich selbst handelt. Die ästhetische Präsenzerfahrung ist jedoch immer mit einem plötzlichen Gewahrwerden verbunden, das einen Wendepunkt in der Selbst- und Weltsicht markieren und zu tatsächlichen Neuorientierungen führen kann. Die ästhetische Gegenwärtigkeit einer Verdichtung von Sinn und Bedeutung ist selbst nicht herleitbar, in sich nicht steuerbar und kann nicht Ergebnis rationaler Schlussfolgerung sein, sondern kann sich nur einstellen. Dass die sich einstellenden Einsichten offensichtlich als bedeutsam und auf eigenständige Weise aufschlussreich empfunden werden, spricht für die Wichtigkeit einer ästhetischen Praxis.

„Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar“²¹³, sagte Paul Klee einmal, was wie eine Zusammenfassung der skizzierten Aspekte gelesen werden kann. Wurden in diesem Kapitel Aspekte ästhetischer Erfahrung als Kernpunkt von Ästhetik und als ein Angelpunkt der Fragestellung dieser Arbeit herausgearbeitet, wird im folgenden Kapitel der Zusammenhang zwischen Ästhetik und Literatur als ein Bereich ästhetischer Erfahrung beschrieben.

²¹³ Klee, Paul: [ohne Titel], in: Edschmid, Kasimir (Hg.): *Tribüne der Kunst und Zeit. Eine Schriftensammlung*. Bd. XIII: Schöpferische Konzession. Berlin 1920, 28-40, hier: 28, zit. nach: Scholz, Oliver R.: „Kunst, Erkenntnis und Verstehen. Eine Verteidigung einer kognitivistischen Ästhetik“, in: Kleinmann, Bernd; Schmücker, Reinold (Hg.): *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*. Darmstadt 2001, 34-48, hier: 41.

3 Ästhetik und literarische Formen des Sprechens

3.1 Das Verhältnis von Philosophie und Literatur

Der Ansatz zu einer Verhältnisbestimmung von Philosophie und Literatur gründet in der Annahme, dass es möglich ist, zwischen philosophischen und literarischen Texten zu unterscheiden und, insbesondere von philosophischer Seite her abgrenzend, unterschieden werden muss. Terry Eagleton leitet die *Literary Theory* ein, indem er aus dem Umstand, dass es eine Wissenschaft von Literatur gibt, ableitet, dass wir offenbar über einen geltenden Begriff von Literatur verfügen, also über einen Begriff davon, was unter die Kategorie ‚Literatur‘ fällt: „If there is such a thing as literary theory, then it would seem obvious that there is something called literature which is the theory of.“²¹⁴ Die Philosophie indessen bewegt sich, indem sie selbst Gestalt und Bild einer „einzigartige[n] Kreuzung“²¹⁵ ist, irgendwo zwischen Logik und Dichtung resp. Literatur. Hierauf wurde schon mit Rückgriff auf Gabriel und Schildknecht hingewiesen. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Literatur ist dabei, wie im vorangegangenen Kapitel über Ästhetik beschrieben wurde, seit dem in der Antike gesetzten Antagonismus von Dichtung und Wahrheit²¹⁶ durch Ambivalenzen, Spannungen und Schwankungen gezeichnet,²¹⁷ und im Hinblick auf ihre Bedeutung für Erkenntnis würde die Philosophie, so Dantos zwar drastischer, aber doch irgendwie zutreffender Ausdruck, „die gesamte Dichtkunst“, sozusagen aus dem ‚Idealstaat‘ hinaus, „ohne zu zögern, in die

²¹⁴ Eagleton, Terry: *Literary Theory. An Introduction*. Minneapolis 1983, 1. Es ist zwar nicht unmöglich und kann in Einzelfällen sogar erhellend sein, beispielsweise naturwissenschaftliche Texte unter literarischen Gesichtspunkten zu betrachten. In der Regel tauchen sie als Gegenstände der Untersuchung in der Literaturwissenschaft jedoch nicht auf, weil sie sich offensichtlich dazu nicht sehr gut eignen.

²¹⁵ Danto: 1993, 165.

²¹⁶ Der seit der Antike geltende Gegensatz von Dichtung und Wahrheit war vor Platon noch nicht in dieser Deutlichkeit gegeben. Bei Homer etwa war der Wahrheitsbegriff noch mit der Literatur verbunden, insofern bei Literatur von einer ‚epischen Wahrheit‘ gesprochen wurde, welche die wahrheitsgetreue Wiedergabe eines Ereignisses bezeichnete oder auch das ‚Wissenswerte‘. Den Epen *Ilias* und *Odyssee* wurde zugesprochen, dass sie Wissen enthielten. Das Gegenteil dieses Wahrheitsbegriffs meinte indessen nicht Falschheit, wie bei Platon, sondern einen Mangel an Kenntnis der relevanten Fakten, eine Unwissenheit über den Gegenstand. Dem platonischen Wahrheitsbegriff hält eine solche ‚unpräzise‘ Vorstellung von Wahrheit in der Tat nicht stand, so dass die Dichtung, unter diesem Wahrheitsaspekt gesehen, zunehmend abgedrängt wird. Dennoch ist die Frage berechtigt, ob die Gegenüberstellung von Dichtung und Philosophie anhand von Platons Wahrheitskriterien zwingend ist. Vgl. Schlaffer: 1990, 13 sowie 59f.

²¹⁷ Jean Luc Nancy zufolge existiert historisch betrachtet ein eigentliches Verhältnis zwischen Philosophie und Literatur in der Antike indessen noch nicht, auch wenn sowohl philosophische Literatur als auch literarische Philosophie nebeneinander bestehen. Das eigentliche Verhältnis im Sinne eines sich-zueinander-Verhaltens wird erst mit Kant angesetzt, indem er die Philosophie und ihre Erkenntnisziele ins Verhältnis zu ihren Darstellungsformen bringt. Vgl. Faber, Richard; Naumann, Barbara (Hg.): *Literarische Philosophie – Philosophische Literatur*. Würzburg 1999, Vorwort, 7.

klinische Abteilung ‚Unsinn‘ einweisen²¹⁸. Danto fügt allerdings hinzu, dass sie dann auch „einen beträchtlichen Teil von sich selbst mit einliefern lassen müßte“²¹⁹.

Einerseits ist also durch die Sprachlichkeit als Konstituens sowohl philosophischer als auch literarischer Erzeugnisse eine enge Beziehung immer schon gegeben, zumal beide Bereiche ihr Motiv in der sprachlichen Beschreibung der Welt und menschlicher Wirklichkeit mit dem Ziel des (vollkommenen²²⁰) Verstehens sehen. Zudem ist in Anbetracht der Vielfalt an literarischen Darstellungsformen, die sich in philosophischen Texten finden, die Grenze von der Philosophie zur Literatur und literarischen Formen des Sprechens und Sagens nicht von vornherein klar gezogen, denn Philosophie und Literatur sind nicht allein daran voneinander zu unterscheiden, ob literarische Formen von Sprache verwendet werden oder nicht. Die Form allein ist wahrscheinlich kein Kriterium, um Literatur als Literatur auszuweisen, da ein Text mit ausgeprägter literarischer Gestaltung theoretisch dennoch ein nicht-literarischer sein kann. Andererseits aber ist die Philosophie im Sinne der Verteidigung ihrer eigenen Kontur als begriffsbestimmende, auf Wahrheitserkenntnis zielende Wissenschaft weiterhin bestrebt, sich, wie Platon in der Dichterkritik²²¹ artikuliert hat, von Literatur abzugrenzen: Wenn sich Philosophie auf Literatur bezieht, dann meist, indem sie sie als unwahr ausweist: „Die Tradition unserer Dichtungstheorie seit der Antike läßt sich unter dem Gesamttitel einer Auseinandersetzung mit dem antiken Satz, daß die Dichter lügen, verstehen“²²², so Blumenberg über das Verhältnis aus philosophischem Blickwinkel. Die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Literatur ist somit in einer Bewegung immer wieder neu aufkommender Wiederbestimmung begriffen, einem Oszillieren „zwischen Abgrenzung und Grenzüberschreitung“²²³. Die Frage nach dem Verhältnis philosophisch-argumentativer und ‚literarischer‘ Arten des Sprechens (auch in Texten, die der Philosophie zugeordnet werden) ist indessen schon insofern eine philosophische Fragestellung, als sie eine Frage nach dem philosophischen Selbstverhältnis ist.

²¹⁸ Danto: 1993, 195.

²¹⁹ Ebd.; vgl. auch Fußnote Nr. 138 zum Minotaurus, *Kapitel 2.1.3.3*, 45.

²²⁰ Das Ziel des abschließenden Begreifens als eines In-Begriffe-Fassens wird von der Philosophie gestellt, wohingegen es der Literatur vielmehr an einem gerade nie abzuschließenden Bemühen um ein Verstehen gelegen ist.

²²¹ Vgl. Pol. X, 595a-608b. Schlaffer bemerkt in *Poesie und Wissen*, dass die Kritik an der Dichtung schon bei vorplatonischen Philosophen insofern schärfer ausfiel als bei Platon, als diese die Dichter nicht nur der Lüge bezichtigten, sondern darüber hinaus die Ursache zu solchen ‚Lügen‘ zu entlarven versuchten, die sie in der Selbsttäuschung sahen. Die vermeintliche Inspiration durch das Göttliche wird von Xenophanes umgekehrt und die Vorstellung dieses Göttlichen als Produkt menschlicher Einbildungskraft enthüllt. Schlaffer: 1990, 46 f.

²²² Blumenberg, Hans: „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans“, in: Jauß, Hans Robert (Hg.): *Poetik und Hermeneutik I. Nachahmung und Illusion*. Kolloquium Gießen 1963. München 1964, 9-27, hier: 9.

²²³ Misselhorn; Schahadat; Wutsdorff: 2011(a), 7.

Philosophie grenzt an zwei Punkten an Literatur an: Zum einen dort, wo ein philosophischer Text literarisch konstituiert ist, woraus sich die Frage nach der Bedeutung dieser literarischen Sprachgestaltung stellen muss, ob sie also lediglich rhetorisch-ornamental Funktion oder darüber hinaus einen Wert für die Erkenntnisvermittlung hat. Zum anderen grenzt Philosophie als eine Art von Text an Literatur als einer anderen Art von Text an. Sie hat dort einen Berührungspunkt, wo sie sich eigentlich von ihr distanzieren möchte,²²⁴ und das ist dort, wo das Begriffliche an seine eigene Begrenzung stößt und auf literarische und im Grunde viel lieber abgewiesene Elemente zurückgreifen muss. Hier befindet sich die Philosophie offenbar in einem Zustand der Ambivalenz. Einerseits wird die literarische Form nicht wertgeschätzt, sondern als für den philosophischen Erkenntnisgewinn überflüssig und untauglich abqualifiziert und somit aus dem philosophischen Selbstverständnis herausgehalten. Andererseits ist die Philosophie offensichtlich auf literarische Elemente angewiesen.²²⁵

Das folgende Kapitel zu *Literatur und Ästhetik* setzt an mit einer Beschreibung von unterschiedlichen Modellen philosophisch-literarischer Beziehung. In dessen Anschluss wird am Beispiel von Descartes die Bedeutung der literarischen Form in philosophischen Texten gezeigt, an dessen Anschluss der Versuch einer Unterscheidung zwischen philosophischen und literarischen Texten anhand bestimmter Merkmale vorgenommen wird. Den Abschluss bildet eine Betrachtung zur Struktur literarischer Texte und abschließend die erneute Bezugnahme auf Ästhetik.

3.1.1 Modelle philosophisch-literarischer Beziehungsstruktur

Das Verhältnis von Philosophie und Literatur wird von Christiane Schildknecht und Dieter Teichert in vier Modellen fassbar gemacht. Diese Modelle unterscheiden sich in der Hauptsache darin, ob einem von beiden eine Vorrangstellung in Hinblick auf Erkenntnis zugestanden wird, oder ob ein integratives Modell der wechselseitigen Ergänzung (wie bei Gabriel) favorisiert wird.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Literatur ist vorab zu klären, von welchem Begriff von Literatur man ausgeht. Versteht man Literatur allgemein als

²²⁴ Horn; Menke; Menke, vgl. Fußnote Nr. 10, 12.

²²⁵ Ein Grund für diese Ambivalenz könnte in einer Art philosophischer Scham bestehen. Scham betrifft das Selbst-Wert-Gefühl, sie entblößt (aus Sicht des Subjekts) und lässt Schwächen (aus Sicht des Subjekts) erkennbar werden. Aus Sicht der Philosophie ist, auf dem Hintergrund des Selbstverständnisses das Eingeständnis begrifflicher Grenzen und der Bezug zum begrifflich nicht Greifbaren instinktiv weiterhin anstößig, und Bereiche des Nichtbegrifflichen werden aufgrund ihres Widerstands, sich begrifflich präzisieren zu lassen, als erkenntnisbezogen unzulänglich, vage und sekundär abgewertet.

‚schöne Literatur‘ oder Dichtung, dann lässt sich daraus eben jenes oben genannte antagonistische Verhältnis ableiten, welches sich wiederum in zwei kontradiktorischen Beziehungsmustern fassen lässt: Im ‚platonischen Disjunktionsmodell‘ wird die Philosophie zu der Instanz erklärt, die für Erkenntnis und wahrheitsfähiges Wissen zuständig ist. Sie hat das Primat gegenüber Literatur, deren Sprache sich nicht für die Erkenntnisgewinnung eigne, da sie das, was sie sagt, selbst nicht in Propositionen präzisiere, sondern Gefühlswirkungen oder vage phänomenologische Zustände hervorrufe und zudem wahrheitsverzerrend wirken könne.

Hierzu bildet die ‚nietzscheanische Disjunktionsthese‘ ein beinahe ebenso radikales Gegenmodell, indem sie Literatur und Kunst eine der propositionalen Erkenntnis übergeordnete kognitive Funktion zuweist. Erkenntnis im Sinne eines Erlangens philosophisch-argumentativer Wahrheit durch Begriffe wird relativ herabgesetzt, und an die Stelle propositionaler Wahrheitskonzepte treten durch Kunst und Dichtung gewonnene ästhetische Erkenntnisse. Die Haupteinwände zu diesem Modell sind aus *Kapitel 1* bekannt: Vertreter des platonischen Disjunktionsmodells resp. Propositionalisten gehen zum einen davon aus, dass sich Inhalte oder auch Gehalte, die durch literarische Texte oder Textformen vermittelt werden, ebenso in propositionaler Form darstellen lassen; zum anderen verwehren sie sich gegen eine Öffnung der Methoden der Philosophie hin zu einer Anerkennung und konzeptionellen Integration auch jener vieldeutigen, ‚unpräzisen‘ und dadurch philosophisch potentiell problematischen Sprachformen wie es beispielsweise Analogie oder Metapher sind.²²⁶

Setzt man als alternativen Begriff zu Literatur als ‚schöner Literatur‘ einen Begriff von Literatur als Schrifttum an, muss auch Philosophie, als eine Art des Schreibens, als diesem Schrifttum zugehörig verstanden werden. Ein Modell, das Philosophie und Literatur entsprechend zusammenzieht und sich damit von den beiden ersten Modellen abhebt, ist das dekonstruktivistische ‚Entgrenzungsmodell‘. Die These dieses Modells ist extrem, indem mit ihr bestritten wird, dass überhaupt eine Grenze zwischen Philosophie und Literatur gezogen werden kann.²²⁷ Gemäß dieser Auffassung wird die Beziehung zwischen beiden vielmehr

²²⁶ Vgl. Schildknecht, Christiane; Teichert, Dieter (Hg.): *Philosophie in Literatur*. Frankfurt/M. 1996. Einleitung, 11ff.

²²⁷ Auch die Grenzziehung zwischen literarischen und nicht-literarischen Texten wird im Übrigen aufgelöst, so dass nun alles als Literatur resp. als Text gilt (auch Eintrittskarten und Graffiti). Entsprechend diesem Gedanken wird auch der Begriff des (fertigen, in sich geschlossenen) literarischen Werks oft durch den Begriff des Textes ersetzt, was mit der Vorstellung einer ‚Nicht-Identifizierbarkeit‘ (Nicht-Identität, Nicht-Konturiertheit) eines Textes einhergeht, die dadurch vorliegt, dass die Bedeutung sprachlicher Zeichen in dekonstruktivistischer Auffassung nicht fixierbar ist. Vgl. auch: Kapitel 5.2.2 „Dekonstruktion“, in: *Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände – Konzepte – Institutionen*. Bd. 2: Methoden und Theorien. Anz, Thomas (Hg.). Stuttgart/Weimar 2007, 297-304. Roland Barthes beschreibt den Gedanken so: „Text heißt GEWEBE; während man dieses Gewebe aber bislang immer für ein Produkt, einen fertigen Schleier gehalten hat, hinter dem sich, mehr oder minder verborgen, der Sinn (die Wahrheit) befindet, betonen wir jetzt beim Gewebe die generative Vorstellung, daß sich der Text durch ein ständiges Verflechten selbst verfertigt und bearbeitet; in diesem Gewebe – dieser Textur – verloren, löst sich das Subjekt auf [...]“. Barthes, Roland: *Die Lust am Text*. Berlin 2010, 44.

gänzlich ent-grenzt, indem davon ausgegangen wird, dass die Philosophie selbst nichts anderes sei als ein literarischer Diskurs, – ohne dass ihr (der Philosophie) selbst die Erkenntnis dieses Umstands jedoch zugänglich sei. Nach dieser Auffassung ist Philosophie also ein Diskurs, „der sich durch die rhetorischen Gesten der Ab- und Ausgrenzung von anderen literarischen Texten konstituiert und paradoxerweise seine Bedeutung dank genuin literarisch-rhetorischer Strategien generiert.“²²⁸

Ein viertes Modell wird von Schildknecht und Teichert wie folgt angesetzt:

Philosophie treiben ist in der westlichen Kultur gleichbedeutend mit der Lektüre und Produktion von Texten. Wenn die Tradition diesen Aspekt der Textualität des Philosophierens auch immer wieder als bloßes Sekundärphänomen in den Hintergrund gedrängt hat, so hat sich doch zumindest innerhalb der philologischen und hermeneutischen Randgebiete der Philosophie stets die Einsicht bewahrt, daß die literarische Form philosophischer Texte keine bloße Frage der Verpackung eines von der Textform unabhängigen Intelligiblen ist.²²⁹

Aus dieser Erklärung, die auf die textuelle Verfasstheit der Philosophie hinweist und sich zugleich dem Vorurteil entgegenstellt, literarische Formen seien ‚bloß rhetorisch‘, wird ein ‚Komplementaritätsmodell‘ abgeleitet, mit dem das Verhältnis von Philosophie und Literatur als das eines wechselseitigen Bezugnehmens beschrieben wird. Aufgrund der komplementären Rede- und Erkenntnisformen verhalten sich Philosophie und Literatur in Ergänzung zueinander, laufen dabei jedoch nicht, wie nach Ansicht der Dekonstruktivisten, ineinander. Mit dem Gedanken einer Komplementarität der Erkenntnisformen ist somit nicht intendiert, den analyse- und begriffsgegründeten Selbstanspruch der Philosophie zu unterminieren. Es soll jedoch ebenso nicht auf Intuition und Vorstellungskraft als erkenntniswirksame Vermögen verzichtet werden, die bei der Produktion und Rezeption von literarischen Texten zum Tragen kommen und die auch in literarisch verfassten philosophischen Texten zum Tragen gefordert werden. Vielmehr nutzen beide Seiten unterschiedliche Verfahren, die Welt einerseits zu artikulieren und andererseits zugänglich zu machen. Philosophie und Literatur können zudem in unterschiedlichen Komplementaritätsmodellen unterschiedlich gewichtet werden, so dass auch einem von beiden eine führende Funktion zugeschrieben werden kann.²³⁰ Neben Schildknecht und Teichert wird der Gedanke des komplementären Verhältnisses philosophischer und literarischer Texte auch von Horn, Bettine Menke und Christoph Menke aufgegriffen und als ein Verhältnis der gegenseitigen Spiegelbildlichkeit, als Chiasmus –

²²⁸ Schildknecht; Teichert, 12.

²²⁹ Ebd., 13.

²³⁰ Ebd., 11ff. Das Konzept eines Komplementaritätsmodells mit Primat bei der Philosophie wird etwa von Kant vertreten, der zwar propositionalen Erkenntnis- und Wissensformen den klaren Vorrang einräumt, jedoch nichtpropositionalen Erkenntnissen (ästhetischen Erfahrungen) eigene, spezifische Erkenntnisfunktionen einräumt.

„Überkreuzung“ – begriffen: Philosophie impliziert Erkenntnis, in Frage steht die Darstellungsform, Literatur umgekehrt impliziert Darstellungsform, in Frage steht die Erkenntnis. Deren früher im Text angeführte Formulierung – Literatur und Philosophie differenzieren sich „voneinander jeweils ineinander“²³¹ – wird nun verständlich.

Der Gedanke eines komplementären Verhältnisses überschreitet als solcher bereits bestimmte, gesetzte Grenzen des philosophischen Selbstverständnisses. Jedoch liegt dem Komplementaritätsmodell die Auffassung zugrunde, dass es möglich ist, eine Haltung einzunehmen, in der eine solche Verhältnisbestimmung „weder die Philosophie noch die Literatur *von außen* bedroht.“²³²

3.1.2 Die Bedeutung der literarischen Darstellungsform in philosophischen Texten am Beispiel von René Descartes

Betrachtet man die Philosophie in Hinblick auf ihre Vermittlungsformen, dann fällt die Fülle an literarischen Gattungen ins Auge, die sich zu Darstellungsweisen anderer wissenschaftlicher Disziplinen in nicht vergleichbarer Weise facettenreich und vielseitig ausnimmt. Zu diesen Formen gehören unter anderem der Dialog (etwa bei Platon), das Lehrgedicht (Parmenides), die Autobiographie (Augustinus, Descartes), der Aphorismus (Nietzsche, Wittgenstein), das Essay (Montaigne, Emerson), der Brief (Epikur) und die Meditation (Descartes) und noch zahlreiche weitere.²³³

Angesichts dieser Formenvielfalt muss man annehmen, dass es sich bei diesen rhetorischen Formen nicht um etwas Äußerliches handelt, sondern dass es einen systematischen Zusammenhang zwischen Form der Darstellung und philosophischem Inhalt gibt. Offenbar sind es sogar oft philosophische Texte in literarischer Form, denen wir besonders prägende Wirkung zuschreiben, durch die wir etwas Wesentliches erkennen oder verstehen, die unsere Einstellung zu den Dingen verändern oder sogar Einfluss auf unser Handeln haben können, worauf Schildknecht in *Klarheit in Philosophie und Literatur* hinweist.²³⁴ Eine eingängige Einordnung der Bedeutung solcher Darstellungsformen in Hinblick auf ihre systematische Relevanz liefert ebenfalls Schildknecht am Beispiel von Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg in

²³¹ Horn; Menke; Menke, 8; Misselhorn; Schahadat; Wutsdorff: 2011(a), 7f.

²³² Horn; Menke; Menke, 7.

²³³ Eingehendere Betrachtungen der Bedeutung der literarischen Form in philosophischen Texten an konkreten Beispielen liefern beispielsweise die Beiträge in: Gabriel, Gottfried; Schildknecht, Christiane (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*. Stuttgart 1990. Siehe auch: Schildknecht, Christiane: *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*. Stuttgart 1990; siehe darüber hinaus Gabriels Überblick: Gabriel: 1991, 32-64.

²³⁴ Ein verändertes Handeln kann ein Indiz sein, dass eine Erkenntnis stattgefunden hat. Schildknecht: 2008, 786.

Philosophische Masken. Ein Exempel für einen solchen Fall, das sich zur Veranschaulichung eignet, ist die Analyse von Descartes' Schreibweise im *Discours de la Methode* und in den *Meditationes de prima Philosophia*. Descartes ist interessant und als Anschauungsbeispiel prädestiniert, weil er ein rationalistischer Philosoph ist. Die beiden genannten Schriften sind geeignet, weil an ihnen als Autobiographie und als Meditation die literarische Dimension der Darstellung in philosophischen Texten anschaulich gemacht werden kann.

Schildknecht setzt ihre Analyse mit der Bemerkung an, dass die Vernachlässigung des hermeneutischen Aspektes bei einem Philosophen zu einer Unter- und Fehleinschätzung seiner Art des Philosophierens an sich führen kann. In diesem Falle würde es zu

eine[r] Reduktion auf einen Mathematiker und Naturwissenschaftler bei einseitiger Betonung der propositionalen Komponente [führen] sowie auf einen übervorsichtigen, bisweilen gar feigen Philosophen, dessen Anspruch auf Selbstständigkeit des Denkens und auf Autonomie der Vernunft uneingelöst bleibt²³⁵.

Um diesem Missverstehen entgegenzuwirken, stellt Schildknecht zwei Aspekte an Descartes' Texten heraus, die an die Form des Schreibens gebunden sind: Zum einen ein systematischer Aspekt, der die Verkettung von Methode, Gehalt und literarischer Darstellungsform herausstellt; zum zweiten ein den systematischen Aspekt begleitender maskierender Aspekt, der sich darauf bezieht, wie der Text ‚von außen‘ betrachtet und wie er wahr- und aufgenommen wird.²³⁶

Im *Discours* ist mit der literarischen Form des autobiographischen Schreibens eine explizite Funktion verbunden, und zwar diejenige, den Nachvollzug der indirekt vermittelten Methode der selbstständigen – also *selbst*-ständigen, auf das eigene Verstehen gegründeten – Wissensbildung zu ermöglichen. Descartes' Intention ist dabei nicht, „hier die Methode zu lehren, die jeder befolgen muß, um seinen Verstand richtig zu leiten, sondern nur

²³⁵ Schildknecht: 1990(a), II: Descartes oder die monologische Form der Philosophie, 54f.

²³⁶ Zum tarnenden Aspekt des Textes soll an dieser Stelle keine ausführliche Betrachtung erfolgen, da er vergleichsweise sekundär hinter dem systematischen zurücksteht. Er sollte jedoch kurz erläutert werden: Der Schreibstil, den Descartes für den *Discours* und die *Meditationes* wählte, hatte nicht allein methodische Gründe, sondern auch eine taktische, aus dem historischen Hintergrund verstehbare Funktion. Die Schreibweise aus der Subjektperspektive hatte neben der methodischen Funktion der Anleitung zu philosophischem Denken das zweite Motiv, die Verbreitung des Textes zu fördern: Dass die Schriften in subjektiver, eher ‚mutmaßlich‘ wirkender Darstellungsform und (vermeintlich) ohne Anspruch auf Objektivierbarkeit verfasst waren, sollte sie vor einem Angriff durch die Kirche schützen. Ein weiteres maskierendes Moment liegt auch in der jeweiligen Sprache, in der Descartes seine Schriften verfasst hat. Die *Meditationes* sind im Original in lateinischer Sprache geschrieben und greifen durch die meditative Denkweise ein scholastisches Motiv (der jesuitischen ‚meditation Dei‘) auf. Das Motiv der Tarnung erscheint in Hinblick auf den Inhalt des Textes sekundär, spielt jedoch eine Rolle für die Auffassung der Texte von Außen, auch deshalb, weil Descartes Schriften auch in diesem Sinne eine hintergründige Dimension des Indirekten aufweisen. Vgl. Schildknecht: 1990(b), 75ff.

aufzuzeigen, wie [er] versucht habe, den [seinen] zu leiten.“²³⁷ Der Vorgang, wie sich Wissen bildet und formt (im Unterschied zum Wissen selbst, das in Lehrbuchtexten darstellbar ist) kann nicht direkt gelehrt werden, sondern es kann nur indirekt zu ihm hingeleitet werden, damit der Erwerb des Wissens aus den eigenen, verfügbaren Erkenntnismöglichkeiten heraus erwachsen kann: „an die Stelle der *direkten* Lehre tritt die *indirekte* Hinführung“²³⁸. Der Sinn der Selbstständigkeit des Denkens ist evident, denn, wie Descartes in den *Regulae ad directionem ingenii* schreibt, würde

[...] sogar dann, wenn sie [die Menschen] alle untereinander übereinstimmten [hinsichtlich dessen, was wahr ist], [...] ihre Lehre dennoch nicht ausreichen: aus uns würden nämlich niemals [...] Mathematiker werden, mögen wir auch alle Beweise anderer im Gedächtnis haben, wenn wir nicht auch aus eigener Erkenntniskraft befähigt wären, jedes mögliche Problem zu lösen, oder Philosophen, wenn wir alle Beweise des Plato oder Aristoteles gelesen hätten, über vorgelegte Sachen dagegen ein stichhaltiges Urteil zu fällen nicht imstande sind. Auf diese Weise nämlich würden wir offenbar nicht Wissenschaften, sondern historische Kenntnisse erworben haben²³⁹.

Dass die Ausbildung der Fähigkeit des selbstständigen Erwerbs philosophischen Wissens dem Wissen selbst vorangestellt ist, findet in der Form, die Descartes dieser Ansicht gibt, ein Modell, das (methodisch, nicht inhaltlich) nach-denkend selbst nachvollzogen werden kann. Dieses Können (die Kunst des Philosophierens) ist aber ein nichtpropositionales ‚Wissen-wie‘ über die Methode, den Weg, wie philosophisches Wissen erworben werden kann, welche Descartes dem propositionalen ‚Wissen-dass‘ gegenüberstellt.

Auch in den *Meditationen* wird der Aspekt des selbstständigen Wissenserwerbs nicht über eine autobiographische Form des Schreibens vermittelt, sondern über eine Methode: die des Meditierens. Meditation in diesem Sinne ist im ersten Schritt eine auf die eigene Wahrnehmung bezogene Vollzugsweise, der Meditierende ist auf sich selbst gerichtet. Dieses ‚Selbst‘ in den *Meditationen* lässt zwar das Erzähler-Ich Descartes durchscheinen, vielmehr jedoch ist die Funktion dieses meditierenden ‚Ichs‘, dem Leser eine Identifikationsmöglichkeit anzubieten, durch die er den Textgedanken (den methodischen Zweifel) nicht nur als Leser und Rezipient von Gedanken eines Anderen, sondern als eigenständiger Denker mit- und nachvollziehen kann. Dabei ergeht an den Leser die klare Aufforderung zu einer aktiven Mitgestaltung des Textgehalts. Der Leser wird, wie im *Discours*, in eine Position versetzt, in

²³⁷ Descartes, René: „Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung (Discours de la méthode dans les sciences)“, I, 5, 7, in: Ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*. Mit einer Einführung von Rainer Specht und „Descartes‘ Wahrheitsbegriff“ von Ernst Cassirer. Hamburg 1996.

²³⁸ Schildknecht: 1990 (a), 59.

²³⁹ Descartes, René: „Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft III“, 367, in: Ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg 1996, 15ff.

der er angehalten ist, im Prozess des Sich-selbst-gewiss-Werdens Wissen selbst zu konstituieren.

In den Fällen beider Texte wird der Erkenntnis zwar methodisch der Weg bereitet, gewonnen wird sie jedoch vermittels eigener Intuition (anstelle von Analyse), die den Status eines deutlichen Erfassens im Sinne einer Einsicht hat²⁴⁰ und die eben auf die Entwicklung eines nichtpropositionalen Wissens-wie beim Leser zielt. Die Intuition bei Descartes weist damit auf jene Grenze des propositionalen Wissens hin, und dementsprechend ist die Kritik Descartes' an einen lehrbuchhaften Wissensbegriff adressiert: „Dort [in der Scholastik] handelte es sich darum, *gegebene* Wissensinhalte mit einander in Beziehung zu setzen, sie zu klassifizieren und zu subsumieren; hier besteht die Aufgabe darin, *neues* Wissen zu gewinnen und zu begründen“²⁴¹, wie Cassirer Descartes' Forderung resümiert. Die „echte Methode“ kann dementsprechend nun „das belebende Motiv des *fortschreitenden* Denkens“ sein.²⁴² In beiden Texten wird philosophische Erkenntnis somit nicht mehr im Blick auf das Objekt, sondern aus der Position des Subjektes heraus gedacht. Dies wird durch die literarische Form der Darstellung – in einer *indirekten Mitteilung* mit der Möglichkeit des *methodischen* Mitdenkens – in einer Weise erkennbar, wie es durch propositionale Sätze nicht vermittelbar wäre, woraus sich erst ein praktisches, nichtpropositionalen Wissens-wie entwickeln kann²⁴³, oder nochmals mit Schildknecht:

Der Selbstständigkeit des nach methodischen Regeln fortschreitend Wissen bildenden philosophischen Subjekts entspricht das „Selbstfinden“ der analytischen Methode, der (analytischen) Methode der Wissensbildung die (literarische) Form der Darstellung.²⁴⁴

Es wurde somit deutlich, dass literarische Formen auch in philosophischen Texten nicht ‚bloß rhetorisch‘ sind, sondern dass ein Verzicht auf solche Formen als Bestandteil der Textaussage einen realen Verlust für die Philosophie bedeuten würde, und zwar einen Verlust

²⁴⁰ „Unter Intuition verstehe ich nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung oder das trügerische Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft, sondern ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt, oder, was dasselbe ist: eines reinen und aufmerksamen Geistes unzweifelbares Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt [...]“. Ebd., 18.

²⁴¹ Cassirer, Ernst: „Descartes' Wahrheitsbegriff. Betrachtungen zur 300-Jahrfeier des „Discours de la Methode“, in: Descartes, René: *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg 1996, XLIII.

²⁴² Ebd.

²⁴³ Zur Interpretation der literarischen Darstellungsform bei Descartes siehe: Schildknecht: 1990(a), II: Descartes oder die monologische Form der Philosophie, 54-84 sowie Dies.: „Erleuchtung und Tarnung. Überlegungen zur literarischen Form bei René Descartes“, in: Gabriel, Gottfried; Schildknecht, Christiane (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*. Stuttgart 1990(b), 92-120. Schildknecht unterzieht im Kontext der literarischen Darstellungsform zusätzlich das Fragment *Recherche de la Vérité* einer Betrachtung, das sich jedoch aufgrund einer vom *Discours* und den *Meditationes* abweichenden, entgegengesetzten Intention (der Dialog hier als Darstellungsform, die philosophische Inhalte einem breiten, unwissenschaftlichen Publikum zugänglich machen kann) nicht unter den systematischen Anspruch der beiden anderen Schriften fassen lässt.

²⁴⁴ Schildknecht: 1990(a), 69.

auf der Erkenntnisebene. Das Verhältnis von Darstellung (bei Descartes die Darstellung einer Methode, nicht eines Inhalts) und Erkenntnis ist damit nun näher bestimmt. Erkenntnis und Darstellung liegen nicht nur an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Literatur²⁴⁵, sondern die Frage nach der Darstellungsform der Philosophie ist in vielen Fällen von der Frage nach der Erkenntnis nicht als losgelöst zu denken.²⁴⁶ Das Wissen und die Erkenntnis, die durch Literatur (literarische Form) evoziert werden können, sind dabei nicht solche, die bereits verfügbar sind, sondern solche, die selbst gebildet werden müssen. In diesem Sinne ist auch zu verstehen, dass „*nichtpropositionales* Wissen“ nur „sprachlich maskiert vermittelt werden kann.“²⁴⁷

Am Beispiel Descartes wird erkennbar, dass die Form der Darstellung zu bestimmten Erkennensvorgängen hinführt, was zeigt, dass manchmal gerade der philosophische Gehalt (hier der Erwerb einer Methode) nur über den Bezug auf die literarische Form zugänglich und verstehbar ist. Zumindest trifft dies für solche Texte zu, die einen Literarizitätsfaktor aufweisen, von denen die Philosophie durchdrungen ist.²⁴⁸ „Der jeweilige Begriff philosophischen Wissens [oder philosophischen Nachdenkens] spiegelt sich dabei in der Wahl der jeweiligen literarischen Form der Darstellung“, so Schildknecht, und Form und Inhalt bilden jenen „systematischen Zusammenhang.“²⁴⁹ Schildknechts Bemerkung, „[w]as Dichtung [resp. literarische Form] meint, wird eben nicht *gesagt*, sondern *gezeigt*“²⁵⁰, kann also zunächst als Antwort auf die Frage nach der rhetorischen Gestaltung philosophischer Texte verstanden werden. Am Beispiel von Descartes war das Ergebnis der Analyse, dass die literarische Form in manchen Fällen besser als die argumentative Darlegung in der Lage ist, eine Methode – des philosophischen Denkens – zu vermitteln. In diesem Sinne hat die literarische Form eine spezifische und nicht propositional zu ersetzende Funktion für die Philosophie, indem sie methodisch das Mitdenken lehrt. Damit wäre der eine der beiden Angrenzungspunkte von Philosophie zu Literatur im Sinne einer methodischen Funktion beschrieben.

²⁴⁵ Vgl. Misselhorn; Schahadat; Wutsdorff: 2011(a), 8.

²⁴⁶ Vgl. Schildknecht: 1990 (a), Einleitung, 13.

²⁴⁷ Ebd., 16.

²⁴⁸ Vgl. auch Danto: 1993, 170f.. Danto führt als ein Beispiel die Texte des chinesischen Weisen Chuang-tzu an. Offenbar ist es nicht möglich, aus dessen Texten Propositionen herauszuarbeiten. Dies ist, aus westlicher Perspektive, überraschend in Anbetracht seines Statuts als ‚Weiser‘ und lässt uns zumindest einen erhellend-selbstreflexiven Blick auf die Denkart westlicher Philosophie werfen und auf unsere Vorannahmen, die wir für den Umgang mit philosophischen Texten und den Begriff dessen, was Philosophie ist und einschließt.

²⁴⁹ Schildknecht: 1990 (a), Einleitung, 14.

²⁵⁰ Ebd., Einleitung, 13; vgl. auch: Gabriel: 1991, 18.

3.1.3 Unterscheidbarkeit philosophischer und literarischer Texte

Die literarische Form bekleidet also mit ihrer aufweisenden Struktur und der darin enthaltenen methodischen Wirksamkeit mindestens eine relevante Funktion in philosophischen Texten, also für die ‚Praxis‘ von Philosophie. Umso mehr stellt sich angesichts dieses Befundes, dass literarische, sprachlich indirekte Elemente in philosophischen Texten zentral sind, die Frage, worin sich generell philosophische von literarischen Texten unterscheiden und ob eine klare Unterscheidung möglich ist. Die Unterscheidbarkeit ergibt sich nicht von selbst. Demmerling weist darauf hin, dass schon die theoretische Möglichkeit der Wahl, die für den Leser besteht, die eine oder andere Haltung zu einem Text einzunehmen – er kann sich entschließen, einen philosophischen Text als Literatur oder umgekehrt, einen literarischen Text als Philosophie zu lesen – die Grenze verunklart. Demgegenüber jedoch sei eine Gleichsetzung und von Philosophie und Literatur auch mit größter Anstrengung nicht zu vollbringen.²⁵¹

Um das Verhältnis von Philosophie und Literatur näher zu bestimmen, soll im Folgenden eine Unterscheidung anhand von ausgewählten Kriterien vollzogen werden, um Differenzen herauszuarbeiten bzw. Indifferenzen zu identifizieren. Die Gegenüberstellung geht an einigen Stellen von stereotypen Konzepten literarischer und philosophischer Texte aus, um die Gegenüberstellung zu verdeutlichen und zu vereinfachen. Die Merkmale sind Form, Gegenstand, Schriftlichkeit, Wahrheit und Intention.

3.1.3.1 Form

Zur Betrachtung des Merkmals *Form* sei einleitend Aristoteles aus der *Poetik* zitiert:

Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch voneinander, daß sich der eine in Versen und der andere in Prosa mitteilt – man könnte ja auch das Werk Herodots in Verse kleiden, und es wäre in Versen um nichts weniger ein Geschichtswerk als ohne Verse [...].²⁵²

Was Aristoteles hier zunächst nur sagt, ist, dass es für die Sachaussage eines historischen Textes keine Rolle spielt, ob er literarisch verfasst ist. Er ist nicht weniger historisch, wenn er in poetischer Form verfasst ist, bleibt also, ob er in literarischer Form vorliegt oder nicht,

²⁵¹ Demmerling, Christoph: „Philosophie als literarische Kultur? Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie, Philosophiekritik und Literatur im Anschluss an Richard Rorty“, in: Schäfer, Thomas; Tietz, Udo; Zill, Rüdiger (Hg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt/M. 2001, 325-352, hier: 345.

²⁵² Poet. 9, 1451b 1-4.

laut Zitat gleich historisch. Diese Aussage lässt sich zwar in Zweifel ziehen, wenn man nach der Adäquatheit des Wissenstransfers historischer Ereignisse fragt.²⁵³ Jedoch geht es Aristoteles mit seiner Bemerkung freilich nicht um die Darstellungsweisen historischer Texte. Vielmehr scheint er das formale Merkmal als Kennzeichen von Textgattungen entkräften zu wollen (in diesem Fall in der Hinsicht, dass die Sachaussage eines historischen Textes durch eine ornamentale Gestaltung nicht geschmälert würde) und setzt es als negatives, ausschließendes Kriterium an, indem er sagt, dass Texte allein aufgrund ihrer äußeren Form, aufgrund der Art und Weise also, wie Sprache verwendet wird, *nicht* als Texte einer bestimmten Gattung klassifizierbar sind, wie auch implizit an der Analyse der Descartes-Texte erkennbar wurde. Ein literarischer Text ist demnach von einem historischen (oder einem philosophischen) nicht sicher anhand der formalen Gestaltung und dem Gebrauch literarischer Stilmittel zu unterscheiden.²⁵⁴ Dennoch können wir offenbar, wenn wir einen Text vor uns haben, in der Regel geradezu instinktiv zuordnen oder haben mindestens eine Ahnung, um was für eine Art von Text es sich handelt – freilich nur dann, wenn wir bereits eine Vorbildung im Umgang mit Texten haben. Wenn wir platonische Dialoge lesen, können wir, wenn wir eine Idee davon haben, mit welchen Fragen sich Philosophie beschäftigt, erkennen, dass es sich um einen philosophischen Text handelt, nicht um einen literarischen. (Die Analyse des Merkmals ‚Inhalt‘ auf seine ‚Tauglichkeit‘ zum Unterscheidungskriterium erfolgt im Verlauf.) Beim Lesen eines Textes von Descartes, beispielsweise den *Meditationen*, ist der literarische

²⁵³ Es kann durchaus hinterfragt werden, ob es tatsächlich keinen Unterschied für die historische Darstellung macht, ob ein solcher Text literarisch verfasst ist oder nicht. Eine in der Literaturwissenschaft diskutierte Frage ist beispielsweise, ob der Holocaust literarisch zu verarbeiten ist, also ob er auf angemessene Weise literarisch verarbeitet werden kann und, daraus abgeleitet, ob er es sollte (wenn das nicht nur der persönlichen Verarbeitung in Tagebuchart dient, sondern darüber hinaus einer Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden soll). Es existiert die sogenannte *Shoah*-Literatur, die von Überlebenden verfasst wurde. Dennoch ist eine Befürchtung im Hinblick auf die Veröffentlichung solcher Texte, dass durch die literarische Form eine ‚Ästhetisierung‘ erfolgen könnte und die Ereignisse auf diese Weise in ein falsches, ‚weichzeichnendes‘ Licht gesetzt werden könnten. Ein Argument für die Darstellung in Literatur hingegen ist, dass gerade die Literatur in der Artikulation einer subjektiven, persönlichen und menschlichen Perspektive diese Ereignisse vielleicht verstehbarer macht, als ein sachlicher Text in einem Geschichtsbuch es könnte, der in erster Linie historisches Faktenwissen vermittelt. Ein literarischer Text vermittelt eine Botschaft, die eine wichtige Ergänzung darstellt oder eigenständigen Wert hat. In diesem Sinne ist es offenbar keinesfalls unerheblich, ob ‚Geschichte‘ sachlich verfasst ist, oder ob sie auch literarische Artikulation findet.

Dieser ‚Exkurs‘ ist als kurze Erwiderung auf den Inhalt von Aristoteles‘ Erklärung zu lesen. Darüber hinaus kann mit diesem Beispiel die auch die für die ästhetische Erfahrung literarischer Werke relevante Frage gestellt werden, ob es möglich ist, durch literarische Texte (besser als durch philosophische) überhaupt etwas nachzuvollziehen, das man nicht vorher schon kennt, ob Literatur also neue Erkenntnis in uns hervorrufen kann oder ‚bloß‘ der Bewusstmachung dient.

²⁵⁴ Anschaulich wird dies, wenn man sich zwei durch und durch identische Texte vorstellt, von denen sich der eine jedoch als Kurzgeschichte versteht, der andere als die Beschreibung historischer Begebenheiten. Der Unterschied, der im Übrigen auch dazu führt, dass man eine Grundlage für ein Qualitätsurteil über einen Text hat, besteht hier ausschließlich darin, *als was*, also als was für einen Text man einen Text liest. Ein Text von Sigmund Freud kann, als psychologische Beobachtung gelesen, aufschlussreich sein und das Wissen vertiefen (was er ja offensichtlich getan hat), aufgefasst als philosophischer Text jedoch möglicherweise ‚unsinnig‘ erscheinen. Vgl. Dantos Gedankenexperiment in: Danto: 1993, 183.

Schreibstil offensichtlich; dennoch verstehen wir auch hier, ohne dass wir nähere Analysen anstellen müssen, dass wir einen philosophischen Text vor uns haben. Das Beispiel von Descartes hat dies exemplarisch und stellvertretend für andere Fälle gezeigt: In manchen philosophischen Texten steht die literarische Form in so elementarer Verknüpfung mit dem Gehalt, wie hier der Vermittlung einer philosophischen Methode, dass Form und Inhalt nicht voneinander trennbar sind, zumindest wäre das dem Erkenntnisziel abträglich und daher nicht sinnvoll. Dennoch sind selbst solche philosophischen Texte, die einen hohen Literarizitätsfaktor aufweisen, offenbar keine Texte, die man in der Regel dem Bereich der Literatur zuordnen würde. Wir würden (wenn wir von ‚schöner Literatur‘ reden) zwar sagen, dass das, was wir unter Literatur verstehen, maßgeblich mit der sprachlichen (literarischen) Form zusammenhängt. Literatur ist, tautologisch verstanden, immer ‚literarisch‘, es kann keine nicht-literarische Literatur geben. Umgekehrt ist aber nicht jeder literarisch verfasste Text ein Text der Literatur, wie man am Beispiel von Descartes sehen konnte, bei dem allerdings die literarische Form in spezieller Weise funktionalisiert zum Einsatz kommt. Hinzu kommt, dass ein Text nicht zwingend ‚literarischer‘ wird oder dadurch eine höhere literarische Qualität erreicht, wenn er einen größeren Fülle an literarischen Formen verzeichnet.²⁵⁵ Ein (im positiven Sinne) sprachlich zurückgenommener Text, der seine stilistischen Mittel ausgewogen einsetzt, kann als literarisch gelungener und als qualitativ höher bewertet werden als einer, der überladen ist von literarischen Merkmalen.

Da theoretisch ein philosophischer Text über ‚mehr‘ literarische Formen verfügen kann als ein Text, welcher der Literatur zugeordnet wird, und sich dennoch seine philosophische Identität erhält, eignet sich die Form als Kriterium zur Unterscheidung zwischen philosophischen und literarischen Texten offensichtlich nicht.

3.1.3.2 Gegenstand

Um das Merkmal *Gegenstand* als taugliches Unterscheidungskriterium auszuweisen, müsste eine thematische Grenzziehung zwischen Themen der Philosophie und solchen der Literatur gezogen werden können. Bestimmte Themen und Fragen sind eindeutig der Philosophie zu zuordnen, was sich unter anderem aus der philosophischen Methodik ergibt; darüber hinaus existiert so etwas wie ein Konsens darüber, was Gegenstand philosophischer Auseinandersetzung sein kann, der sich unter anderem aus dem ergibt, was wir auf dem Hintergrund

²⁵⁵ Vgl. Bittner, Rüdiger: „How do Philosophical and Literary Texts Differ?“, in: Kaul, Susanne (Hg.): *Literatur und Wissenschaft*. Autorenkolloquium mit Lars Gustafsson. Bielefeld 2007, 41-48, hier: 41.

philosophiehistorischer Entwicklungen bis hin zur Gegenwart gewöhnt sind und was uns vertraut ist, philosophisch zu untersuchen. Absolut ist dieser Konsens freilich nicht.²⁵⁶

In jüngerer Zeit kommen zunehmend Untersuchungen ins Blickfeld, die sich im Rahmen einer Philosophie der Gefühle mit der kognitiven Rolle von Emotionen auseinandersetzen. Wurden Gefühle oder Emotionen als eigenständiger Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung lange weniger der Philosophie, sondern eher dem Gebiet der Psychologie zugeordnet (oder gar literarisch aufgegriffen und verarbeitet), wendet sich auch das philosophische Interesse zunehmend Fragestellungen zu Emotions- und Gefühlstheorien zu.²⁵⁷ Blickt man indessen auf die Entwicklung des philosophischen Themenspektrums, rücken, nicht zuletzt im Zuge einer zunehmend komplexer und facettenreicher werdenden Welt mit neuen Problemen und Fragen, auch neue Aspekte in den philosophischen Fokus. Entwicklungen etwa auf dem Gebiet der Technik, die Veränderungen für das menschlich-gesellschaftliche (ethische) Selbstverständnis mit sich bringen, bringen neue philosophische Fragen mit sich. Um einen Begriff von philosophischen Themen zu haben, bedarf es daher eines Verständnisses philosophischer Methode und Perspektive. In diesem Sinne könnte man einen ‚virtuellen‘ (im Sinne von nicht-‚physischen‘ (konkreten), aber grundsätzlich möglichen, jedoch noch im unaktualisierten Raum befindlichen und sich immer aus den jeweiligen Gegebenheiten und Konstellationen ableitenden²⁵⁸) Begriff von Gegenständen der Philosophie haben. Ein virtueller philosophischer Gegenstand ist ein solcher, der es werden könnte, auch wenn er es aktuell noch nicht ist, weil es möglich ist, ihn unter philosophischem Blickwinkel zu untersuchen.

Es kann indessen eine Vielzahl an Themen genannt werden, die sowohl von Philosophie als auch von Literatur auf ihre je eigene Weise²⁵⁹ (die sich in der Zielsetzung unterscheidet) verarbeitet werden, wie etwa Fragen der Moral und Ethik oder generell Themen, die unseren existentiellen Lebensvollzug und unsere Existenz als Menschen in der Welt betreffen. Das Merkmal des Gegenstands greift also in einigen, nicht aber in allen Fällen. Als

²⁵⁶ Es ist etwa beim Blick auf jenen von Danto erwähnten chinesischen Weisen (vgl. Fußnote Nr. 248), offensichtlich nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass man in der im weitesten Sinne westlichen Philosophie einen Text von diesem Weisen nicht als philosophisch klassifizieren würde, weil aus dieser Perspektive und kulturell bedingt kein Kategorie, kein Begriff, für diese Art von Philosophie zur Verfügung steht. Das sage indessen mehr über den philosophischen Blickwinkel als über die philosophische Qualität dieser Texte aus bzw. die Möglichkeit, sich philosophisch mit ihnen zu befassen.

²⁵⁷ S. z.B.: Döring, Sabine (Hg.): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt/M. 2009; Demmerling, Christoph; Landweer, Hilde (Hg.): *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart/Weimar 2007; Ben-Ze'ev, Aaron: *Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz*. Frankfurt/M. 2009; Hastedt, Heiner: *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*. Stuttgart 2005; Hartmann, Martin: „Das emotionale Selbst“, in: Merker, Barbara (Hg.): *Leben mit Gefühlen. Emotionen, Werte und ihre Kritik*. Paderborn 2009, 231-255.

²⁵⁸ Vgl. „virtuell“, in: *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden*. 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl. Mannheim u.a. 1999, Bd. 10: Vide-Zz, 4331.

²⁵⁹ Science-Fiction-Literatur beispielsweise kann sehr wohl philosophische Fragen aufgreifen, sie stellt aber vor allem Möglichkeitsentwürfe (Utopien) dar.

Unterscheidungskriterium ist das Gegenstandsmerkmal somit untauglich, weil nicht im Sinne einer durchweg geltenden Grenzziehung definiert werden kann, welche Themen ‚philosophisch‘ und welche ‚literarisch‘ sind.

3.1.3.3 Schriftlichkeit

Das Merkmal *Schriftlichkeit* fragt nach dem Verhältnis, das Philosophie und Literatur ursprünglich zur schriftlichen Verfasstheit in Textform haben. Zu fragen ist hier, ob so etwas wie eine ‚genuine Schriftlichkeit‘ an Texten identifiziert werden kann, die sich als Unterscheidungskriterium eignet. Zudem kann gefragt werden, ob ein Text in seiner ursprünglichen Idee (als das, als was er vom Verfasser gedacht und vorgestellt wird) an die Verschriftlichung gebunden ist, ob die Verschriftlichung also einen essentiellen Teil der Qualität des Textes (also einen essentiellen Teil der Beschaffenheit des Inhalts) ausmacht, oder ob die Verschriftlichung nur ein praktisches Werkzeug ist, eine Art Begleiterscheinung, auf die der Inhalt aber nicht notwendigerweise angewiesen ist.

‚Schriftlichkeit‘ als potentielles Unterscheidungsmerkmal anzusetzen, ergibt sich zunächst aus dem Vergleich der wörtlichen Bedeutungen von Literatur und Philosophie. ‚Literatur‘, also *litteratura*, geht direkt aus *littera* hervor, ‚Buchstabe‘. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass Literatur, insofern sie als Begriff auf den Buchstaben zurückgeführt wird, eine untrennbare Bindung an ihre schriftliche Verfasstheit, das geschriebene Wort, unterhält: Literatur, so wie wir sie heute verstehen, ist offenbar in erster (wenn auch nicht einziger) Bedeutung Buchstabenschrift.²⁶⁰ Philosophie, *philosophia* hingegen meint zuerst eine erkenntnisbezogene, ziel- und ergebnisorientierte Tätigkeit: das Streben nach Wissen, und zwar aus einer ‚Liebe zur Weisheit‘ heraus, die (vermutlich weltweit) immer eine die Einzelfälle und Einzeldisziplinen überblickende Qualität bezeichnet.²⁶¹ Die „Liebe der Philosophie“, wie Eva Horn, Bettine Menke und Christoph Menke den Vergleich zur Literatur bezeichnen, das Motiv, Philosophie zu betreiben, also gilt „etwas anderem“²⁶² – dem Wissen – und dieses hat im Gegensatz zu Literatur mit Verschriftlichung, zumindest in den Anfängen, nichts zu tun.

²⁶⁰ Darauf, dass der Literaturbegriff inzwischen, je nach Standpunkt und Wortgebrauch, über die ursprüngliche Wortbedeutung von *litteratura* hinaus alle Arten von Texten, von Fachliteratur bis hin zur Busfahrkarte, umfassen kann, ist an dieser Stelle nicht weiter einzugehen. Vgl. „Literatur“, in: von Wilpert, Gero: *Sachwörterbuch der Literatur*. 8., verb. und erw. Aufl. Stuttgart 2001, 470-471, hier: 470.

²⁶¹ Als Streben nach Weisheit beschreibt Platon die Philosophie beispielsweise in Symp. 204 a – b 1. Bei Aristoteles bezeichnet Philosophie außerdem die *eine* Wissenschaft, die eine übergreifende Erkenntnis des Ganzen anstrebt. (Aristoteles: *Metaphysik* (Met.) IV 2, 1004a). Als die drei ‚betrachtenden Philosophien‘ bezeichnet er Mathematik, Physik und Theologie die theoretischen wissenschaftlichen Disziplinen. Ebd., VI I, 1026a.

²⁶² Horn; Menke; Menke, 8.

Eine Gegenüberstellung von Philosophie und Literatur anhand der etymologischen Bedeutung ihrer Namen könnte zwar einen Kompass für eine Rückbesinnung auf den Ursprung der beiden Bereiche liefern, ist aber dennoch unzureichend (und, was Literatur durch die Gründung auf *litteratura* angeht, geradezu irreführend, wie im Folgenden deutlich wird) und bedarf der Ergänzung durch einige Erläuterung zur Entwicklung der Schriftkultur und deren Auswirkungen auf die philosophischen und poetischen Entwicklungen.

Die griechische Kultur war eine Kultur, die auf mündlicher Überlieferung gründete: Die Epen Homers etwa wurden mündlich weitergegeben und erst später in schriftliche Fassung gesetzt.²⁶³ Um für die Gesellschaft wichtige Informationen wie Wissen, Gesetze oder verwandtschaftliche bzw. hierarchische Verhältnisse verlässlich tradieren zu können, waren bestimmte Dokumentationsformen und -techniken nötig, denn die ‚Speicher‘ dafür waren einzelne Personen: Sänger verfügten über Memotechniken, und Informationen wurden, um sie besser memorieren zu können und zu gewährleisten, dass der Inhalt gleich blieb, in metrische Formen gebracht und von Tanz und Musik begleitet, um das Sprachliche zusätzlich rhythmisch zu ‚fixieren‘. Hieraus entwickelte sich eine Vielfalt an Formen. Was also heute im weiteren Sinne unter den Poesiebegriff fällt, wurde ursprünglich in präliteralen Kulturen entwickelt, um Wissen zu dokumentieren. Bei den Griechen hieß dieses Repertoire von mündlichen Techniken *mousikē* (die zugehörige Muse ist die „Tochter der Erinnerung“).²⁶⁴

Als sich im 8. Jahrhundert v. Chr. im klassischen Griechenland ein vollkommenes, ausgefeiltes Schriftsystem ausbildete, indem die phönizische Silbenschrift zum phonetischen Alphabet weiterentwickelt wurde,²⁶⁵ führte dies zu weitreichenden Veränderungen für Philosophie und Poesie. Zu Zeiten Platons war der Gebrauch von Schrift zwar noch ungewohnt, so dass die Nachteile von Verschriftlichung noch deutlich erkennbar waren. Platon brachte

²⁶³ Friedrich August Wolf weist darauf hin, dass die Griechen zu Zeiten Homers noch über kein Schriftsystem verfügten, vielmehr werde „im Homer [...] das ‚Gedächtnis‘ als einzige Hüterin alles Wissens gepriesen“. Wolf, Friedrich August: *Prolegomena zu Homer*. Mit einem Vorwort über die Homerische Frage und die wissenschaftlichen Ergebnisse der Ausgrabungen in Troja und Leukas-Ithaka. Ins Deutsche übertragen von Hermann Muchau. Leipzig 1908, 96. Täuschung bestehe „in dem Punkte, daß sie [die ausgezeichneten Männer und Gelehrten] glauben, es habe sich zu der Zeit, wo nach der Überlieferung zuerst die Buchstaben zu den Griechen zugeführt wurden, auch zugleich die Anwendung derselben über alle griechischen Gebiete verbreitet und zur Abfassung von Büchern Anlaß gegeben; [...]“. (Ebd., 98f.) Eine Geschichtsschreibung aber, die „auf solche Weise aus lauter Lügen besteht, kann uns nicht gefallen“ (Ebd., 99), wie Wolf anmerkt, und er führt aus, dass „die Fähigkeit zu schreiben und der Gebrauch der Schrift, auch wenn schon das ganze Alphabet vor Homer in Griechenland eingeführt sein sollte, dennoch bis zum Anfang der Olympiadenrechnung (776 v. Chr.) so gut wie gar nicht vorhanden gewesen ist“. (Ebd., 100) Die Quintessenz von Wolfs Nachforschung ist damit: „Eine zweifellose Hindeutung hierauf [auf den Gebrauch der Schrift zu Zeiten Homers, M.G.] existiert nirgends“. Ebd.

²⁶⁴ Vgl. Goody, Jack; Watt, Ian; Gough, Kathleen: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Übers. v. Friedhelm Herborth. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer. Frankfurt/M. 1986, Einleitung, 7-2, hier; 14f. vgl. auch Havelock, Eric A.: *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Mit einer Einleitung von Aleida und Jan Assmann. Weinheim 1990, 79.

²⁶⁵ Vgl. Havelock, ebd., 55-75.

dies dazu, Sokrates im *Phaidros* vier Einwände gegen den Gebrauch von Schrift vorbringen zu lassen²⁶⁶: Erstens flöße sie „den Seelen der Lernenden [...] Vergessenheit“ ein, „aus Vernachlässigung der Erinnerung, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittels fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden.“²⁶⁷ Zweitens sind die Schriften selbst, anders als sprechende Personen, stumm und nicht-kommunikativ: „Du könntest glauben, sie [die Schriften, M.G.] sprächen, als verstünden sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so enthalten sie doch nur stets ein und dasselbe.“²⁶⁸ Der dritte Einwand bezieht sich auf die verlorene Möglichkeit, sich an ausgewählte Adressaten zu wenden, denn: „Ist sie [die Schrift, M.G.] aber einmal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaßen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, für die sie nicht gehört, und versteht nicht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht.“²⁶⁹ Viertens sei aufgrund des Zurücktretens des Autors hinter der Schrift „in einer geschriebenen Rede über jeden Gegenstand vieles notwendig nur Spiel“²⁷⁰. Platon sieht bei der Schrift zudem die Gefahr, dass sich der Autor weniger persönlich für den Inhalt verantwortlich fühlt, da er sich gewissermaßen anonym dahinter verbirgt, was sich nachteilig auf die Ernsthaftigkeit und Glaubwürdigkeit des Inhalts auswirken kann.²⁷¹ Die bald als positive Kehrseite der Nachteile erkennbaren Vorteile²⁷² führten freilich dazu, die Schrift als komfortables, unkompliziert handhabbares Medium der Dokumentation und der Kommunikation zu nutzen. Die Philosophie ist also zunächst und in ihren Ursprüngen und Intentionen als nicht-schriftlich einzuordnen.²⁷³ Jedoch bot das Alphabet mit der Möglichkeit der schriftlichen Fixierung neue Möglichkeiten für die Philosophie, denn durch diese „Gedächtnisökonomie“ konnten

²⁶⁶ Vgl. Goody; Watt; Gough: Einleitung, 10.

²⁶⁷ Phdr. 275a.

²⁶⁸ Phdr. 275d-e. Dieser Aspekt von Platons Misstrauen gegenüber der Schrift lässt sich mit einer Stelle aus dem 7. Brief untermauern, wo Platon von einer Nichtdarstellbarkeit philosophischer Erkenntnis spricht: „Von meiner Seite gibt es zu den betreffenden Themen keine schriftliche Darlegung, noch kann es je eine solche geben. Diese Fragen lassen sich nämlich gar nicht nach der Art anderer Wissenschaften behandeln, vielmehr kommt es nach längerer Beschäftigung mit dem Gegenstand und dauerndem gemeinsamen Leben plötzlich, wie wenn ein Funke überspränge, zu einer Erleuchtung der Seele, die hinfort aus sich selbst heraus ihr Licht empfängt.“ Platon: 7. Brief, 341 c-d.

²⁶⁹ Phdr. 275e.

²⁷⁰ Ebd., 277e.

²⁷¹ Ebd., 273-278a

²⁷² Sie entlastet das Gedächtnis einzelner Personen; sie ermöglicht, dass das enthaltene Wissen über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg verbreitet werden kann und erhalten wird; und durch die Fixierung in der phonetischen Schrift können die Inhalte als Bildungsgut in einer Gesellschaft, die sich als Demokratie versteht, jedem zugänglich gemacht werden. Durch die Zurückgezogenheit des Schriftstellers bei seiner Tätigkeit entstehe zudem die Möglichkeit, die Gedanken in weiterem und komplexerem Ausmaß eigenständig zu entwickeln. Vgl. Havelock, 77-81 sowie Goody; Watt; Gough, Einleitung (Schlaffer), 10ff.

²⁷³ Einige der Bedenken Platons zeigen sich, wenn auch erst sehr viel später mit der Erfindung des Buchdrucks als zutreffend, da mit der Möglichkeit der Vervielfältigung machtpolitische Interessen einsetzten, infolge derer immer wieder Schriften der Indizierung oder Zensur anheimfielen, – eine freilich antiphilosophische Entwicklung.

sich neue „geistige Energien“ entfalten und war dem „Denken neuartiger Gedanken“ der Weg geebnet,²⁷⁴ da die vergleichsweise beschwerliche Notwendigkeit, Wissen in memorierbare Fassung zu bringen, entfiel. Inzwischen gilt, wie schon zuvor angeführt, Philosophie in der westlichen Kultur als gleichbedeutend mit der Lektüre und Produktion von Texten²⁷⁵. Für die Stellung der Poesie hingegen war diese Entwicklung ungünstig, da sie nun mit den verschiedenen Wissensbereichen und -formen (philosophisches, historisches, medizinisches usw.) dasselbe Medium teilte, was zum einen dazu führte, dass verschriftlichte Poesie durch die Trennung von der vorherigen musikalischen und tänzerischen Begleitung sinnentfremdet erschien und ihren ‚göttlichen Charakter‘ verlor, und zum anderen, dass sie in direkte Konkurrenz zu den in Prosa abgefassten Wissensformen geriet. Die Situation ist nunmehr folgende: Es existieren „im gleichen Medium zwei verschiedene Kulturen nebeneinander, verschieden nach Herkunft (archaisch – modern), Form (Poesie – Prosa) und Zuverlässigkeit (Fiktion – Wahrheit).“²⁷⁶ Der Poesie wird auf diesem Hintergrund zunehmend die Funktion der Wissensvermittlung abgesprochen, und anstatt „Quelle des Wissens“ ist sie nun „Objekt“ von Wissenschaften, erst der Poetik, dann der Philologie.²⁷⁷ „Ihre poetische Form“, wie Havelock aus heutiger Perspektive beschreibt, „hindert uns, ihre funktionale Rolle als aufbewahrende Nachricht in der Gesellschaft ihrer Zeit zu würdigen.“²⁷⁸ Im Stichwort ‚Literatur‘ im *Sachwörterbuch* beschreibt von Wilpert diesen Prozess andeutungsweise: Seit der Verselbstständigung der Einzelwissenschaften wird Literatur überwiegend als ‚schöne Literatur‘ aufgefasst, die frei ist von Zweckgebundenheit und durch besondere ästhetische Gestaltung zum Sprachkunstwerk wird. Sein ergänzender Hinweis, dass nicht alle Literatur Dichtung und nicht alle Dichtung Literatur sei und dass Literatur über das im Wortsinn Gemeinte – ihre schriftliche Verfasstheit – auch ihre vorliterarischen, mündlich tradierten Formen umfasst, wird jedoch auf dem geschilderten Hintergrund verständlich.²⁷⁹ In literalen Gesellschaften, die alles, was von Bedeutung ist, textsprachlich fixieren und gedanklich entwickeln, ist es, so Havelocks Hinweis, eine „alltägliche Tatsache [...], daß Prosa die Hauptdokumentation von Erfahrung ist, während die Poesie esoterischer und verfeinerter ist, ein Medium, das besonderen Erfahrungen und Erlebnissen außerhalb des Alltags vorbehalten ist.“²⁸⁰

²⁷⁴ Havelock, 75.

²⁷⁵ S. Zitat in *Kapitel 3.1.1*, 74.

²⁷⁶ Vgl. Schlaffer: 1990, 53; s. auch 50ff.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Havelock, 84.

²⁷⁹ Vgl. von Wilpert, 470.

²⁸⁰ Havelock, 83f.. Havelock weist überdies darauf hin, dass sich Literalität daran zeigt, ob das Lesen als privater Akt betrieben wird. Das erste Zeugnis für eine private Lektüre von Literatur findet sich bei Aristophanes, der den Gott Dionysius in den *Fröschen* sagen lässt: „[...] als ich auf dem Schiff so für mich die *Andromeda* las [...].“ Aristophanes: *Die Frösche*. Stuttgart 2011, 9. Die *Andromeda* ist eine (verlorene) Tragödie des Euripides von 412 v. Chr.. Vgl. Anm. Nr. 9, ebd. 77; vgl. Havelock, 102.

Eine umfassende Darstellung der Entwicklung der Schriftkultur ist an dieser Stelle freilich nicht leistbar, doch sollte erkennbar geworden sein, dass Schriftlichkeit als solche auf komplexen Entstehungsbedingungen beruht und daher nicht ohne Weiteres eher auf das Eine als auf das Andere bezogen werden kann (bzw. entweder auf das Eine oder auf das Andere). Eine ‚Genuinität‘ anzunehmen ist also abwegig, wenn man die Entwicklung historisch betrachtet, und in der Zusammenfassung könnte man sich von einem Merkmal *Schriftlichkeit* im Grunde genommen verabschieden, zumal es sich ohnehin nicht um ein sonderlich starkes, gewichtiges Unterscheidungsmerkmal handeln würde. Dennoch scheint Literatur, wenn man den Entstehungskontext und die Tragik für die Poesie zur Zeit der Schrifteinführung einmal ausblendet, dadurch, dass sie geschrieben wird, besondere Möglichkeiten für die Wahrnehmung von Sprache und auch des Fassens von Inhalten zu bieten. Zahlreiche Ausdrücke, von rhetorischen Redeformen nicht zu sprechen, die in geschriebener literarischer Sprache ‚funktionieren‘, indem sie beispielsweise ästhetisch (harmonisch ausgewogen, schön oder anmutig) komponiert oder geistreich wirken, wären in gesprochener Sprache und in einer natürlichen Sprechsituation unpassend, geradezu ‚unsäglich‘ (peinlich) und könnten leicht die Färbung des Bizarren oder gar Lächerlichen annehmen.^{281 282} „Literatur braucht die Schrift“, wäre also die (ganz von den Verfremdungsgefühlen angesichts verschriftlichter Poesie in der Antike abweichende) jetzige These. Für einen philosophischen Text gilt das nicht in gleicher Weise. Auch Gadamer äußert sich in diesem Sinne zur Schriftlichkeit. Bei literarischen Texten tritt „eine gewaltige Modifikation ein“²⁸³, insofern „es nicht darum [geht], Gemeintes zu verstehen, sondern gerade auch in seiner sprachlichen Erscheinung zu vollziehen.“²⁸⁴ Literatur in diesem Verständnis „bleibt nicht, wie es in dem ersten Zugang zur Schriftlichkeit schien, hinter der Sprache unvermeidlich zurück“, sondern sie ist „als solches ein Schriftliches, das aller möglichen Verlautlichung voraus ist. [...] Alles ist in den Worten des Textes, so wie sie als Text erscheinen.“²⁸⁵ Der Gedanke einer ‚genuinen Schriftlichkeit‘

²⁸¹ Martin Walser wurde einmal (bei einer Lesung der *LitCologne* am 11.03.2013) gefragt, warum er seine Meßmer-Bücher nicht Walser-Bücher genannt hat, da die Bücher doch autobiographisch seien, warum er seine Bücher nicht *autobiographisch als Walser-Bücher* geschrieben hat. Walser gab zur Antwort, dass viele der selbstaussagenden Sätze in den Büchern – wie beispielsweise der Satz: „Ich bin die Asche eines Feuers, das ich nie war“ – pathetisch, lächerlich oder im besten Falle lustig klängen, wenn sie als Ansichten über die eigene Person geäußert würden. Äußerungen solcher Art brauchen ein ‚Setting‘, eine Umgebung oder ein Verhältnis, das sie ‚möglich‘ macht. Eine solche ‚Umgebung‘ ist durch eine Distanznahme gegeben. Die Distanznahme von sich selbst in der literarischen ‚Transferierung‘ in einen Protagonisten, der aber nicht mehr man selbst ist, ermöglicht einen anderen Gebrauch von Sprache und gestattet erst, die Bedeutung einer Metapher wie der genannten ernst zu nehmen.

²⁸² Das laute Lesen oder Vorlesen ist in diesem Sinne zu verstehen als eine ‚Verlängerung‘ des stillen Lesens. Die Rezeptionssituation bleibt dabei im Grunde dieselbe, da das, was gesagt wird, schon als Literatur gilt.

²⁸³ Gadamer, Hans-Georg: „Philosophie und Literatur“, in: Gottschalk, Jörn; Köppe, Tilmann (Hg.): *Was ist Literatur? Basistexte Literaturtheorie*. Paderborn 2006, 22-34, hier: 23.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ebd., 24.

und die Überlegung, ob ein philosophischer von einem literarischen Text daran zu unterscheiden ist, ob er geschrieben sein muss, um als das zu überzeugen, was er sein will, ist somit offenbar doch nicht gänzlich von der Hand zu weisen.²⁸⁶ Indessen ist es als alleiniges Kriterium zur Unterscheidung nicht stark genug, weil die von Schriftlichkeit oder Nichtschriftlichkeit ausgehenden Implikationen zu geringe Relevanz für den Umgang mit der jeweiligen Textart aufweisen.

3.1.3.4 Wahrheit

Das Merkmal *Wahrheit* beansprucht bei der Untersuchung möglicher Unterscheidungskriterien zwischen philosophischen und literarischen Texten besondere Berücksichtigung, weil Wahrheit den neuralgischen Punkt im notorischen Antagonismus zwischen Literatur (und Kunst) und Philosophie bildet. Die Frage nach der Wahrheit in Literatur kann auf zweierlei Weise gestellt werden: Zum einen kann sie als Frage formuliert werden, ob von Wahrheit in Literatur gesprochen werden kann (sofern es sich nicht um triviale Wahrheiten von den im Text enthaltenen Propositionen handelt). Hier ist zudem zu klären, wie ‚enthalten‘ aufzufassen ist.²⁸⁷ Zum anderen ist zu fragen, ob eine solche (nichttriviale) Wahrheit einen konstitutiven Wert für Literatur darstellt, ob also das ‚Enthaltensein‘ von Wahrheit Einfluss auf den (ästhetischen) Wert von Literatur hat oder haben sollte.²⁸⁸ Die Abweisung des Gedankens von Wahrheit in Literatur setzt wiederum bei Platons Dichterkritik an. Platon leitet das Tun der Dichter von deren Quellen Enthusiasmus und Inspiration her und wirft ihnen vor, dass sie, bewirkt durch ‚göttlichen Einfall‘, als „Begeisterte und Besessene“ sprechen, dabei jedoch

²⁸⁶ Zum Verhältnis von Sprache und Schrift, mit Bezug auf Platon und Derrida, äußert sich beispielsweise Bertram unter Rückgriff auf Goodmans Begriff der Explikation. Bertram beschreibt Platons Schriftkritik als Kritik am Fehlen von Explikationsmöglichkeiten bei geschriebenen Texten, was bei gesprochener Sprache nicht der Fall ist, da der Sprecher selbst anwesend ist und Explikationen liefern kann. Bertram stellt jedoch demgegenüber die Explikationsmöglichkeit literarischer Texte heraus, worauf auch in *Kapitel 3.1.3.5* im Intention-Merkmal noch eingegangen wird. Bertram, Georg W.: „Sprache, Schrift und Selbstbewusstsein“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 111-125, hier 111f.

²⁸⁷ Zu sagen, dass ein Text ‚Wahrheit enthalte‘, ist, wie Köppe bemerkt, mehrdeutig: Es kann bedeuten, dass der Text wahre Sätze enthält. Es kann auch bedeuten, dass der Text tauglich ist, um Wahrheiten zu vermitteln. Köppe, Tilmann: „Wahrheit“, in: Borgards, Roland; Neumeyer, Harald; Pethes, Nicolas; Wübber, Yvonne (Hg.): *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2013, 231-235, hier: 234.

²⁸⁸ Vgl. Schlaffer: 1990, 20f.. Schlaffer verweist auch auf Gaut: Gaut zufolge, der zwischen *overall*- und *pro tanto*-Werten unterscheidet, ist dies nicht der Fall. Ein *pro tanto*-Wert ist ein Wert, der dem Wert einer Sache etwas hinzufügt, auf den die Sache aber nicht angewiesen ist. Die Stellung eines solchen Wertes nimmt bei Gaut Wahrheit in Kunst (Literatur) ein. Wahrheit fügt dem Wert eines ästhetischen, beispielsweise eines literarischen Werks zwar etwas hinzu, es ist aber nicht auf diesen Wert angewiesen. Vgl. Gaut, Berys: *Art, Emotions and Ethics*. Oxford 2007, 57-67. Die Argumentation Catrin Misselhorn's für literarische Wahrheit wird weiter unten angeführt.

„nicht bei vernünftigen Bewußtsein“ seien²⁸⁹. Im *Ion* spricht Platon den Dichtern zwar noch so etwas wie ein Sonderrecht zu, göttliche Inspiration zu empfangen:

Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewußtlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt. Denn solange er diesen Besitz noch festhält, ist jeder Mensch unfähig, zu dichten oder Orakel zu sprechen. Weil sie nun nicht durch Kunst dichtend Vieles und Schönes über die Dinge sagen [...] sondern durch göttliche Schickung: so ist nun deshalb jeder dasjenige schön zu dichten vermögend, wozu die Muse ihn antreibt, der Dithyramben, der Lobgesänge, der Tänze, der Sagen, der Jamben, und im übrigen ist jeder schlecht.²⁹⁰

Der irrationale Zustand, aus dem heraus die Dichter ihre Einfälle produzieren, ist Platon gleichwohl suspekt, und die dichterischen Erzeugnisse haben für Platon somit einen höchst fraglichen Wert. Das vernunftfreie ‚Wissen‘ und die Erzählungen der Dichter, die bestenfalls mimetischen Charakters sein könnten (damit aber minderwertigen Status haben), sind für Platon Schein und Lüge²⁹¹: „Hesiods und Homeros und die anderen Dichter“ hätten, so Platon, „für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesetzt und vorgetragen und tragen sie auch noch vor.“²⁹² Mit diesem diffamierenden Urteil über das Tun der Dichter, das Poesie auf Enthusiasmus reduziert, rafft Platon zwar einen „komplexen Prozeß der griechischen Zivilisation zum scharfen, einseitigen Diktum zusammen“²⁹³, – dies wurde bereits in den vorangegangenen Ausführungen zum Merkmal ‚Schriftlichkeit‘ beschrieben.²⁹⁴ Jedoch hat sich dieses Diktum, dass Literatur resp. Dichtung als Vorform von Literatur keine Wahrheit enthalte, als einflussreicher Maßstab erwiesen, und sie gilt größtenteils als epistemisch nicht relevant. Hume beispielsweise wirft den Dichtern in der Linie Platons vor, „ihren Er-dichtungen einen Schein von Wahrheit zu geben, und wo dies ganz und gar versäumt wird, gelingt es ihren Schilderungen nicht, uns viel Vergnügen zu machen, auch wenn sie noch so

²⁸⁹ Platon: *Ion* 533e-534a.

²⁹⁰ Ebd., 534b-c.

²⁹¹ Schlaffer bemerkt, dass Platon nicht nur die Dichter aus dem Staat verbannen wollte, sondern dass er ihnen auch (wahre) Aussagen *über* ihre eigene Kunst nicht zutraute. Wenn Dichtung auch kein Wissen enthielte, dann könne es doch ein Wissen über Dichtung geben, also ein Wissen darüber, was Dichtung ist. Aufgrund ihrer zwar durch Enthusiasmus inspirierten kreativen, jedoch philosophisch unklaren, verschwommenen Art zu denken seien jedoch Dichter nicht einmal dazu in der Lage, und zu sagen, was Dichtung sei, wäre nur den Nicht-Dichtern, den Philosophen, möglich. Dies ist ebenso zutreffend oder nicht zutreffend, wie bereits auf ähnliche Weise in *Kapitel 2.1.3.2* über den Vorwurf an die philosophische Ästhetik erörtert wurde. Platon geht es dabei jedoch nicht um die Dichtung, sondern um die Abgrenzung von Dichtung, und erst ab Aristoteles beginnt die Dichtung selbst, Gegenstand der philosophischen Betrachtung zu sein. Vgl. Schlaffer: 1990, 13f.

²⁹² *Polit.*, 377d.

²⁹³ Schlaffer: 1990, 20.

²⁹⁴ Dichtung wurde so „zunächst als Lüge kritisiert, dann auf Erfindung zurückgeführt, schließlich als besondere Redeweise klassifiziert und als schöne Vorstellung akzeptiert.“ Ebd., 97. In dem Moment allerdings, wo Dichtung nicht mehr als Ergebnis göttlicher Eingebung, sondern als Erfindung und damit als Resultat menschlicher Vorstellung verstanden wurde, setzt die Kategorie der Fiktion an. Vgl. Schlaffers gesamte Darstellung zur Entwicklung der Dichtung und ihrer Stellung seit Homer bis in die Antike. Ebd., 11ff.; vgl. auch Fußnote Nr. 216 über den Wahrheitsbegriff bei Homer.

geistreich sind.²⁹⁵ Platons Kritik an einer ‚Dichter-Wahrheit‘ erfährt ihre Zuspitzung vor allem an dessen Auffassung von Mimesis: Wenn Dichter bloß nachahmend die äußere Erscheinung der Dinge abbilden, ohne jedoch Einsicht und Wissen vom Wesen der Dinge zu haben, dann sind ihre ‚Wahrheiten‘ nach Platon epistemologisch und metaphysisch minderwertig.^{296 297}

Der zweite, philosophisch relevante (propositionale) Wahrheitsbegriff wird von der analytischen Philosophie gegen den Gedanken von Wahrheit in Literatur ausgespielt, worauf bereits in *Kapitel 1* eingegangen wurde.

Ogleich diese Wahrheitskonzeptionen weiterhin gegen einen Begriff von Wahrheit in Literatur ausgewertet werden, ist die Betrachtung des Wahrheitsmerkmals als Unterscheidungskriterium noch nicht abgetan, denn diese Unterscheidung ist, wie Bertram sagt, zwar „wirkungsvoll“, dennoch „unzureichend.“²⁹⁸ Die Unterscheidung bereitet jedoch insbesondere deshalb Schwierigkeiten, weil der Wahrheitsbegriff in Hinblick auf Literatur im Laufe der Zeit verschiedene Bedeutungen angenommen hat, die von philosophischen Wahrheitsbegriffen abweichen. Die philosophisch gängigste, propositionale Bedeutung von ‚wahr‘ – wahr in normalsprachlicher Bedeutung als Wahrheit von Aussagen²⁹⁹, also „als *επιλιξιτε*

²⁹⁵ Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Buch I, Über den Verstand. Hamburg 1989, 165.

²⁹⁶ Wenn Platon seinerzeit die Dichter des Lügens bezichtigt, dann ist dies freilich auch auf dem Hintergrund der Dynamik innerhalb des Verhältnisses zwischen Philosophie und Literatur zu verstehen: Vormals hatte die Dichtung zwar die Stellung inne gehabt, Wahres zu vermitteln (s. die Ausführungen zum Merkmal *Schriftlichkeit*, *Kapitel 3.1.3.3*). Zwei Arten von Wahrheit kann es aber in Platons Staat nicht geben, und sein Vorwurf der Lüge an die Dichter, der impliziert, dass diese einen Anspruch auf Wahrheit erheben, diene nicht zuletzt der Klärung der Verhältnisse. Philosophie steht so in direkter Verbindung zur Wahrheit, während die Poesie bzw. Literatur im Bereich von ästhetischer Erfahrung, jedoch ohne Zugang zu Erkenntnis, verortet wird: „Zum ästhetischen Phänomen wird die überlieferte Poesie, seitdem ihre ursprüngliche Geltung fragwürdig geworden, d.h. seitdem das außerpoetische Wissen des logos imstande ist, seine Fragen an die Poesie zu stellen.“ (Schlaffer: 1990, 24) Schlaffer versteht somit die Unterscheidung „zwischen philosophischer Wahrheit und ästhetischer ‚Wahrheit‘ [als] die logische Fassung eines historischen Unterschieds“, was sich in den Dialogen in den Gestalten von Sokrates und Ion darstellt: „Sokrates, der Philosoph, vertritt die jüngste Form des Wissens, Ion, der Rhapsode, die älteste. Ihr Dialog ist auch als eine Auseinandersetzung des aktuellen Bewußtseins mit der kulturellen Vergangenheit zu verstehen.“ Ebd., 23.

²⁹⁷ Siehe zum Mimesis-Begriff bei Platon und darüber hinaus zu Aristoteles‘ Reaktion in der *Poetik* auch Urbich, Kap. 8.1, 149-157; vgl. auch Fuhrmann, Manfred: *Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‚Longin‘*. 2. überarbeitete und veränderte Aufl. Darmstadt 1992, insbes. Kap. II.1: Platons Verurteilung der Kunst und die aristotelische *Poetik*, 70-77.

²⁹⁸ Bertram, Georg W.: „Georg Büchners ‚Lenz‘ und die graduellen Unterschiede von Literatur und Philosophie“, in: Gamm, Gerhard; Nordmann, Alfred; Schürmann, Eva (Hg.): *Philosophie im Spiegel der Literatur*. Sonderheft 9 der *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*. Hamburg 2007, 27-41, hier: 27.

²⁹⁹ Bei Hesiod findet sich folgende Stelle zur Wahrheit: „[...] wir wissen viel Falsches zu sagen, dem Wirklichen Ähnliches, wir wissen aber auch, wenn wir wollen, Wahres zu verkünden.“/„[...] ἴδμεν νεύδεα πολλά λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’εὖτ’ ἐθέλωμεν ἀληθέα γυρύσασθαι.“ Hesiod: *Theogonie*. Hg. v. Karl Albert. 5. Aufl. Sankt Augustin 1993. I: Proömium: Die Musen (V. 1-115), 43. Vgl. auch Köppe: 2013, 231. Köppe nennt als alltagssprachliche Bedeutungen von Wahrheit 1. Aussagenwahrheit; 2. Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit (als Ausdruck einer psychologisch-persönlichen Disposition, wobei es auch möglich ist, aufrichtig zu sein und dennoch etwas Falsches zu sagen, beispielsweise zu irren); 3. Ideale Erfüllung einer Zuschreibung (etwa ein ‚wahrer Freund‘ zu sein).

Beschreibung *zutreffend*⁶⁰⁰ – wurde im Laufe der Zeit immer wieder durch ähnliche aber doch abweichende Ausdrücke ersetzt.³⁰¹

Drei Hauptauffassungen von ‚literarischer Wahrheit‘ lassen sich identifizieren. Die erste meint den Gedanken einer *impliziten Wahrheit*, die im Text enthalten ist, jedoch nicht auf einzelnen, faktischen Wahrheiten beruht. Dieser Gedanke entwickelte sich im Zuge des Aufgebens des Anspruchs an Literatur, wahr im wörtlichen, explizit zutreffenden propositionalen Sinne zu sein, was nicht zuletzt den Status von Literatur als etwas Fiktionalem etablierte. Den Dichtern wird in diesem Verständnis nicht mehr unterstellt, in täuschender Absicht Unwahres zu schreiben, sondern nun wird bewusst vorausgesetzt, dass dichterische Erzeugnisse ‚erfunden‘ sind, dies ist die Erwartung an Literatur und Dichtung. Mit der Überwindung des propositionalen Wahrheitsanspruchs an die Aussagen der Literatur ist also der Vorwurf der Täuschungsabsicht außer Kraft gesetzt.³⁰² Implizite Wahrheit meint nun eine wahre ‚Moral‘ oder eine wahre allgemeine Aussage des Textes mit aufklärendem, informativem oder lehrendem Charakter. Dieser Gedanke einer impliziten Wahrheit in Bezug auf literarische Texte konnte sich zwar über einen langen Zeitraum hinweg halten. Jedoch bringt er aufgrund des darin enthaltenen Lehrgedankens so etwas wie eine Funktionalisierung von Literatur mit sich, was solchen Konzeptionen, die Literatur und andere Formen der Kunst im Bereich von Zweckfreiheit verorten, entgegen steht.

³⁰⁰ Damerau, Burghard: *Die Wahrheit der Literatur. Glanz und Elend der Konzepte*. Würzburg 2003, 24.

³⁰¹ Mit Blick auf das philosophische Problem der Fiktionalität literarischer Texte ist zum einen zu fragen, ob fiktionale Sätze wahr sein können, wobei die Annahme zugrunde gelegt ist, dass ein Satz nur dann eine wahre Aussage machen kann, wenn er auf die Welt Bezug nimmt. Hierzu lassen sich vor allem drei Positionen herausstellen: 1. Fiktionale Sätze sind weder wahr noch falsch. Sie können weder als das eine noch als das andere klassifiziert werden, weil die ereignisrelevanten Komponenten (die ‚singulären Terme‘) nicht auf die Welt Bezug nehmen. 2. Fiktionale Sätze sind falsch. Diese Position wird von Bertrand Russell vertreten und meint, dass der Gebrauch eines singulären Terms auch dessen Existenz impliziert, die in fiktionalen Texten nur falsch sein kann. 3. Die Einzelbestandteile fiktionaler Texte sind wahr oder falsch. Gemäß dieser Auffassung können sich die singulären Terme sowohl auf fiktiv-nichtexistente Gegenstände beziehen als auch auf real-existente; letztere sind dann auch in fiktionalen Texten ebenso wahr, wie sie es in einem Aussagesatz wären. Hierbei ist zudem zu fragen, ob wir aus fiktionalen Texten Wahrheiten (‚wahre Meinungen‘) gewinnen können, ob die Texte also, auch wenn sie in ihren Einzelteilen fiktional oder semi-fiktional sind, Wahrheiten vermitteln können. Vgl. Köppe: 2013, 232f.

³⁰² Vgl. hierzu Boccaccio, der sich bereits im 14. Jahrhundert dazu äußert und betont: „daß die Dichter keine Lügner sind, wie diese [die ‚Widersacher‘] es gerne hätten. Lüge ist meiner Ansicht nach eine Art Täuschung, der Wahrheit sehr ähnlich, durch die von einigen das Wahre unterdrückt und Falsches ausgedrückt wird.“; und „[...] die Fiktionen der Dichter gehören zu keiner Art von Lüge; keiner von ihnen hat nämlich im Sinn, jemanden mit falscher Darstellung zu täuschen. Die poetischen Fiktionen sind nicht wie die Lüge der Wahrheit sehr ähnlich oder bis zu einem gewissen Grad ähnlich, sondern sie sind der Wahrheit nicht ähnlich, vielmehr weichen sie stark von ihr ab und sind ihr entgegengesetzt.“ Boccaccio, Giovanni: „Genealogie deorum gentilium“, Buch XIV, Kapitel XIII, Dichter sind keine Lügner“, in: Hege, Brigitte: *Boccaccios Apologie der heidnischen Dichtung in den ‚Genealogie deorum gentilium‘*. Buch XIV. Text, Übersetzung, Kommentar und Abhandlung. Tübingen 1997, 93ff. Vgl. Damerau, 22. Auch viele aktuelle wahrheitskritische Positionen in Hinblick auf Literatur setzen an dieser Stelle an und vertreten die Auffassung, dass Wahrheit nicht angemessen auf Literatur bezogen werden kann, weil es Literatur nicht um Wahrheit gehe.

Eine zweite Bedeutung, die sich im Literaturkontext von ‚wahr‘ gezeigt hat, meint *echt* (im Sinne von authentisch) oder beispielhaft bzw. ideal.³⁰³ Ein ‚wahrer‘ Freund etwa (vgl. Fußnote Nr. 299) ist ein Freund, der die Eigenschaft echter oder vollkommener Freundschaft aufweist oder sie in besonders ausgeprägter Weise erfüllt. Finden sich solche ‚Wahrheiten‘ in literarischen Texten, dann häufig in Gestalt konkreter, aber ideal dargestellter Personen, die Vorbildfunktion erfüllen oder uns Anreize liefern, uns ihnen (moralisch) anzunähern. Das in diesem Sinne ideale Wahre bietet uns also eine Werteorientierung, indem es uns Paradigmen vor Augen führt, die in der Realität in solcher Vollkommenheit und Ungebrochenheit nicht vorkommen, die uns aber gerade deshalb auffallen und anziehen. Es zeigt uns nicht nur, wie wir sind, sondern wie wir sein sollen (oder wollen).

Die dritte Bedeutung von ‚wahr‘ meint einen Komplex von *Möglichem* bzw. daraus folgendem *Wahrscheinlichem*. Sie beschreibt etwas, das sowohl logisch als auch empirisch möglich ist und das deshalb auch einen gewissen Wahrscheinlichkeitsgrad der Realisierung beinhaltet. Diese Bedeutung wird in literarischen oder poetologischen Bestimmungen ab dem Ende des 16. Jahrhunderts verschiedentlich angeführt, sie geht jedoch auf Aristoteles‘ Antwort auf die platonische Dichterkritik zurück: Literarische Werke bieten im Gegensatz zu historischen Werken allgemeinere Erkenntnisse über die Wirklichkeit.³⁰⁴ Solche Erkenntnisse, die wir durch literarische Texte erhalten können, teilen uns also etwas darüber mit, wie Personen konstituiert sein können oder wie sie sich unter bestimmten Umständen möglicherweise persönlich-charakterlich entwickeln würden oder könnten. Das ‚wahrscheinliche Allgemeine‘,

³⁰³ Bei Platon findet sich diese Bedeutung beispielsweise in der *Politeia* (Polit. 488d) im Bild des ‚wahren Schiff-fahrerkundigen‘ bzw. des ‚wahren Philosophen‘ (Polit., 489a) sowie im *Phaidros* im Ausdruck der ‚wahren Schönheit‘. Phaidros (Phdr.) 249d.

³⁰⁴ Ein literarisches Werk zeigt in nachvollziehbarer und schlüssiger Weise, wie sich eine konkrete Person unter bestimmten Bedingungen verhalten könnte oder wahrscheinlich verhalten würde. Es kann zudem Eigenschaften an ‚Personentypen‘ erkennbar machen und zeigen, warum sich eine Persönlichkeit aufgrund bestimmter Ereignisse auf die eine oder andere Weise entwickelt. Es macht verstehbar, warum das Leben spielt, wie es spielt, wenngleich es dabei immer nur *eine* Variante zeigen kann. Ein Beispiel dafür ist Tolstois *Anna Karenina*. Der Leser erhält Einblicke in das Erleben Annas und die Entwicklung ihrer seelischen Verfassung infolge der Ereignisse, die zunehmende Erschütterung von Annas innerer Sicherheit vollzieht der Leser unmittelbar mit. Der Leser könnte durch die Lektüre des Romans also ein gewisses Maß an Empathie entwickeln und verstehen lernen. Ein anderes Beispiel ist Arno Geigers *Der alte König in seinem Exil*. Der Autor beschreibt hier als autobiographische Erfahrung, wie sein Vater infolge einer fortschreitenden Alzheimererkrankung allmählich nicht nur das Gedächtnis, sondern auch das Sinnverständnis für selbstverständliche alltägliche Handlungen verliert. Auch die sich neu ergebenden, für das alltagsgeprägte Denken ungewohnten Bedeutsamkeiten und Blickwinkel, die aus dem Verlust vertrauter Orientierungsmuster entstehen, beschreibt Geiger mit Empathie für die brüchig werdende Denkwelt des Vaters. Geigers Schilderungen sind alles andere als eine ‚Empfehlung‘ in literarischer Sprache für den Umgang mit an Alzheimer erkrankten Angehörigen, die genauso gut in Sätzen verfasst sein könnte. Das Wichtige, wovon der Text spricht – menschliche Wertschätzung und Respekt, Liebe, Humor, Bejahung und Wert des Lebens auch angesichts tiefgreifender Veränderungen – steht nicht wörtlich im Text, es ist kaum buchstäblich zu entdecken, sondern wird indirekt mitgeteilt und kann nur empathisch aufgespürt werden. Es findet sich zwischen den Zeilen. Empathie ist eine Grundvoraussetzung für ethisches Verstehen und ethische Argumentationen. Geiger, Arno: *Der alte König in seinem Exil*. München 2011.

das wir aus Literatur gewinnen können, ist dabei eines, das wir für wichtig erachten, weil es uns als Menschen generell betrifft.³⁰⁵

In der aktuellen Diskussion zur Wahrheit in Literatur, die sich sowohl aus philosophischer als auch aus literaturwissenschaftlicher Richtung führen lässt, sprechen sich die meisten Positionen weiterhin gegen Wahrheit in Literatur aus.³⁰⁶ Ein Einwand, der gegen Wahrheit in Literatur formuliert wird, ist, dass es nicht möglich sei, *spezifische* künstlerische oder ästhetische Wahrheiten aus Kunst und Literatur zu gewinnen. In diesem Sinne argumentiert beispielsweise Jerome Stolnitz in seinem Essay *On the Cognitive Triviality of Art*.³⁰⁷ Stolnitz zieht, mit Blick auf die Erkenntnisse, die wir aus Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Religion beziehen, in Zweifel, dass es explizite ‚künstlerische‘ (resp. literarische) Wahrheiten gibt, die uns etwas Neues und Einzigartiges beibringen können, das wir nicht schon von einem der anderen Wissenschaftsbereiche her kennen und verstanden haben.³⁰⁸ Er begründet seine Position damit, dass zwar häufig von künstlerischer (ästhetischer) Wahrheit, jedoch in der Regel nicht von künstlerischem Wissen die Rede ist, wir demgegenüber jedoch durchaus von Wissen in Hinblick auf die anderen genannten Bereiche ausgehen. Ohne Wissen könne jedoch nicht von Wahrheit gesprochen werden, womit an die Argumentation der Propositionalisten angeschlossen werden kann.³⁰⁹ Wenn es uns also nicht gelingt, *genuin* ästhetisches Wissen (das ausschließlich in der Begegnung mit Werken der Kunst zu erreichen sei) zu artikulieren, dann kann auch, so Stolnitz, von ästhetischer Wahrheit nicht die Rede sein. Solche vermeintlichen ‚Wahrheiten‘ existieren, sofern vorhanden, ausschließlich in vager Gestalt³¹⁰ und erreichen nicht den Grad an Klarheit, den wir bei anderen, geltenden Wahrheiten vorfinden und auch selbstverständlich voraussetzen. Er untermauert seine Argumentation zusätzlich dadurch, dass es für ästhetische Wahrheiten offenbar keine Experten gibt, und

³⁰⁵ Zur hier skizzierten Entwicklung des Wahrheitsbegriffs in seinen unterschiedlichen Auslegungen vgl. Dameraus Ausführungen, insbes. Kap. 1. Leben und Tod einer Metapher: Wahrheit der Literatur, 21-47; vgl. darüber hinaus die Ausführungen über explizite und implizite Propositionen in: Lamarque; Olsen, Chap. 13: The Propositional Theory of Literary Truth, 321-338, insbes. 234f.

³⁰⁶ Lamarque und Olsen nennen eine Reihe von Beispielen der Auseinandersetzung mit der wahrheitsgegnerischen Argumentation in den vergangenen 30 Jahren. Vgl. Lamarque; Olsen, 1, Fußnote Nr. 2.

³⁰⁷ Stolnitz, Jerome: "On the Cognitive Triviality of Art", in: *British Journal of Aesthetics* 32 (1992), 191-200.

³⁰⁸ "Do the arts give us truths about the great world?" Ebd., 192. Stolnitz nennt im Text zwar ein gängiges Argument, das von Vertretern kognitivistischer Positionen angeführt wird: dass für ästhetische Wahrheiten resp. Erkenntnisse eigene Kriterien gelten und dass die Ansprüche an Propositionalität, die wir an Wahrheiten der Naturwissenschaften, der Theologie oder der Geschichtswissenschaft anlegen, für den ästhetischen Bereich nicht angemessen sind. Jedoch tut er dies in polemischer Absicht, um die Abwegigkeit einer solchen Auffassung deutlich zu machen.

³⁰⁹ "Philosophers, critics, and others speak often enough of artistic truth. Considerably less often do they speak of artistic knowledge. How should there be truth without knowledge?" Ebd., 192.

³¹⁰ "[...] the truths [...] are generally tangential, inchoate, vague [...]" Ebd., 198.

zwar deshalb nicht, weil es keine Expertise geben könne.³¹¹ Überdies gilt für ästhetische Wahrheiten kein klar umgrenztes Feld. „Science, history, and religion deal with a certain sector or stratum of reality“, Kunst hingegen

is extraordinary. It enters upon each of the above sectors of knowledge and any and all others besides. Its truths ranges from expansive pronouncements on man's fate to middle-sized assertions about the workings of pride in human nature to small-scale accounts of one period in the history of an English court. It is replete with epigrammatic observations hardly distinguishable from folk sayings. [...] It now falls out why there was [...] no trouble in finding clear cases scientific, historical, religious, and garden variety truths, whereas no clear examples of artistic truth came to mind. None of its truths are peculiar to art. All are proper to some extra-artistic sphere of the great world. So considered, there are no artistic truths. Not one.³¹²

Stolnitz' These ist also, dass es schlichtweg keine spezifisch ästhetische (künstlerische, literarische) Wahrheit gibt, weil jede Form der Wahrheit bereits in anderen Wissenschaften enthalten ist. Damit ist Kunst resp. Literatur für Stolnitz in erkenntnistheoretischer Hinsicht trivial – „banal“³¹³ – und somit letztlich überflüssig.³¹⁴

Zu der Schlussfolgerung aber, dass wir von Kunstwerken nichts Einzigartiges lernen können, kommt man aber vor allem dann, wenn man Erkenntnis und Lernen generell in einem engen, auf Propositionalität fixierten Sinne versteht. Eine in diesem Sinne gemäßigte Position als Stolnitz vertritt Diffey. Bei Diffey bleibt die Begründung Stolnitz', dass wir von Kunstwerken nichts (relevantes) Explizites lernen können, zwar bestehen.³¹⁵ Diffey erweitert Stolnitz' Blickwinkel jedoch um die Auffassung von einem als nichtpropositionales Lernen zu verstehenden Prozess der Auseinandersetzung mit Kunst im Sinne eines Lernens-wie, der sich aber auf der Basis unserer je persönlichen und imaginativen Möglichkeiten ergibt, und beruft sich zur Untermauerung der kognitiven Anteile beim Rezipieren von Kunst auf Kants Konzept eines freien Spiels der Erkenntniskräfte. In Kants Entwurf sind kognitive Kräfte

³¹¹ „Such truths do not require specialists. [...] There are no specialists [...] in art [...] because none are needed“, weil ästhetische Wahrheiten jedem zugänglich seien. Ebd., 198f.

³¹² Ebd., 197f.

³¹³ Ebd., 200.

³¹⁴ Vgl. auch: Diffey, T.J.: „What can we learn from Art?“, in: *Australasian Journal of Philosophy* 73 (1995), 204-211, hier: 205. Ein Beispiel für nichttriviale Kunst ist hingegen die kubistische Malerei, die eine „neue Denkkordnung in der Malerei“ (<http://de.m.wikipedia.org/wiki/Kubismus>) begründete. Picasso entwickelte, zusammen mit Georges Braques, den analytischen Kubismus, der unter anderem die Malerei in Simultanansicht hervorbrachte. Hierbei wird ein Gegenstand, beispielsweise ein Gesicht, malerisch so dargestellt, als hätte der Betrachter gleichzeitig mehrere Blickwinkel auf den Gegenstand. Mit dieser Art zu sehen wird quasi virtuell eine vierte Dimension der Ansicht geschaffen, eine ‚Poly-Perspektive‘, die in der Natur nicht existieren kann, da wir immer nur einen Blickwinkel auf ein Objekt einnehmen können. Die Malerei weist somit Möglichkeiten der Darstellung auf, die der Philosophie und auch der Literatur nicht gegeben sind, erkenntnistheoretisch jedoch zweifellos interessante Aspekte aufweisen. Der analytische Kubismus wäre daher eine Stilrichtung, die sich anbieten würde, um eine erkenntnisrelevante Argumentation gegen die Trivialität von Kunst, wie Stolnitz sie vertritt, auszuarbeiten.

³¹⁵ „[...] I deny art is directly the source of any knowledge of the world for the reason that the mediums of art show something without saying or asserting it.“ Ebd., 208.

beteiligt, jedoch nicht, um konkrete, spezifische Wahrheiten zu entdecken, sondern um im Zusammenspiel mit den Kräften der Vorstellungskraft eine ästhetische Erfahrung zu ermöglichen.³¹⁶ Nicht zuletzt erwähnt Diffey die ästhetische Kunst (das ästhetische Können) der kontemplativen Einstellung und der Inspektion für Erkenntnis, welche von Stolnitz ignoriert werden.

In einer weiteren, ebenfalls gemäßigten Auffassung wird der Wahrheitsanspruch von Literatur aus dem Grund zurückgewiesen, dass es in literarischen Texten, im Gegensatz zu philosophischen, nicht darum gehe, Wahres zu sagen. Dieser Gedanke wird von Bittner vertreten. Bittner schließt sich an die frühen Bemerkungen Boccaccios an (vgl. Fußnote Nr. 302), bekundet jedoch zugleich eine Kritik am Begriff von Wahrheit als Wahrscheinlichkeit. Mit Bezug auf Platon und auf Aristoteles schreibt er:

Literary texts do not try so say something true about this or that subject matter. This is why Plato's critique is misguided. Yes, philosophical texts beat literary texts in telling the truth. Literary texts do not even enter this sort of competition, they are in a different line of business. Aristotle's idea to let tragedy represent, not what happened, but what could or probably would have happened, remains fixed on truth, too, only that it is now a truth about the possible or the probable. However, what tells against the Aristotelian version is the fact that what could have happened is not real, so that speaking truly about that is not a task that is worth the effort. What tells against the Platonic version is the fact that speaking truly about what happened or is happening is a feature without interest in a literary text.³¹⁷

Der propositionale Wahrheitsbegriff ist in dieser Argumentation zum einen nicht sinnvoll auf Literatur anzuwenden, weil es, wie schon benannt, in literarischen Texten nicht darum gehe, etwas im buchstäblichen Sinn Wahres zu sagen, zum zweiten, weil die Beschreibung des Möglichen und des Wahrscheinlichen keinen eigentlichen Bezug zur Wahrheit haben, da beides potentiell in der Zukunft liegt, und zum dritten, weil die Qualität eines literarischen Textes nicht davon abhängt, ob die im Text beschriebenen Ereignisse auf wahren (im Sinne von ‚geschehenen‘) Fakten basieren. Bittners Auffassung vom Wert von Literatur beschreibt er so in diesen Worten: „[...] that it tells stories that are not only false [...], but the falsity of which is of no interest, because the point of these stories, our being moved [...] does not depend on the stories' truth.“³¹⁸ Literatur kann nach Bittner propositionale Wahrheit enthalten, aber diese Wahrheit ist für den ästhetischen Wert der Literatur unerheblich, eine Position, die auch von Lamarque und Olsen vertreten wird.

³¹⁶ “It does not follow from my moderate anti-cognitivism that art has nothing to do with our cognitive powers [...]. Much more plausible is Kant's position that beauty, and for our purpose here a work of art, requires for our awareness of it in the first place the possession of cognitive powers but not in this case in order to attain or discover truths; rather, cognitive powers are required for the free play of understanding and imagination without which there could be no aesthetic experience.” Ebd., 210.

³¹⁷ Bittner, 43. Bittner bezieht sich in dieser Auslegung auf Platons Buch X der *Politeia* sowie Aristoteles' *Poetik* (Poet. 1451a 37-38).

³¹⁸ Bittner, 47.

Eine interessante Verteidigung des Wahrheitsanspruchs in Literatur entwickelt Misselhorn in einer komplexen Argumentation. Misselhorn fokussiert dabei auf einen propositionalen Aspekt und liegt damit also nicht auf der Linie der Argumentation dieser Arbeit. Ihr Ansatz steht jedoch, wie sie selbst betont, nicht in Konkurrenz zur Nichtpropositionalitätsdiskussion und soll hier als Pro-Wahrheits-Position in Zügen dargestellt werden. Misselhorns These ist, dass der Anspruch auf Wahrheit konstitutiv für Literatur ist und zudem Einfluss auf deren ästhetischen Wert hat. Sie erarbeitet ihre Argumentation in Auseinandersetzung mit Lamarques und Olsens Auffassung, dass, im Unterschied zu formalistischen Ansätzen, der Inhalt für Literatur zwar von Bedeutung ist, die Wahrheit dieses Inhalts jedoch nicht. Den Angelpunkt von Misselhorns Argumentation bildet dabei die *mimetische Dimension* in Lamarques und Olsens Konzept literarischer Praxis. Lamarque und Olsen verorten ihre Definition von Literatur im Rahmen eines ‚institutionellen Settings‘. Dieses meint eine literarische Praxis, die den Autor als Produzenten, den Text und die Leserhaltung zusammenführt.³¹⁹ Diese Praxis gründet auf einem Gefüge von Konventionen und Erwartungen (‚Konzepten‘)³²⁰, auf deren Hintergrund der Text aufgenommen wird. Diese gründet bei Lamarque und Olsen auf zwei Aspekten: dem kreativ-imaginativen und dem mimetischen.³²¹ Der hier relevante mimetische Aspekt ist nicht im wörtlichen Sinne als ‚Abbildung‘ oder ‚Nachahmung‘ zu verstehen, sondern er meint einen Bedeutungsgehalt, der mit dem Text in Zusammenhang steht: Zu der vordergründigen Textbedeutung, die aus Personen, Handlungen etc. besteht, tritt eine weitere Ebene hinzu, der ‚thematische Gehalt‘. Dieser Gehalt – das Thema eines Textes – wird erst vom Leser selbst gebildet,³²² daher bezeichnet Misselhorn ihn als ‚höherstufigen Gehalt‘. Er kann komplex sein (nicht in einer Aussage fassbar), muss aber von allgemeinmenschlichem Interesse sein,³²³ mehr noch: von ethischer Relevanz. Hierin sieht Misselhorn auch die Schnittstelle zwischen Literatur und Philosophie und argumentiert dafür, dass Literatur moralische Fragen auf der Ebene dieses höherstufigen Gehalts thematisiert, der Gehalt jedoch zugleich mit einem Anspruch auf Wahrheit verbunden ist. Dazu

³¹⁹ „[...] the concept of literature [...] is an institutional concept, a concept that is defined within a practice involving authors (as producers), texts, and readers.” Lamarque, Peter; Olsen, Stein Haugom: *Truth, Fiction and Literature. A Philosophical Perspective*. Oxford 1994, 255.

³²⁰ „An institutional practice, as we understand it, it *constituted* by a set of conventions and concepts which both regulate and *define* the actions and products involved in the practice.” Ebd., 256.

³²¹ Ebd., 61f. Der kreativ-imaginative Aspekt ist hier sekundär und kann vernachlässigt werden, da er allein nicht zur Bestimmung literarischer Texte ausreicht.

³²² “An apprehension of subject is necessary to the appreciation of a literary work. The work exists for the reader only through the subject and the way in which it is presented. However, an apprehension [...] which did not move beyond an apprehension of subject would be rudimentary and unsatisfactory. It would not capture the qualities that make the poem a valuable work of art. In order to appreciate a literary work, one must attempt to construe the subject under a perspective, and as being in some way the bearer of the theme.” Ebd., 260.

³²³ “A humanly interesting content has always been recognized as one of the most important qualities of literature, a quality which gives literature its cultural prominence.” Ebd., 265f.

entwickelt sie zwei strukturelle Argumente. Das erste Argument zielt auf die Unterscheidung zwischen dem Gehalt niedriger und dem Gehalt höherer Stufe und wird von Misselhorn im Ausschlussverfahren an den Aspekten Implizitheit, Relevanz für allgemeinmenschliche Belange, Inhalt allgemeiner Art und Wahrheit ausgearbeitet. Die ersten drei Aspekte erweisen sich als untauglich,³²⁴ der verbleibende Aspekt der Wahrheit eignet sich jedoch insofern dazu, einen höherstufigen vom niederstufigen Gehalt zu unterscheiden, als der thematische Gehalt einen Wahrheitsanspruch erhebt, während das der niederstufige nicht notwendigerweise tut.³²⁵ Um eine Wahrheitsthese in Literatur zu begründen, ist diese Argumentation jedoch nicht hinreichend. Daher entwickelt Misselhorn ein zweites Argument, welches sie die ‚propositionale Theorie literarischer Bedeutung und literarischer Wahrheit‘ nennt. Die *Bedeutung* literarischer Texte besteht Misselhorns Ansatz nach in den Propositionen, die vom Text impliziert werden. Der Text als ‚Setting‘ (Personen, Handlung etc.) bildet den niederstufigen Gehalt, der wiederum den höherstufigen Gehalt (die Propositionen) impliziert oder hervorbringt, - anders ausgedrückt: Propositionen höherer Stufe bewirken, dass „in deren Licht der Gehalt niederer [Stufe] für uns einen Sinn ergibt.“³²⁶ Misselhorn fügt diesem Gefüge den Aspekt der *Wahrheit* hinzu: Die Propositionen, die in literarischen Texten als höherstufige Gehalte impliziert werden, gehen mit einem Anspruch auf Wahrheit einher³²⁷, und zwar zunächst als Wahrheit-für-uns: Beim Lesen und Interpretieren (Bedeutung-Zuweisen) eines Textes suchen wir nach Propositionen, die uns als plausibel oder einleuchtend erscheinen müssen. Dies geschieht jedoch immer im Rahmen unserer subjektiven Perspektive und unserer eigenen Vorstellung von wahr oder ‚vernünftig‘. Daher ist der Gehalt höherer Stufe gewissermaßen auf der Ebene indirekter Kommunikation angesiedelt und kann von uns, so Misselhorn, dann verstanden bzw. gebildet werden, wenn wir uns von einem Verstehen ‚eins-zu-eins‘ lösen und etwa eine Äußerung in den Rahmen eines angemessenen Settings (Misselhorn nennt das ‚Erwartung‘) setzen, wir z.B. die Äußerung „Das Wetter ist schön“ angesichts von strömendem Regen als ironisch verstehen. Der höherstufige Gehalt wird also aufgespürt, indem wir die textlichen Aspekte in einen Kontext bringen, in dem sie ‚Sinn machen‘, also wahr oder zumindest vernünftig sind.³²⁸ Ein zweites Argument für die Relevanz von Wahrheit beim Interpretieren von Texten sieht Misselhorn in der Reziprozität von niederem und höherem Gehalt. Erst das Erkennen des höheren Gehalts oder zumindest eine Ahnung

³²⁴ Vgl. ausführlich: Misselhorn, Catrin: „Literatur, Wahrheit und Philosophie“, in: *Erkenntnis und Darstellung. Formen der Philosophie und der Literatur*. Paderborn 2011(b), 21-39, hier: 27ff.

³²⁵ Der niederstufige Gehalt erhebt allenfalls dann einen Wahrheitsanspruch, wenn der höherstufige Gehalt die Wahrheit des niederstufigen erfordert. Vgl. ebd.

³²⁶ Ebd., 31.

³²⁷ Ebd., 30.

³²⁸ Ebd., 32.

darum versetzt uns in die Lage, die Gehalte des niederen Gehalts einzuordnen (z.B. die Funktionen der Figuren zu verstehen oder eine wörtliche Äußerung als z.B. ehrlich oder ironisch einzuordnen).³²⁹

Mit dieser Argumentation begründet Misselhorn also die wesentliche Funktion des Wahrheitsanspruchs bei der Interpretation von Texten. Den zweiten Teil ihrer These, dass Wahrheit für den ästhetischen Wert eines Textes konstitutiv ist, begründet sie mit der Annahme, dass jede Eigenschaft der literarischen Praxis, die man als konstitutiv bewertet, auch für den ästhetischen Wert relevant ist, dass wir die ästhetische Qualität eines Textes also auch daran bemessen, welche wahrheitliche Bedeutung er für uns hat.³³⁰ Die Quintessenz von Misselhorns Argumentation ist, dass Wahrheit als ein Merkmal ausgewiesen wird, in dem Philosophie und Literatur nicht auseinander driften, sondern als eines, in dem sie sich berühren.

Die Diskussion um Wahrheit in Literatur ist, wie gezeigt wurde, kontrovers und komplex und zudem davon abhängig, welchen Begriff von Wahrheit man zugrunde legt. Wahrheit als Kriterium anzusetzen, anhand dessen literarische von philosophischen Texten unterschieden werden können, ist unter diesem Blickwinkel fraglich oder muss abgewiesen werden.

3.1.3.5 Intention

Zum Ansatz der Erörterung des Merkmals *Intention* sei nochmals auf Aristoteles' Äußerung über die äußerliche Nichtunterscheidbarkeit von Texten verschiedener Kategorien am Beispiel des Vergleichs eines historischen mit einem literarischen Text aus der *Poetik* verwiesen, auf die schon zuvor in *Kapitel 3.1.3.1* Bezug genommen wurde: „[...] der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch voneinander, daß sich der eine in Versen und der andere in Prosa mitteilt [...]“. Dieser Satz bietet sich als Ansatz zur Konturierung des Intentionmerkmals an, da sich mit ihm der Kernpunkt des Merkmals herausstellen lässt: Welcher Kategorie ein Text angehört, lässt sich nicht sicher an äußeren Anzeichen erkennen. Die Frage aber, wie denn generell Gegenstände unterschieden werden können, die dem äußeren Ansehen nach identisch sind, ist eine Frage nach dem ontologischen Bereich, dem die

³²⁹ Ebd., 32f.

³³⁰ Ebd., 34f.

Gegenstände jeweils angehören.³³¹ Um einen philosophischen von einem literarischen Text vermittels seines ontologischen Zugehörigkeitsbereichs unterscheiden zu können, bedarf es somit eines Merkmals, anhand dessen die Bereiche geschieden werden können, und als dieses Merkmal scheint sich besonders die dem Text zugrunde liegende Intention zu eignen.³³²

Allgemein lassen sich die Intentionen, die philosophischen und literarischen Texten jeweils zugrunde liegen, in der Unterscheidung zwischen einer Absicht fassen, den Leser von etwas zu *überzeugen* (von der Gültigkeit eines Arguments etwa) und einer Absicht, im Leser imaginative Wirkung zu *erzeugen*. Deutlich wird der Unterschied im direkten Vergleich der verschiedenen Arten der Bezugnahme auf einen (denselben) Gegenstand, der sich im einen Falle als (wahre) Überzeugung äußert und im anderen als Vorstellung: Ein Satz „Ich bin ein Wesen, das fliegen kann“ kann Ausdruck einer Vorstellung oder eines Wunsches sein: „Ich stelle mir vor, dass ich ein Wesen bin, das fliegen kann“ oder einer Überzeugung: „Ich bin überzeugt, dass ich ein Wesen bin, das fliegen kann“. Die Folgen dieses Unterschieds scheinen eklatant: Während eine Überzeugung (selbst dann, wenn sie unzutreffend ist) vermutlich Implikationen mit sich führt und den Sprecher beispielsweise veranlasst oder sogar nötigt, bestimmte theoretische Schlussfolgerungen aus der gewonnenen Überzeugung abzuleiten oder sein praktisches Handeln an ihr auszurichten, ist das bei Vorstellungen nicht notwendigerweise der Fall: Bloßes Vorstellen (imaginierendes Nachvollziehen) ist zunächst nicht normativ, allein schon aus dem Grund, dass wir uns, wie im Beispiel, auch etwas vorstellen können, das nicht der Fall ist oder das wir in der vorgestellten Weise in der Realität nicht vorfinden.³³³ In diesem Punkt fällt unser Umgang mit Literatur in den Bereich ästhetischer Erfahrung hinein, weil er sich im Rahmen einer Zweckfreiheit von praktischem Handeln und praktischer Möglichkeit und Zwanglosigkeit von logischer Begrifflichkeit ereignet. Vorstellungsgelalt und Überzeugungsgelalt beziehen sich somit offenbar auf unterschiedliche Bereiche des In-der-Welt-Seins.

Das Ziel der argumentativen, auf objektive, wahre Erkenntnis zielenden Struktur eines philosophischen Textes ist also, in eine Überzeugung zu münden und den Leser dazu zu

³³¹ Vgl. auch Danto über ‚aboutness‘ in *Kapitel 3.2.3*.

³³² Die Frage nach der Intention ist an dieser Stelle nicht als identisch mit der literaturwissenschaftlichen Frage nach der Autorintention zu verstehen und muss daher auch nicht in diesem Sinne interpretationstheoretisch erörtert werden, denn die Autorintention spielt zwar innerhalb der literaturwissenschaftlichen Diskussion eine Rolle, rückt aber in der hier angestrebten Unterscheidung in den Hintergrund. Für einen Einblick in die literaturwissenschaftliche Diskussion des Begriffs der Autorintention sei an dieser Stelle verwiesen auf: Wimsatt, William K.; Beardsley, Monroe C.: „Der intentionale Fehlschluss“, in: Jannidis, Fotis; Lauer, Gerhard [u.a.] (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart 2000, 84-105 sowie die weiteren Beiträge aus dieser Monografie. S. auch: Höflinger, Jean-Claude: „Die Maske Platons. Vom Entzug der Autorintention in den Platonischen Dialogen“, in: Baschera, Marco; Bucher, André (Hg.): *Präsenzerfahrung in Literatur und Kunst. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der ästhetischen und poetologischen Diskussion*. München 2008, 15-31.

³³³ Vgl. Köppe, Tilmann: *Literatur und Erkenntnis. Studien zur kognitiven Signifikanz literarischer Werke*. Paderborn 2008, 32f.

bringen, eine Behauptung anzuerkennen, die der Verfasser aufstellt resp. durch eine Argumentation untermauert. Das Ziel literarischer Texte (man kann auch vom Sinn literarischer Texte sprechen) ist demgegenüber, unsere imaginativen Fähigkeiten herauszufordern. Philosophische Texte zielen auf Objektivierbarkeit der gegebenen Welt, literarische Texte hingegen suggerieren ‚Welten‘ oder lassen uns solche entwerfen. Mit Schildknecht gesprochen ist die Intention eines philosophischen Textes *beweisend*, die eines literarischen Textes scheint *aufweisend* zu sein. Die Gehalte philosophischer Texte sind somit zwar im Text repräsentiert, liegen aber, da sie sich als objektiv verstehen, außerhalb des Textes selbst (wie auch die Proposition nicht der Satz selbst ist, sondern das, was mit dem Satz ausgesagt wird). Die Gehalte literarischer Texte hingegen sind textformgebundener, da die Art und Beschaffenheit eines literarischen Textes selbst schon eine Perspektive formulieren will, die sich aber zunächst nicht als methodische Anregung versteht, wie es am Beispiel von Descartes gezeigt wurde, sondern die für sich steht, und zwar als singulärer Fall.

Die Perspektive, die in literarischen Texten zutage tritt, sei damit als erster Aspekt angesetzt, der für die literarische Intention kennzeichnend ist. Präzisieren lässt sich der Gedanke der sprachlichen Perspektive mit Bertrams Betrachtung von sprachlichen Explikationen, die in philosophischen und literarischen Texten jeweils einen anderen Stellenwert einnehmen. Bertram versteht literarische Sprache als eine besondere Art des Gebrauchs von Explikationen. Zur Erläuterung des Gedankens fasst er Sprache zunächst unter dem Begriff der Artikulation: Sprache bildet Einheiten, vermittels derer wir mit der Welt als einer Welt aus Einheiten umgehen können. Wenn Sprache etwas artikuliert, bedeutet das, dass sie etwas zur Sprache bringt bzw. gibt es Sprache nur, insofern sie etwas artikuliert.³³⁴ Einen literarischen Text (im Beispiel Bertrams ist es Büchners *Lenz*) zu verstehen, bedeutet, ihn als eine „bestimmte Artikulation einer Situation der Welt“ zu verstehen.³³⁵ Dabei geht es in einem solchen Text nicht nur um Worte, sondern um die Einflechtung von Erfahrungen und Verstehensweisen der Welt, die wiederum vom Leser begriffen werden müssen, er muss sich „im weitesten Sinne mit solchen Gemütszuständen auskennen“³³⁶. Diese „Verflochtenheit der Sprache mit der Welt“³³⁷, die in literarischen Texten (vom Autor) angeboten und (vom Leser) gesucht wird, sieht Bertram indessen als eine, die sich im Grunde genauso auch im alltäglichen Sprachgebrauch zeigt: Unsere alltägliche wie auch unsere literarische Sprache bezieht sich auf die Welt, mit der wir es zu tun haben, und der Zusammenhang von Sprache

³³⁴ Bertram: 2007(a), 34f.

³³⁵ Ebd., 31.

³³⁶ Ebd., 32.

³³⁷ Ebd.

und Welt ist in diesem Sinne so beschaffen, dass Sprache, wie oben beschrieben, die Welt *artikuliert*.³³⁸ Wenn aber neben der literarische Sprache ebenso andere Arten von Sprache (beispielsweise die philosophische) Artikulationen erzeugen, dann können die verschiedenen Gebrauchsweisen von Sprache nicht durch den Artikulationsbegriff unterschieden werden.³³⁹ Wie aber, so Bertrams Frage, lässt sich dann literarische Sprache von anderen Arten von Sprache bzw. von philosophischer Sprache unterscheiden? An dieser Stelle führt Bertram den Explikationsbegriff ein, dessen Unterschied zum Artikulationsbegriff vorläufig mit Schildknechts Unterscheidung von *Sagen* und *Zeigen* bezeichnet werden kann. Bertram versteht die sprachliche Explikation von Literatur als eine besondere Form der generell in Sprache vorhandenen explikativen Dimension, die meint, dass wir uns *in* unserer Sprache *auf* unsere Sprache beziehen.³⁴⁰ Literatur versteht Bertram als eine spezielle Form des explikativen Sprachgebrauchs, in der die Artikulation eine besondere, explizierende Dimension entwickelt, bei der in literarischen Texten Wörter, die an und für sich etwas Bestimmtes artikulieren, in neue, manchmal untypische Zusammenhänge gebracht werden.³⁴¹ Die Bildlichkeit literarischer Sprache ist dann selbst eine „explizierende Sprachlichkeit“³⁴² und damit eine Erweiterung gängiger Artikulation, – sie erweitert das Sagen um das Zeigen. Ein Aspekt von Explikation in Literatur ist der Einbezug einer sprachlichen Perspektive. Ein literarischer Text, kann man sagen, *expliziert* sprachliche Blickwinkel. *Indem* er eine Perspektive zeigt, ist er explikativ: „In der Literatur kommt nicht nur die Welt zur Sprache, sondern immer auch die Sprache – diese aber als eine solche, die die Welt zur Sprache bringt, die unsere Sicht auf die Welt verändert und erweitert und die in diesem Sinne [...] weiterschließend ist.“³⁴³

Auf diesem Hintergrund und durch die oft literarische Verfasstheit philosophischer Texte stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen solchen sprachlichen Perspektiven, wie sie in literarischen Texten expliziert werden, und Philosophie. Bertram sieht den Unterschied zwischen literarischen und philosophischen Texten in dem Ort der Explikation. Zur Veranschaulichung zieht er eine Passage aus Büchners *Lenz* heran: „[...] der rettungslose Gedanke, als sey Alles nur sein Traum, öffnete sich vor ihm [...].“³⁴⁴ Als literarischer Text gelesen, wird diese Äußerung selbst als Explikation verstanden: Was in ihr ausgedrückt wird,

³³⁸ Vgl. Bertrams Ausführungen mit Bezug auf Austin und Herder, ebd., 32ff.

³³⁹ Ebd., 35.

³⁴⁰ Ebd., 36.

³⁴¹ Als ein Beispiel führt Bertram folgende Textstelle aus dem *Lenz* an: „[...] die Erde wich unter ihm, sie wurde klein wie ein wandelnder Stern und tauchte sich in einen brausenden Strom, der seine klare Fluth unter ihm zog [...]“ Büchner, Georg: *Lenz. Eine Reliquie*. Frankfurt/M. 1987, 36.

³⁴² Bertram: 2007(a), 37.

³⁴³ Ebd., 38.

³⁴⁴ Büchner, 35.

ist so als „Aspekt einer bestimmten sprachlichen Perspektive“³⁴⁵, als Symptom einer sprachlichen Wahrnehmung der Welt, zu verstehen. Literarische Sprache bedeutet perspektivierte Sprache. Sie ist ein Blickwinkel und eine Sichtweise, und darin besteht ihre Explikation. „Die Präsentation des Gedankens“ gilt also, so Bertram, in literarischen Texten „selbst als explikativ.“³⁴⁶ In philosophischen Texten ist das anders. Der in der sprachlichen Äußerung artikuliert Gedanke selbst gilt nicht als explikativ, sondern Explikationen werden erst *von ihm ausgehend* gewonnen. Würde man die Passage aus dem *Lenz* philosophisch lesen, dann würde man sie auf ihre Gehalte oder auf ihre Schlüssigkeit hin analysieren und versuchen, (vermittels metasprachlicher philosophischer Begriffe) begriffliche Zusammenhänge aufzudecken. Die Explikation deckt hier die Zusammenhänge zwischen Artikulationen auf, die der ‚Klärung der Welt‘ dienen.³⁴⁷ Führt man das Ergebnis von Bertrams Analyse nun wieder auf den Intentionsgedanken literarischer Texte zurück, dann zeigt sich die Perspektive, die in literarischen Texten geschaffen wird und die allein schon eine *aufweisende*, *zeigende* Bedeutung hat, als eben eines der Momente, das sie von philosophischen Texten unterscheidet. Was ein literarischer Text erst einmal ‚tut‘ (was *mit* ihm intendiert ist), ist, dass er eine Perspektive formuliert und bereit stellt, die sprachlich eine Sicht auf die Welt ausdrückt. Dies ist also der erste Aspekt der Intention literarischer Texte.

Der zweite Aspekt lässt sich aus den Bemerkungen Bertrams zu den ‚Erfahrungen und Verstehensweisen‘ und der ‚Vertrautheit mit Gemütszuständen‘ ableiten, die in literarischen Texten gefragt sind, und ist in der Rolle des Lesers zu sehen. Wenn auch eine sprachliche Perspektive schon gegeben ist, obliegt es dennoch dem Leser, den Text in seiner Intention zu erkennen³⁴⁸ und die Perspektive zu realisieren. Denn auch dann, wenn auch die Intention

³⁴⁵ Bertram: 2007(a), 39.

³⁴⁶ Ebd., 39.

³⁴⁷ Bertram weist allerdings darauf hin, dass es sich um einen graduellen Unterschied handelt, da beide Textarten Verbindungen sowohl artikulierender als auch explikativer Elemente darstellen. Ebd., 39f.

³⁴⁸ Eine Antwort auf die Frage nach der Identifizierung einer Textintention gibt John Searle mit dem Moment des Kontextes. Searle setzt seine Auseinandersetzung mit der Unterscheidung zwischen fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten an, indem er literarische (fiktionale) Texte als illokutionäre Akte auffasst, also als Akte, in deren Absicht es liegt, etwas vorzugeben. Die Realisierung dieser Absicht – einen Text als illokutionären Akt aufzufassen und also als solchen zu lesen (was Searle auch als Konkretisierung des Textes bezeichnet) – ist zunächst abhängig von einem Verstehen des Lesers. Der Leser muss in die Lage versetzt sein, zu erkennen, dass es sich bei einem Text um einen illokutionären Akt handelt, und diese Erkennbarkeit ist bei Searle in einer ‚Stimmigkeit‘ verortet, einem Konsens zwischen Autor und Leser. Searle veranschaulicht den Gedanken anhand einer Metapher, die das Verhältnis von fiktionalen und wahren Elementen in einem literarischen Text abbilden soll. In einem fiktionalen Text wird die vertikale Achse (der ‚ernsthaften‘ Rede) von einer horizontalen Achse (der fiktionalen Rede) durchbrochen. Dem *imaginativ Möglichen* sind in einem fiktionalen Text ontologisch keine Grenzen gesetzt, denn der Autor eines Textes ist zunächst frei in seiner Schöpfung. Searle spricht jedoch von einer interaktiven ‚Stimmigkeit‘, einer „Übereinkunft zwischen Autor und Leser über die horizontalen Konventionen“. Was das *imaginativ Akzeptable* hingegen angeht, so ist dieses, so Searle, ontologisch an jene Stimmigkeit gebunden. Der Grad des Durchbruchs der vertikalen durch die horizontale Achse muss plausibel, also für den Leser glaubhaft sein, und glaubhaft heißt: glaubhaft im jeweiligen Kontext. Denn für diese Stimmigkeit existiert kein absolutes Kriterium, sondern sie ergibt sich aus dem Kontext und beruht auf einem

(fiktional zu sein bzw. eine sprachliche Perspektive zu präsentieren) in der Grundidee des Textes selbst verortet ist und die Perspektive im Text gegeben ist, ist das Erkennen dieser Perspektive und die finale Realisierung des Textes offenbar auf die Leistung des Lesers angewiesen, zumindest gilt das für literarische Arten von Texten. Unterschiedliche Intentionen von Texten führen demnach jeweils eigene, bestimmte Implikationen mit sich, was die Art der Realisierung und den Grad des leseraktiven Anteils angeht. In diesem Sinne kann davon gesprochen werden, dass die Forderung an die Leistung des Lesers hinsichtlich der Textrealisierung bei einem literarischen Text eine andere ist als bei einem philosophischen.

Zum Beginn dieses Abschnitts war mit Aristoteles vorangestellt worden, dass philosophische und literarische Texte anhand ihres ontologischen Bereiches unterschieden werden können. Zur Identifizierung dieses Bereichs wurde die einem Text zugrunde liegende Intention herausgestellt. Im Hinblick auf philosophische Texte bezieht sich die Intention auf das Erreichen einer wahren Überzeugung, die Objektivitätsanspruch hat, und im Falle eines philosophischen Arguments müsste die Überzeugung als Erkenntnisergebnis bei allen Lesern oder Mitdenkern identisch sein.³⁴⁹ Ein literarischer Text im Gegensatz zielt nicht auf Objektivität, sondern intendiert die Explikation einer sprachlichen Perspektive, die vom Leser begriffen werden muss. Indem literarische Texte auf der Leserseite vor allem Erfahrungswissen und Phantasie ansprechen, ist der literarische Text zudem zu einem wesentlichen Anteil darauf angewiesen ist, unter Einbezug des Erfahrungswissens des Lesers rezipiert zu werden. Somit führt der Gedanke der sprachlichen Perspektive zu der These, dass Philosophie angesichts ihres Objektivitätsanspruchs im Prinzip die Intention einer Nicht-Perspektive verfolgt und von ihrem Leser unabhängig ist, Literatur sich hingegen durch ihre Perspektive versteht und von ihrem Leser ‚belebt‘ werden muss.³⁵⁰

Das Intentions-Merkmal zeigt sich somit als ein möglicher Kandidat zur Unterscheidung. Die durchgeführten Unterscheidungsanalysen nehmen freilich, wie schon benannt,

Konsens zwischen Autor und Leser in Bezug auf das fiktionale Einbrechen in die ‚ernsthafte Rede‘, der wiederum auf dem Erfassen des Textes als einem einer bestimmten Kategorie zugehörigen Gegenstand basiert. Ein Roman aus dem *Fantasy*-Genre gilt aus anderen Gründen als stimmig als ein historischer Roman. Selbst beim Vergleich von Texten aus verwandten Genres, etwa *Fantasy* und *Science Fiction*, kann in der Regel klar unterschieden werden zwischen stimmig und nicht stimmig, also zwischen imaginativ akzeptabel oder imaginativ inakzeptabel. Vgl. Searle, John R.: „Der logische Status fiktionaler Rede“, in: Reicher, Maria E. (Hg.): *Fiktion, Wahrheit, Wirklichkeit. Philosophische Grundlagen der Literaturtheorie*. 2. Aufl. Paderborn 2007, 21-36, hier: 28ff.. Zum illokutionären Akt am Beispiel des Versprechens vgl. auch: Searle: 1971, 84-113.

³⁴⁹ Freilich kann eine Überzeugung nicht für-sich existieren, sondern sie bedarf eines Subjekts, das sie ‚hat‘. Intention und ‚Realisator‘ der Intention (das Subjekt) hängen somit prinzipiell zwar zusammen. Jedoch beruht das Zusammendenken von Intention und Realisierung in Hinblick auf philosophische Texte auf einer Irreführung durch die Anwendung der grammatikalischen Konstruktion (des ‚Habens‘ einer Überzeugung), die in Hinblick auf Literatur einleuchtet, in Hinblick auf Philosophie jedoch nicht. Daher wäre es treffender zu sagen, dass ein philosophischer Text argumentative Schlüssigkeit aufweisen muss.

³⁵⁰ Descartes' (vgl. *Kapitel 3.1.2*) ‚Perspektive‘ ist als methodischer Griff zu verstehen.

ihren Ausgangspunkt in ‚polaren‘ und vereinfachten Konzepten von Philosophie und Literatur. Dieses Merkmal funktioniert nicht in allen Fällen, denn es gibt Fälle von philosophischen und literarischen Texten, die sich in einem Grenzbereich bewegen. Bei Nietzsche (*Kapitel 5*) ist ein solcher Fall gegeben. Dieses Merkmal gestattet also eine graduelle (oder manchmal funktionierende), nicht aber eine präzise (immer funktionierende) Unterscheidung.

Da die Rolle des Lesers ein zentraler Aspekt am Intensionskriterium ist, könnte sich diese auch als Schnittstelle herausstellen, an der Philosophie und Literatur zusammenfallen. Die Frage, die sich dann im Anschluss an den oben dargestellten Kontrast zwischen Philosophie und Literatur für die Philosophie stellen würde, ist, ob ein Text, der von seinem Leser handelt, in keinem Fall Philosophie sein kann, oder ob mit Bezug auf das Intensionsmerkmal ein Fall formuliert werden kann, in dem das möglich ist.

3.2 Die Struktur literarischer Texte

Einen Text ontologisch durch die ihm zugrunde liegende Intention zu bestimmen, ist auf dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen weitgehend plausibel. Im Allgemeinen kann davon ausgegangen werden, dass in philosophischen Texten das argumentative Überzeugen überwiegt, während in literarischen Texten die Explikation der sprachlichen Perspektive und die Perspektive des Subjekts unter Einbezug von Erfahrungswissen und Vorstellungsvermögen vorrangig sind. Gleichwohl ist die Unterscheidung graduell. Im Folgenden soll im Hinblick auf die Kristallisation des Intensionsmerkmals der Leserverantwortung die Bedeutung von Lesertätigkeit und literarischer Textstruktur herausgearbeitet werden.

3.2.1 Die Rolle des Lesers

Rezeptionshistorisch ist die Vorrangstellung des Autors seit dem 20. Jahrhundert nicht mehr selbstverständlich gegeben. In Frankreich hat als erstes Mallarmé diesen Status mit seiner Auffassung des Schreibvorgangs angegriffen. Für Mallarmé bedeutet Schreiben, „mit Hilfe einer unverzichtbaren Unpersönlichkeit [...] an den Punkt zu gelangen, wo nicht ‚ich‘, sondern nur die Sprache ‚handelt‘ [*performe*]“. ³⁵¹ Der Autor wird von Mallarmé dem Text geordnet und der Leser an dessen vormalige Position gesetzt. Auch Barthes deutet diese neue

³⁵¹ Barthes, Roland: „Der Tod des Autors“, in: Jannidis, Fotis; Lauer, Gerard; Martinez, Matias; Winko, Simone (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart 2000, 185-197, hier: 187.

Abwesenheit des Autors als Bewegung, durch die der Text eine grundlegende Verwandlung erfährt:

Der Text wird von nun an so gemacht und gelesen, dass der Autor in jeder Hinsicht verschwindet. Zunächst einmal verändert sich die Zeit. Der Autor – wenn man denn an ihn glaubt – wird immer als die Vergangenheit seines eigenen Buches verstanden. Buch und Autor stellen sich in dieselbe Reihe, unterschieden durch ein *Vorher* und *Nachher*. [...] ³⁵²

„Die Geburt des Lesers“ ist daher „zu bezahlen mit dem Tod des Autors.“ ³⁵³ Barthes' Auffassung gründet zunächst auf dem Gedanken, dass es nicht ‚den‘ Autor gibt, sondern dass jeder Text immer schon aus vorherigen Texten, die er als kulturelle Artefakte versteht, hervorgegangen ist. Ein Text wird demnach als ‚vieldimensionaler Raum‘, als ‚Gewebe von Zitaten‘ verstanden und kann daher nicht als Produkt eines einzelnen Autors gelten. ³⁵⁴ Er kann sich wohl aber in einzelnen Lesern realisieren als Ort, „an dem diese Vielfalt zusammen trifft.“ ³⁵⁵ Zugleich gibt es nie *denen einen* Leser, der das erfüllen kann: „Die Einheit eines Textes liegt nicht in seinem Ursprung, sondern in seinem Zielpunkt – wobei dieser Zielpunkt nicht mehr länger als eine Person verstanden werden kann.“ ³⁵⁶

Auch Sartre betont die Leserbedeutung für die Realisierung eines literarischen Textes, begründet diese jedoch mit der motivationalen Bedeutung des Gelesenwerdens eines literarischen Textes schon im Moment, wo er geschrieben wird. So schreibt Sartre in *Was ist Literatur?*:

Der schöpferische Akt ist beim Erschaffen eines Werkes nur ein unvollständiges, abstraktes Moment; wenn der Autor allein existierte, könnte er schreiben, soviel er wollte – das Werk würde nie als Objekt das Licht der Welt erblicken [...]. Aber der Vorgang des Schreibens schließt als dialektisches Korrelativ den Vorgang des Lesens ein, und diese beiden zusammenhängenden Akte verlangen zwei verschieden tätige Menschen. Die vereinte Anstrengung des Autors und des Lesers läßt das konkrete und imaginäre Objekt erstehen [...]. Kunst gibt es nur für und durch den anderen. ³⁵⁷

Sartre beschreibt damit die kommunikative Verbindung zwischen dem Akt des Autors und dem des Lesers, die auf den Augenblick der Rezeption ausgerichtet ist, – denn „der literarische Gegenstand ist ein merkwürdiger Kreisel, der nur in der Bewegung existiert. Um ihn

³⁵² Ebd., 189.

³⁵³ Ebd., 193.

³⁵⁴ Der Text also, so Barthes zum ‚Tod des Autors‘, „besteht „nicht aus einer Reihe von Wörtern [...], die einen einzigen, irgendwie theologischen Sinn enthüllt [...], sondern aus einem vieldimensionalen Raum, in dem sich verschiedene Schreibweisen [*écritures*] [...] vereinigen und bekämpfen. Der Text ist ein Gewebe von Zitaten aus unzähligen Stätten der Kultur.“ (ebd., 190) Ein Autor kann in diesem Sinne nicht als Ursprung eines Satzes in einem literarischen Text verstanden werden. Ebd., 192.

³⁵⁵ Ebd., 192.

³⁵⁶ Ebd.

³⁵⁷ Sartre, Jean Paul: *Was ist Literatur?* Reinbek bei Hamburg 1981, 35.

auftauchen zu lassen, bedarf es einer konkreten Handlung, die sich Lektüre nennt, und er dauert so lange, wie die Lektüre dauern kann.³⁵⁸ Dieses schöpferische Moment zwischen Text und Leser ist, wie schon am Intentionsmerkmal angezeigt, ein in aller Regel grundlegender Unterschied zwischen literarischen und philosophischen Texten, indem es eine Art kommunikativen Transfer impliziert. Philosophie funktioniert ähnlich wie Mathematik: Sie kann sich der Lösung einer Frage oder eines Problems widmen und wird eine gefundene Lösung vermutlich auch mitteilen wollen, jedoch speist sich ihr Motiv selbst nicht aus der Mitteilung, sondern aus dem Interesse an der Frage an sich. Im literarischen Text ist Mitteilung jedoch maßgebliches Motiv, da es den Schaffensprozess des Textes bedingt, so dass der Augenblick des Gelesenwerdens gewissermaßen schon vor der Schöpfung des Textes gelagert verstanden werden muss,³⁵⁹ so wie jedes künstlerische Schaffen einen wesentlichen Teil seiner Kraft aus der impliziten Vorstellung der Begegnung mit einem Rezipienten zieht. Dieser Rezipient kann abstrakt sein, ein Schaffen-für-sich existiert im künstlerischen Bereich jedoch nicht, da es durch die Vorstellung des Zeigens oder Aufzeigens von etwas motiviert ist, und zu dieser Motivation braucht es offenbar ein rezipierendes Subjekt, selbst wenn dieses virtuell und abstrakt ist.

In der Literaturwissenschaft werden eine Reihe von Lesertypen unterschieden: Zum einen der ‚empirische Leser‘, der eine real existierende Person außerhalb des Textes ist. Dann der ‚intendierte Leser‘, der ein Leser ist, den der Autor schon im Schaffungsprozess des literarischen Werkes als künftigen Rezipienten mitdenkt. Da dessen Wissen und Horizont mit dem des Autors übereinstimmt, ist er jedoch zugleich ein idealer Leser, da diese gedachte Möglichkeit nicht real erfüllbar ist.³⁶⁰ Der dritte Fall, der ‚implizite Leser‘, ist eine spezielle Ausprägung des intendierten Lesers. Dieser Typus ist ebenfalls nicht real existent, er beschreibt aber den subjektiven Anteil des Lesers an der Textrealisierung.³⁶¹

Wenn es in der Intention eines literarischen Textes liegt, sich im Leser zu realisieren, dann muss dieses Moment auch in der Struktur eines literarischen Textes angelegt sein. Die

³⁵⁸ Sartre, Jean Paul: „Warum schreiben?“ in: Jannidis, Fotis; Lauer, Gerhard; Martinez; Winko, Simone (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart 2000, 106-123, hier: 107.

³⁵⁹ Eine Ausnahme können autobiographische Texte bilden wie beispielsweise Tagebuchaufzeichnungen. Hier ist das Schreiben selten durch das Gelesenwerden motiviert, sondern ist ein Mittel zur Selbstreflexion (wodurch ihm wiederum eine eigenständige literarische Qualität zukommt).

³⁶⁰ Der ideale Leser ist ein Bild für eine „strukturelle Unmöglichkeit der Kommunikation“, denn der ideale Leser „müßte den gleichen Code [den identischen Hintergrund und Kontext] wie der Autor besitzen. [...] Unterstellt man einmal, daß dies möglich wäre, dann erwiese sich die Kommunikation als überflüssig, denn durch sie wird etwas vermittelt, das sich aus der mangelnden Deckung von Sender- und Empfängercode ergibt.“ Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, 2., durchges. und verb. Aufl., München 1984, 53.

³⁶¹ Vgl. Scholz, Manfred Günter; Immer, Nikolas: „Leser“, in: Burdorf, Dieter; Fasbender, Christoph; Moenighoff, Burkhard (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. 3., völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart/Weimar 2007, 432-433. Vgl. auch die bei Iser beschriebenen Lesertypen Archileser, informierter Leser, intendierter Leser in: Iser: 1984, 54-60. Ein vierter Lesertypus ist der fiktive Leser, der als konkrete Figur Teil des Textes ist.

Auffassung von der zentralen Leserfunktion setzt also voraus, dass ein literarischer Text ein System ist, das freie, unbestimmte Bereiche aufweist, die vom Leser zu erschließen (als freie Bereiche zu erkennen und dann auszufüllen) sind. Der Leser ist somit in Relation zu etwas gesetzt, das nicht im eigentlichen Sinne existiert, sondern indirekt im Text angelegt ist. Die Intention literarischer Texte zeigt sich in der Bereitstellung einer Struktur mit undefinierten Bereichen, die persönliche Interpretation und das Entstehen neuer Vorstellungen gestatten und befördern. Diese Qualität bezeichnet einen der wichtigsten Gründe, warum wir Literatur schätzen: Literatur ist nicht nur Vorgabe, sondern sie ist auch Anlass. Sie verlangt von uns als Lesern, jene unbestimmten Bereiche selbst auszufüllen und braucht damit andere Fähigkeiten, als philosophische Texte es fordern. „Wenn wir davon ausgehen“, heißt es bei Iser mit Bezug auf den impliziten Leser,

daß Texte erst im Gelesenwerden ihre Realität gewinnen, so heißt dies, daß dem Verfaßtsein der Texte Aktualisierungsbedingungen eingezeichnet sein müssen, die es erlauben, den Sinn des Textes im Rezeptionsbewußtsein des Empfängers zu konstituieren. Daher bezeichnet das Konzept des impliziten Lesers eine Textstruktur, durch die der Empfänger immer schon vorgedacht ist [...].³⁶²

Dieser implizite Leser „verkörpert die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet“³⁶³. Freilich kommt ihm kein „empirisches Substrat“ zu, aber er ist als Teilaspekt des Textes „in der Struktur des Textes selbst fundiert.“³⁶⁴ Diese Struktur, die den Dialog und die Beziehung zwischen Text und Leser gestattet, verfügt über eine intendierte Unbestimmtheit, die im folgenden einer genaueren Betrachtung unterzogen wird.

3.2.2 Unbestimmtheit als Strukturmerkmal literarischer Texte

Das Anwachsen von „Unbestimmtheitsgraden“ in literarischen Texten überhaupt kann seit dem 18. Jahrhundert registriert werden.³⁶⁵ Der Gedanke eines offenen, vom Leser zu füllenden Bereichs im literarischen Werk wurde jedoch zunächst von Ingarden als ‚Unbestimmtheitsstelle‘ entworfen und im Anschluss von Iser aufgegriffen, der den Gedanken zugleich von seinem (Iser) Gedanken der ‚Leerstelle‘ unterscheidet.³⁶⁶ Iser legt seiner Analyse

³⁶² Iser, ebd., 61.

³⁶³ Ebd., 60.

³⁶⁴ Ebd.. Vgl. auch Urbich, 144.

³⁶⁵ Iser, Wolfgang: *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*. Konstanz 1970, 8.

³⁶⁶ Ingardens Leistung ist rezeptionstheoretisch bedeutsam, da sie für spätere Theorien wegweisend war und nicht zuletzt die Grundlage für Iser's Konzept bietet. Da Ingarden die ‚Unbestimmtheitsstelle‘ jedoch als

die Beobachtung zugrunde, dass sich offenbar Bedeutungen, die wir in oder durch literarische Texten finden, verändern bzw. es ‚mehrere‘ Bedeutungen gibt, obgleich der Text selbst derselbe bleibt. Das hat Gründe, und Iser formuliert diese als Verdacht:

Wäre ein literarischer Text wirklich auf eine bestimmte Bedeutung reduzierbar, dann wäre er Ausdruck von etwas anderem – von eben dieser Bedeutung, deren Status dadurch bestimmt ist, daß sie auch unabhängig vom Text existiert. Radikal gesprochen heißt dies: Der literarische Text wäre die Illustration einer ihm vorgegebenen Bedeutung.³⁶⁷

Dies ist ein Einwand gegen Literaturtheorien, die von einer bestimmten, im Text enthaltenen Bedeutung ausgehen, wohingegen Iser die Bedeutungen in literarischen Texten als Ergebnisse von Interaktionen versteht. Ein Text erwacht „überhaupt erst zum Leben [...], wenn er gelesen wird“³⁶⁸. Um zu verstehen, was ein literarischer Text ist, reicht daher, wie auch Iser meint und wie bereits im Merkmal ‚Form‘ erörtert wurde, der Blick auf die „Gegebenheit der Textgestalt“³⁶⁹ allein nicht aus, sondern auch die „Akte[] seiner Erfassung“³⁷⁰ sind einzubeziehen. Literarische Texte unterscheiden sich somit, wie sich Iser Auffassung wiederum auf den Intentionsgedanken beziehen lässt, von solchen Texten, „die einen Gegenstand vorstellen oder mitteilbar machen, der eine vom Text unabhängige Existenz besitzt.“³⁷¹ Der Text selbst verfügt dabei offenbar dennoch über eine Art Identität, die gewahrt bleibt, da jede Aktualisierung doch eine desselben Textes ist, wenngleich die Realisierung durch verschiedene Leser hinsichtlich Vorstellung und Verstehen unterschiedlich ausfallen. Der literarische Text kann somit beides: mit sich identisch sein und nicht mit sich identisch sein.³⁷²

Ausgehend davon, dass sich die Textbedeutung während der Lektüre generiert, ist nach der textuellen Struktur zu fragen, die das gestattet. Iser geht zunächst von einem ‚Unbestimmtheitsbetrag‘ aus, der in literarischen Texten vorhanden ist und in dem ein Text mit

Darstellungsaspekt des Textes, nicht aber, wie Iser, als Rezeptionsbedingung ansieht, hat bei ihm der Leser nur eingeschränkte Autonomie, da diesem die Aufgabe einer ‚adäquaten Rezeption‘ des Textes oder Werkes zufällt. Vgl. Iser: 1970, Anm. 6, 36. Vgl. Kunne-Ibsch, Elrud; Maatje, Frank C.: „Dichter und Leser“, in: Ingen, Ferdinand v.; Kunne-Ibsch [u.a.] (Hg.): *Dichter und Leser. Studien zur Literatur*. Wolters-Noordhoff nv Groningen 1972, 1-8, hier: 4f.

Zentrale Textstellen bei Ingarden seien dennoch benannt: Ingarden, Roman: *Das literarische Kunstwerk Mit einem Anhang: Von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel*. 3., durchges. Aufl. Tübingen 1965, insbes. Kap. 7, § 38: Die Unbestimmtheitsstellen der dargestellten Gegenständlichkeiten, 261-269 sowie Kap. 13: Das „Leben“ des literarischen Werkes, 353-380. Ingarden, Roman: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. Tübingen 1968, insbes. Kap. I, § 11: Die Konkretisierung der dargestellten Gegenständlichkeiten, 49-55 sowie Kap. IV, § 27: Das vor-ästhetische forschende Betrachten des literarischen Kunstwerks, 303f.. Vgl. darüber hinaus: Strasen, Sven: *Rezeptionstheorien. Literatur-, sprach- und kulturwissenschaftliche Ansätze und kulturelle Modelle*. Trier 2008, Kap. 3.2.1, Exkurs: Roman Ingardens Unbestimmtheitsstellen, 62-64.

³⁶⁷ Iser: 1970, 7.

³⁶⁸ Ebd., 6.

³⁶⁹ Iser: 1984, 38.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Iser: 1970, 10.

³⁷² Vgl. ebd., 8.

der Welt resp. der Lebenswelt des Lesers nicht kongruent ist. Ein literarischer Text bildet Wirklichkeit selbst nicht ab. Er bringt *keine* realen Gegenstände selbst hervor, bietet aber eine *Perspektive* an³⁷³, die in dem Moment Realität gewinnt, wo der Leser sie mitvollzieht.³⁷⁴ Eine solche Perspektive „konstituier[t] eine uns scheinbar vertraute Welt in einer von unseren Gewohnheiten abweichenden Form“³⁷⁵. Iser spricht dabei von jener Leerstelle, die dann entsteht, wenn „schematisierte Ansichten“³⁷⁶ (Textelemente, die jeweils etwas – eine ‚Ansicht‘ – repräsentieren) ‚aneinander stoßen‘ oder einen ‚Schnitt‘ erfahren.³⁷⁷ Diese Leerstellen bieten einen Auslegungsfreiraum, indem diese ‚Ansichten‘ (in einem ‚Verweisungshorizont‘³⁷⁸) zusammenzuführen sind. Der Leser nun (als impliziter Leser) ist zugleich Realisator und Teil der Struktur, insofern sich die Leserrolle in der Vorgabe durch die Textstruktur und in der Realisierung der Unbestimmtheit in der Leerstelle durch die Aktstruktur bestimmt.³⁷⁹ Die Unbestimmtheit ist indessen, indem sie ein ‚Umschaltelement‘ ist, das wichtigste Moment im Zusammenspiel von Text und Leser.³⁸⁰

Die Intention des literarischen Textes darf sich also nicht in der ‚Formulierung‘ erschöpfen,³⁸¹ sondern sie findet ‚in der Einbildungskraft des Lesers‘³⁸² ihren Ort, und indem literarische Texte die Verstehenshorizonte und Vorstellungswelten des Lesers aktivieren, führen sie zu einer Art Selbstbegegnung.³⁸³ Nussbaum nennt ein solches Verstehen ‚komplex‘: „[...] to bring it about that the reader, led by the text into a complex artistic activity [...] is active in a way suited to the understanding of whatever is there for understanding, with whatever elements of him or herself are suited to the task of understanding.“³⁸⁴

³⁷³ Vgl. ebd., 11f.; vgl. auch: Iser: 1984, 61f.

³⁷⁴ Vgl. Iser: 1970, 11. Diese Unbestimmtheit „[...] wird zur Basis einer Textstruktur, in der ein Leser immer schon mitgedacht ist. Darin unterscheiden sich literarische Texte von solchen, die eine Bedeutung oder gar eine Wahrheit formulieren. Texte dieser Art sind ihrer Natur nach von möglichen Lesern unabhängig, denn die Bedeutung oder Wahrheit, die sie formulieren, gibt es auch außerhalb des Formuliertseins.“ Ebd., 33.

³⁷⁵ Vgl. ebd., 232. Die Darstellung dieser Perspektive verteilt sich in einem Werk auf mehrere repräsentative ‚Perspektivträger‘. In einem Roman beispielsweise sind solche Perspektivträger der Erzähler, die Figuren, die Handlung sowie die Vorstellungsleistung des Lesers. Keiner dieser Träger aber kann allein die Perspektive des Werkes repräsentieren, keiner ist mit dem Textsinn identisch. Vielmehr beschreiben sie unterschiedliche ‚Orientierungszentren‘ im Text. Diese komplexe Struktur der auf verschiedene Träger übertragenen Textidentität bezeichnet Iser als die Textstruktur. Zur Textstruktur vgl. Iser: 1984, 61ff.

³⁷⁶ Iser: 1970, 14.

³⁷⁷ Ebd., 15. Als ein Beispiel für solch eine Situation nennt Iser das Zusammenlaufen mehrerer Handlungsstränge, die gleichzeitig stattfinden, aber nacheinander erzählt werden müssen. Die Beziehung zwischen diesen Strängen wird nicht vom Text selbst geleistet, ist für das Verstehen des Textes aber notwendig.

³⁷⁸ Iser: 1984, 62.

³⁷⁹ Ebd., 61.

³⁸⁰ Iser: 1970, 33.

³⁸¹ Ebd., 22.

³⁸² Ebd., 33.

³⁸³ Ebd., 30.

³⁸⁴ Nussbaum, Martha: „Introduction. Form and Content, Philosophy and Literature“, in: Dies.: *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York/Oxford 1990, 3-53, hier: 6.

Diese Selbstbegegnung nun weist eine paradoxe Struktur auf, denn indem sie uns vor Augen führt, dass wir uns, was die Erfüllbarkeit eines Textsinns angeht, in einer unüberwindbaren Begrenzung befinden, weil wir immer nur eine Aktualisierung vollziehen können und nicht alle möglichen. Gerade dadurch aber haben wir die Gelegenheit, etwas an uns selbst zu erfahren. Die Grenze lässt uns das Mögliche in uns erkennen. Denn (Iser):

Geschieht dies [die Mobilisierung der Vorstellungswelt zum Auffinden des Sinns], so hat er [der Leser] die Chance, sich seine eigenen Dispositionen bewußt zu machen, indem er erfährt, daß seine Sinnprojektionen sich niemals mit den Möglichkeiten des Textes vollkommen verrechnen lassen.³⁸⁵

Für den Text selbst ist darin eine gewisse Tragik erkennbar: Wir haben keinen Zugang zur Identität des Textes, sie bleibt verborgen, denn der Text selbst kann nie vollständig realisiert bzw. aktualisiert werden, zum einen, weil es den idealen Leser nicht geben kann, zum anderen, weil jeder reale Leser eine Disposition mitbringt, die eine Aktualisierung nur in einem bestimmten, durch den Leser gesetzten Rahmen zulässt. „Würden wir“, schreibt Iser, „in der vorgegebenen Rolle [der den Text aktualisierenden Leserfunktion] total aufgehen, dann müßten wir uns vollkommen vergessen [...]“³⁸⁶ Ein Text kann niemals vollständig realisiert werden, weil es unendlich viele Arten der Lektüre gibt bzw. weil die vollkommene Lektüre eine Selbstüberschreitung und Auflösung des Lesers bedeuten würde. Der Leerstellen-Gedanke ermöglicht demgegenüber indessen die „Adaptierbarkeit des Textes an höchst individuellen Leserdispositionen.“³⁸⁷

3.2.3 Dantos ‚aboutness‘-Kriterium im Bezug auf das Text-Leser-Verhältnis

Im Hinblick auf das Leser-Text-Verhältnis ist ein erneuter Blick auf Dantos Kriterium der ‚Aboutness‘ erhellend, das er zur Unterscheidung von Kunst und Nicht-Kunst entworfen hatte. Vermittels dieses Kriteriums sollten identisch erscheinende, aber verschiedenen ontologischen Bereichen zugehörige Gegenstände unterschieden werden, von denen also einer als Kunst und der andere als nicht-Kunst zu bestimmen sein sollte. Danto unterscheidet Kunst von Nicht-Kunst, indem er Kunst zuschreibt, ‚über-etwas‘ zu sein (von etwas zu handeln), Nicht-Kunst jedoch nicht. Dieses ‚über-etwas-Sein‘ bezieht sich offenbar auf eine bestimmte Art von Gehalt, der dem Kunstwerk innewohnt, auf dessen „Seele“³⁸⁸, wie Danto selbst sagt (ein Gedanke, der auch eine Parallele zum Gedanken der sprachlichen Explikation

³⁸⁵ Iser: 1970, 30.

³⁸⁶ Iser: 1984, 65.

³⁸⁷ Iser: 1970, 13.

³⁸⁸ Danto: 1993, 210.

als Perspektive aufweist). Die ‚Aboutness‘ ist also offenbar zum einen einem Kunstwerk inhärent und steht zugleich, wenn wir bei der Konzeption eines Lesers als Realisator des Textes in seinen Leerstellen ausgehen, mit dem Rezipienten in einem reziproken Verhältnis. Dies ist dann möglich, wenn man eine zweite Ebene der ‚Aboutness‘ annimmt, die diese noch an anderer Stelle verortet als im Zentrum des Kunstwerks selbst: Angewendet auf die Unterscheidung zwischen philosophischen und literarischen Texten könnte man mit Danto sagen, dass literarische Texte, im Gegensatz zu philosophischen Texten, auf ästhetischer Ebene ‚über etwas sind‘. Im Sinne dieser zweiten Ebene ist dieses ‚Etwas‘ nicht im Text selbst enthalten, sondern im rezipierenden Subjekt. Der literarische Text ist ‚über‘ den Leser, er handelt vom Leser, indem der Leser den Text nicht begrifflich-analytisch oder auch nicht nur in der explizierten Perspektive auffasst, sondern eigene Erfahrungen oder Vorstellungen in die Lektüre verwebt. Der in *Kapitel 3.1.3.5* erarbeitete, auf die Leserverantwortung hinzielende Intentionsgedanke kann somit durch den ‚Aboutness‘-Gedanken zusätzlich erhellt werden. Die ‚Aboutness‘, die zunächst nur als Kriterium angeführt wurde, um zu unterscheiden, ob ein Gegenstand als solcher einen ästhetischen Gehalt hat oder nicht, zeigt nun ein zusätzliches Vermögen, das in Quintessenz meint: Wenn das ‚über-etwas-Sein‘ vom Text selbst weg und auf die Ebene verlagert wird, wo Leser und Text aufeinander wirken, dann wird sie ein Moment, das den Leser *über*, also *durch* das Werk beschreibt, wodurch wiederum der Text vom Leser mitgeschrieben wird. Die ‚Aboutness‘ des Textes wird durch den Leser konstituiert, oder der Leser wird zur ‚Aboutness‘ des Textes: Literatur handelt von ihrem Leser im Augenblick des Gelesen-Werdens. Nochmals mit Iser gesprochen: „Der Text gelangt [...] erst durch die Konstitutionsleistung eines ihn rezipierenden Bewußtseins zu seiner Gegebenheit [...].“³⁸⁹ Iser nennt den Charakter des Textes in diesem Sinne ‚virtuell‘, da sein Ort dort ist, wo die Interaktion zwischen Text und Leser tatsächlich stattfindet, – dies aber muss im Bereich des ‚Nichtkörperlichen‘, des ‚Noch-nicht-Realisierten‘, des Unbegrifflichen bleiben, insofern es eine unendliche Menge an möglichen Lesern gibt. Das Wesen eines literarischen Textes kann so „weder auf die Realität des Textes noch auf die den Leser kennzeichnenden Dispositionen reduziert werden.“³⁹⁰, sondern das Lesen und Verstehen von Texten ist ein „Prozeß einer dynamischen Wechselwirkung“³⁹¹, wobei „unsere Produktivität ins Spiel kommt, und das heißt, wo Texte uns eine Möglichkeit bieten, unsere Vermögen zu betätigen“³⁹². Der Text selbst ist so als ein Wirkungspotenzial³⁹³ zu verstehen resp. als ein

³⁸⁹ Iser: 1984, 39.

³⁹⁰ Ebd., 38.

³⁹¹ Ebd., 176.

³⁹² Ebd.

³⁹³ Vgl. ebd., 7.

Sinnpotential³⁹⁴. Die Bedeutung des Textes wird im Lesevorgang generiert, und der Text *entfaltet* also seinen „eigentlichen ontologischen Raum“³⁹⁵, so Urbich, erst im Zusammenspiel mit dem Leser. Mit Hinblick auf das Konzept des impliziten Lesers beschreibt Iser dies als Prozess, in dem sich „Textstrukturen über die Vorstellungsakte in den Erfahrungshaushalt des Lesers übersetzen.“³⁹⁶ Bei solcher Aktualisierung literarischer Werke sind die eigenen Erfahrungen des Lesers auf eine andere Art einbezogen als bei der Lektüre philosophischer Texte. Freilich fordern gerade philosophische Texte Leser zur eigenständigen Auseinandersetzung, zum Selber-Denken. Jedoch gelten gewonnene Einsichten so lange als philosophisch uninteressant und wertlos, wie sie sich nicht in Begriffe rückübersetzen lassen, wohingegen die Strukturen literarischer Texte offener sind für die Entstehung von Einsichten oder Erkenntnissen, die nicht-begrifflich sind.

3.3 Literatur und Ästhetik

Die vorangegangene Erörterung zum Verhältnis von Philosophie und Literatur abschließend sei ein Bezug zu den Ausführungen über Ästhetik im vorangegangenen *Kapitel 2* hergestellt. Anschließend an die Einführung in die Nichtpropositionalitätsdiskussion in *Kapitel 1*, in der die Plausibilität der Nichtbegrifflichkeitsthese insbesondere damit begründet wird, dass unsere Wirklichkeit reicher und vielschichtiger ist, als begrifflich ausgesagt werden kann, war der Fokus auf die philosophische Ästhetik gerichtet worden, die einen Bereich beschreibt, der Erfahrungen und Erkenntnisse zum Gegenstand hat, bei denen begriffliches Denken und begriffliche Sprache an ihre Grenzen kommen.

Bezieht man die in *Kapitel 2.2.3* entwickelten Aspekte ästhetischer Erfahrung auf die Rolle des Lesers, die sich als Kernpunkt in der Intention literarischer Texte gezeigt hat, dann kann mit ihnen das literarische Lesen als ästhetischer Akt ausgewiesen werden. Mit dem Kontext (2.2.3.2) war zum einen die Rezipierungsbasis für ästhetische Erfahrung beschrieben. Er bezieht sich auf den Erfahrungshintergrund resp. die Disposition des Lesers. Der Kontext bedingt unter anderem, dass sich die Zweitlektüre eines literarischen Textes immer von der Erstlektüre unterscheidet. Zum zweiten wurde der Kontext als Funktion beschrieben, die die Grenze zwischen Kunst und Wissenschaft (bzw. zwischen literarischen und philosophischen Texten) markiert, zum einen durch die Perspektive, die der literarische Text

³⁹⁴ Ebd., 42.

³⁹⁵ Urbich, 144.

³⁹⁶ Iser: 1984, 67.

vorgibt, zum anderen durch die Erfahrung, die der Leser einbringt. Zum dritten ist der Kontext Resultat, indem sich durch die ästhetische Erfahrung neue Zugänge, Sichtweisen und Einstellungen bilden können, worauf exemplarisch in *Kapitel 5* eingegangen wird. Die Imagination (2.2.3.3) in ästhetischer Erfahrung von Literatur tritt beim Lesen dort auf, wo Unbestimmtheitsstellen auszufüllen sind. Sie befähigt uns, neue Blickwinkel einzunehmen und neue Zusammenhänge zu sehen, die uns nicht zugänglich sind, wenn wir uns innerhalb üblicher begrifflicher oder ethischer Bezüge bewegen. Auch die ästhetische Zeitlichkeit (2.2.3.4), die seit der Neuzeit als erfüllter Augenblick die verlorene Ewigkeit ersetzt, kann in Zusammenhang mit der Unbestimmtheit in literarischen Texten gesehen werden: Im (Er-)Füllen der Leerstelle ist es unser Sinn, der deutlich wird, es ist unser ‚eigentliches‘, gewissermaßen ungezwungenes Selbst- und Weltverhältnis, das wir im Augenblick des Lesens selbst generieren. Das Moment der Lektüre gestattet damit Authentizität und Präsenz in unserem Wirklichkeitsbezug. Hervorzuheben ist der Unfasslichkeitsaspekt (2.2.3.1). Was in der Struktur eines literarischen Textes als Leerstelle angelegt ist, lässt sich mit diesem Aspekt zusammendenken, insofern das Moment der Unbestimmtheit dasjenige ist, das Literatur ihr ästhetisches Potenzial strukturell erteilt.³⁹⁷ Interessant ist das angeführte Bachelard-Zitat, demgemäß einem Objekt poetischen Raum zu schenken bedeutet, ihm mehr Raum zu geben, als es objektiv besitzen kann. Die Unfasslichkeit ästhetischer Erfahrung steht in diesem Sinne in direkter Verbindung zur ‚inneren Unermesslichkeit‘ in uns und korrespondiert mit der beschriebenen Aktivität des Lesers.

Im Hinblick auf die Bedeutung literarischer Texte nach dem Begriff von Rezeptionstheorien, die dem Leser die zentrale Funktion in der Realisierung des Textes zuschreiben, welche nicht etwas Festes, im Text selbst Fixiertes ist, sondern mit der Lektüre entsteht, spricht Iser davon, dass der Sinn eines Textes „[...] dann beginnt, seinen ästhetischen Charakter zu verlieren [...], wenn man nach seiner [inhärenten] Bedeutung fragt.“³⁹⁸ Insofern ein Text seinen literarischen Sinn gerade nicht entfaltet, indem er etwas explizit macht, sondern vielmehr, indem er eine auszufüllende Leerstelle bereit hält, ist das Ausfüllen dieser Leerstelle als ästhetischer Vorgang zu bezeichnen. Leserzentrierte Theorien sehen daher den Wert literarischen Lesens überhaupt in der ästhetischen Erfahrung.³⁹⁹

Diese Verbindung von Literatur und Ästhetik in der Leerstelle wird auch von Fluck gesehen. Fluck geht, ähnlich wie Iser, davon aus, dass das Verhältnis zwischen Leser und

³⁹⁷ Vgl. auch Iser: 1984, 41.

³⁹⁸ Ebd., 43. Gabriel bezeichnet diesen ästhetischen (Vergegenwärtigungs-)Prozess als „Richtungsänderung des Bedeutens“, wobei sich Dichtung nicht direkt, sondern indirekt auf die Wirklichkeit bezieht. Gabriel: 1991, 14 und 17.

³⁹⁹ Vgl. Gabriel: 1991, 153f.

Text das eines ‚Transfers‘⁴⁰⁰ ist: Ein literarischer (fiktiver) Text kommt erst dann zur vollen Gestalt, wenn er in der Vorstellung des Lesers zu einer Realisierung (resp. Aktualisierung) findet. Die Leer- bzw. Unbestimmtheitsstelle nimmt dabei im Text die Position eines Strukturmomentes ein, das sowohl den Text selbst (mit seinen Grenzen) repräsentiert als auch den imaginativen Leseranteil virtuell abbildet. Die Unbestimmtheitsstelle bildet also den Text in einer eigentümlichen Doppelung ab: Zum einen stellt sie den Text als mit sich selbst identisch gedachten Text dar, zum anderen den Text, wie er in der Imagination des Lesers generiert wird. Der Text stellt also zwei Ebenen zugleich dar: sich selbst, wie er ist, und sich selbst in seiner ihm innewohnenden Möglichkeit. Diese doppelnde Struktur als solche versteht Fluck „als *Quelle* ästhetischer Erfahrung“⁴⁰¹, weil in der Unbestimmtheitsstelle Leser und Text aufeinandertreffen. Der Leser ist dabei in eine Dimension des „in-between“, des ‚Zwischen-Seins‘ versetzt⁴⁰², die ihn in den Stand einer speziellen Freiheit versetzt: „Wir wollen die Grenzen eigener Identität überwinden, aber nicht um den Preis, gänzlich ein anderer zu werden.“⁴⁰³ Dabei geht es nicht darum, ‚gänzlich ein anderer zu werden‘, sondern darum, in einer von praktischen oder theoretischen Bezügen befreiten Weise⁴⁰⁴ gerade wir selbst zu werden, was im ästhetischen Modus möglich ist.⁴⁰⁵ In diesem Sinne können fiktionale Texte „als Ort für die Artikulation von radikal subjektiven Erfahrungsdimensionen“⁴⁰⁶ fungieren.

Blumenberg, auf dessen Begriff der Metapher im folgenden Kapitel eingegangen wird, beschreibt den „ästhetische[n] Vollzug“, der beim Lesen literarischer Texte eintritt, als einen Vorgang, der „die Mitgebarkeit am Leitfaden eines semantischen Kontextes [den ‚Bestimmtheitsstellen‘ im Text]“ erfordert, auch „bis hin zu bestimmten Punkten der Irritation, der Sinnverzweigung [an den Leerstellen/Unbestimmtheitsstellen]“, wobei der ästhetische Sinn „nicht in eine Transzendenz gesprengt oder dem Nichts über lassen“ wird.⁴⁰⁷ Mit jener Nicht-Transzendenz des ästhetischen Sinns meint Blumenberg offenbar die ‚Möglichkeiten‘,

⁴⁰⁰ Fluck setzt den Begriff des Transfers dabei von dem der Identifikation ab, der häufig in Beschreibungen des Text-Leser-Verhältnisses verwendet wird. Fluck, Winfried: „Ästhetische Erfahrung und Identität“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 49/1 (2004), 9-28, hier: 17.

⁴⁰¹ Ebd., 17 (Hervorhebung M.G).

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Ebd.

⁴⁰⁴ Vgl. auch Valéry: „Es gibt jedoch andere Auswirkungen unserer Wahrnehmungen, die jenen [deren Wesen darin besteht, sich im Endlichsein, im Pragmatischen zu erfüllen] ganz und gar entgegengesetzt sind [...]“. Valéry, Paul: „Der Unendlichkeitsfaktor in der Ästhetik“, in: Ders.: *Über Kunst. Essays*. Berlin/Frankfurt/M. 1959, 141-145, hier: 141f.. „Der Inbegriff dieser Auswirkungen, deren Wesen darin besteht, auf Un-endlichsein auszugehen, könnte die Ordnung der Dinge bestimmen, die dem Bereich des Ästhetischen zugehören.“ Ebd., 143.

⁴⁰⁵ Vgl. auch Sartre: 2000, 112.

⁴⁰⁶ Fluck, 19. Die Welt, die der Text anbietet, und die reale Welt des Lesers können dabei stark voneinander abweichen. Ebd., 20.

⁴⁰⁷ Blumenberg, Hans: „Sprachsituation und immanente Poetik“, in: Iser, Wolfgang (Hg.): *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*. München 1966, 145-155, hier: 151.

die mit dem Bewusstsein von der ästhetischen Funktion von Sprache einhergehen⁴⁰⁸ und bezieht sich dabei auf Valérys Begriff dichterischer Selbsterfahrung als

einen geistigen Zustand uneingeschränkter Freiheit, der gegenüber irgendeinem faszinierenden Gegenstand die Empfindung eines Spielraumes gewonnen habe, in dem der Gegenstand aus seiner gegenwärtigen und vollständig bestimmten Wirklichkeit zurückgekehrt ist in den Zustand der Möglichkeit. Die geschichtlich gewordene und vorgefundene Sprache erscheint Valéry immer wieder als ein Netz von Bindungen und Einschränkungen des reinen Denkens; das Verhältnis des Dichters zur Sprache muß für ihn also dadurch bestimmt sein, daß er auch die Sprache zu einem Zustand der reinen Möglichkeit zurückführt und sie dadurch zu einem Medium der poetischen Freiheit macht. Von hier aus enthüllt sich die Freigabe der Tendenz der Sprache auf Vieldeutigkeit als das Korrelat der ästhetischen Rückverwandlung des Wirklichen in den Horizont seiner Möglichkeiten. Die Vieldeutigkeit der poetischen Sprache vermittelt ein Bewußtsein der ästhetischen Freiheit selbst.⁴⁰⁹

Wenn Literatur in ihren Rezeptionsbedingungen der Ästhetik zufällt, dann kann der literarische Rezeptionsprozess als Gegenstand von Philosophie angesehen werden. Zu klären ist dabei, was philosophisch wertvoll ist. Die Frage nach der philosophischen Funktion von Literatur als ästhetisches Medium muss in der Auseinandersetzung mit ihr als einer Art und Weise ästhetischer Erfahrung verstanden werden, die für unsere Identität und unser Selbstbewusstsein offenbar eine Bedeutung hat⁴¹⁰, die zunächst subjektiv ist, dann aber in ihrer überpersönlichen Aussage reflektiert werden muss.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., 150.

⁴⁰⁹ Ebd., 153.

⁴¹⁰ Fluck spricht in diesem Zusammenhang von ‚Identitätsbildung‘. Fluck, 9.

4 Die Metapher als erkenntniskonstituierende Sprachform

Das folgende Kapitel will im Anschluss an die Ausführungen in *Kapitel 3* über das Verhältnis von literarischen zu philosophischen Arten des Sprechens (in Texten) eine Einordnung der Beziehung der Metapher zur Philosophie vornehmen, mit Blick auf deren kognitive Funktionen. Nach einer Bestimmung, was Metaphern sind, und einer Erörterung der Funktion der Metapher für die Philosophie werden eine Reihe von Metapherntheorien vorgestellt, die zwar inzwischen als überholt gelten, jedoch die Prämissen verdeutlichen, auf die auch moderne Metapherntheorien systematisch zurückgreifen.⁴¹¹ Im Anschluss daran werden die philosophisch orientierten Theorien von Blumenberg und Ricœur eingehenderen Betrachtungen unterzogen. Indem sich die folgenden Betrachtungen zur Metapher in die Fragestellung einer ästhetischen Erkenntnis einreihen lassen sollen, wird nach einer Metaphernkonzeption gefragt, in der sich Erkenntnis mit Perspektivität verbinden lässt.

4.1 Das Verhältnis von Metapher und Philosophie

Unsere Sprache zeigt eine hohe Affinität zu metaphorischer Ausdrucksweise, und Metaphern kommen in allen, auch wissenschaftlichen, Arten von geschriebenen und gesprochenen Texten vor. Metaphern machen Sprache jedoch nicht bloß schöner und poetischer, sondern sie können unseren sprachlichen Ausdruck verfeinern und ihn in vielen Fällen sogar präziser machen. Auch in philosophischen Texten kann man eine hohe Präsenz von Metaphern entdecken, wobei das ‚Licht der Wahrheit‘ oder Platons ‚Schatten‘ im Höhlengleichnis nur zwei einfache, bekannte Beispiele von vielen sind. Trotz ihrer hohen Präsenz in der Philosophie hat die Metapher eine ambivalente Stellung inne, da sie weiterhin mit traditionell-platonischer Ablehnung zu kämpfen hat und als zum einen vage, zum anderen ornamental-verzichtbare Form des Sprechens gilt, die sich nicht zur Vermittlung propositionaler und wahrheitsfähiger Gehalte eignet. Dass die Metapher trotz dieser ‚Untauglichkeit‘ für philosophische Texte in diesen Texten eine zentrale Funktion der Textgestaltung innehat, die offensichtlich nicht zu eliminieren ist, macht sie, mit Blumenberg gesprochen, zu einem Rätsel.⁴¹²

Von einer ersten Aufwertung der Metapher im Rahmen philosophischer Auseinandersetzung kann bereits mit den Betrachtungen von Aristoteles gesprochen werden. Dennoch

⁴¹¹ Vgl. Katrin Kohl: *Poetologische Metaphern. Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*. Berlin 2007, 99.

⁴¹² Blumenberg, Hans: „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“ (Ausbl.), in: Ders.: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt/M. 1997, 86-106, hier: 87.

änderte dies lange nichts am überwiegend kritischen Stand der Metapher. In der *Encyclopedia of Aesthetics* wird der Abschnitt über die Metapher eingeführt mit einer Bemerkung zum ‚monolithischen‘ Charakter der über einen langen Zeitraum dominanten rhetorischen Metaphernkonzeption. Zum traditionellen Selbstverständnis der Philosophie passte es nicht, der sprachlich zunächst vor allem unexplizit und unpräzise erscheinenden Metapher einen höheren Status als den rhetorischen zuzuerkennen. Diese traditionelle Auffassung impliziert eine Zuweisung der Metapher an eine Randposition im Hinblick auf ihre erkenntnisbezogene Relevanz, lässt dabei aber imaginative Aspekte von Erkenntnis und die besondere kognitive Möglichkeit der Metapher außer Acht.⁴¹³

Johnson führt im einführenden Abschnitt zum Metaphern-Artikel in der *Encyclopedia of Aesthetics* eine argumentative Linie vor, die im Anschluss an die Ausführungen zur Propositionalitäts- bzw. Nichtpropositionalitätsdiskussion in *Kapitel 1* gelesen werden kann.

1. *The world consists of mind-independent objects that have properties and stand in various determinate relationships.*
2. *Meaning is an abstract relation between symbolic representations (either words or mental representations) and objective reality.*
3. *Meaning is sentential; that is, it consists of propositions that are capable of being true or false.*
4. *Meaning is fundamentally literal. By definition, literal concepts are those that directly represent, or map, the objects, properties, and relations that make up our world.*
5. *Metaphoric expressions cannot be cognitively basic or fundamental, since metaphors are cross-domain projections, whereas the world consists of fixed domains defined in their own terms.*
6. *A metaphor, therefore, is a derivative, cognitively dispensable phenomenon, since its meaning should be reducible to a set of literal propositions.⁴¹⁴*

Die Metapher steht für unbegriffliches Sprechen und gilt damit aus der Perspektive der Logik als untauglich, wahrheitsfähige Gehalte zu vermitteln und somit als erkenntnistheoretisch verzichtbar. Zu einer philosophischen Neuorientierung in der Sprache kommt es vor allem seit dem 20. Jahrhundert, so dass nun auch das Erkenntnispotenzial der Metapher Gegenstand einer verstärkten Auseinandersetzung wird. Metaphern werden zwar weiterhin auch als Symptome unpräzisen, unklaren Denkens verstanden, doch beginnt sich deren Ansehen zu wandeln. Ansätze einer Neubewertung finden sich bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Vico etwa wendet sich gegen die Kontrastierung von begrifflicher und nichtbegrifflicher

⁴¹³ Johnson, Mark: „Metaphor: An Overview“, in: Kelly, Michael (Ed.): *Encyclopaedia of Aesthetics*. Vol. 3. New York/Oxford 1998, 208-212, hier: 208.

⁴¹⁴ Ebd. (Hervorhebung M.G.)

Sprache,⁴¹⁵ indem er den Ursprung bestimmter Begriffe aus Metaphern (Übertragungen) ableitet⁴¹⁶ (vgl. *Kapitel 5.2* über Nietzsches Sprach- und Erkenntniskritik), Metaphern als die ‚erhellendste‘ und daher unverzichtbare der Tropen und metaphorische Sprache als genuines Ausdrucksmittel bezeichnet. Auch Vico beschreibt eine Durchdringung unserer (auch wissenschaftlichen) Sprache von Metaphern.⁴¹⁷ Hamann bescheinigt der Metapher eine zentrale Stellung in seinem Denken mit der ‚philosophischen These über die Sprache‘⁴¹⁸, die besagt, „das Wort *als* Bild, die Sprache als ein Abbilden“⁴¹⁹ zu verstehen, so dass sein Bilddenken ontologisch zu verstehen ist.⁴²⁰ Auch Jean Paul bezeichnet im Sinne Vicos die Metapher als original menschliche Ausdrucksweise und beschreibt Sprache an sich und in „Rücksicht geistiger Beziehungen [als] ein Wörterbuch erblasster Metaphern.“⁴²¹ Lakoff und Johnson als zwei Vertreter der zeitgenössischen Metaphernforschung weisen ebenfalls darauf hin, dass Sprache größtenteils metaphorisch ist⁴²² und die „*menschlichen Denkprozesse* weitgehend metaphorisch ablaufen“⁴²³, und dass Metaphern neue Bedeutungen hervorrufen können^{424 425}.

Die Aktualität der Metaphernforschung besteht gewissermaßen in einer Wiederaufnahme des Konflikts zwischen Philosophie und Rhetorik seit Platons Dichterkritik,⁴²⁶ wie es auch in den vergleichbaren Themenfeldern wie in *Kapitel 2* zu Ästhetik und Philosophie und *Kapitel 3* zu Literatur und Philosophie deutlich wurde. Aktuell ist dieser Zug deshalb, weil er im Zusammenhang mit der Diskussion um nichtpropositionale Erkenntnis von der Philosophie fordert, sich weiter mit ihrem eigenen Erkenntnisbegriff auseinanderzusetzen. In diesem Sinne ist die Auseinandersetzung mit den Erkenntnismöglichkeiten von Metaphern

⁴¹⁵ „Und hiermit beginnen wir jene zwei allgemeinen Irrtümer der Philologen zu Fall zu bringen: daß die Sprache der Prosaiker die eigentliche, die der Dichter die uneigentliche sei [...]“. Vico, Giovanni Batista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Hamburg 1990, Teilband 2. 2, V, 195.

⁴¹⁶ Ebd., 2, I, 191. Vico stellt hier fest, „[...] daß in jeder Sprache die Wörter, die für die schönen Künste und die höheren Wissenschaften erforderlich sind, ihre Ursprünge im Landleben haben“, und „daß in allen Sprachen der größte Teil der Ausdrücke für unbeseelte Dinge auf die übertragen worden ist vom menschlichen Körper und seinen Teilen, von den menschlichen Sinnen und den menschlichen Leidenschaften“, etwa wenn vom ‚Seufzen‘ der Bäume oder dem ‚Arm‘ eines Flusses die Rede ist.

⁴¹⁷ Vgl. ebd., 2, I-V, 191ff.

⁴¹⁸ Vgl. Gründer, Karlfried: *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen“ als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*. Freiburg/München 1958, 156.

⁴¹⁹ Ebd., 156.

⁴²⁰ Vgl. ebd., 157: „Wie das Bild hat das Wort sein Wesen gleichermaßen von dem her, was es sagt (zeigt), aber nicht selbst ist [...].“

⁴²¹ Paul, Jean: *Vorschule der Ästhetik*. Hamburg 1990, § 50, 184.

⁴²² Lakoff, George; Johnson, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Aus d. Amerik. übers. v. Astrid Hildenbrand. 7. Aufl. Heidelberg 2011, 11.

⁴²³ Ebd., 14.

⁴²⁴ Ebd., 161-169.

⁴²⁵ Zur allgemeinen Entwicklung der Metapher in der Philosophiegeschichte vgl. zudem auch Kohl: 2007(a), 72.

⁴²⁶ Schöffel Georg: *Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder*. Opladen 1987, Einleitung, 2; vgl. auch Kohl: 2007(a), 120 sowie 36-45.

zunehmend zu einem „Thema der philosophischen Selbstreflexion“⁴²⁷ geworden. Insbesondere seit der Mitte des 20. Jahrhunderts findet eine Ausweitung des Metaphern-Diskurses von der Philosophie auf andere wissenschaftliche Disziplinen wie die Kognitions- und Neurowissenschaften statt. Eine einheitliche Forschungslinie existiert jedoch schon innerhalb der Philosophie nicht, sondern das, was mit ‚Theorie der Metapher‘ gemeint ist, ist, wie Haverkamp bemerkt, ein behelfsweise eingesetzter Begriff für die „Sammelnamen konkurrierender Ansätze“⁴²⁸. Rolf unterscheidet allein 25 unterschiedliche Theorieansätze, die der Metapher jeweils unterschiedliche Hauptfunktionen zusprechen.⁴²⁹ Gehring weist in ihrem Beitrag *Methodenpluralismus in der Metaphernforschung* zudem darauf hin, dass die Festlegungen, die diese Ansätze jeweils verlangen, Folgen mit sich bringen. Es macht einen Unterschied, ob man Metaphern „als mentale Leistungen, als semiotische Form, als Überlieferungsbestand, als Textphänomen, als Akt, als Insspielbringen von ‚Bildern‘ oder als Symptom eines vorbegrifflichen Realen“⁴³⁰ versteht. Ein weiteres Problem, mit dem sich die diversen metapherntheoretischen Ansätze konfrontiert sehen, ist dieses:

Eine Theorie, die ‚Metapher‘ als überblickbar vorliegenden und damit *a priori* definierbaren Untersuchungsgegenstand angeht, läuft [...] Gefahr, zu kurz zu greifen, denn ‚Metapher‘ entzieht sich einer – wörtlich – eingrenzenden Definition [...]: [...] je präziser und ausschliessender eine Definition zu sein versucht, desto mehr geht der Blick auf das Phänomen als ganzes verloren.⁴³¹

Das ansteigende Interesse an der Metapher und die Komplexität des Diskurses weisen schon darauf hin, dass die Metapher offenbar gerade aus unterschiedlichen Blickwinkeln heraus über ein interessantes Potential verfügt. Wenn Blumenberg im Hinblick auf ihre Präsenz in

⁴²⁷ Kohl, Katrin: *Metapher*. Stuttgart/Weimar 2007(b), 139.

⁴²⁸ Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag ergänzte Aufl. Darmstadt. 1996, Einleitung, 2.

⁴²⁹ Vgl. die Darstellung von Rolf, der insgesamt 25 Metapherntheorien beschreibt, die der folgenden Kategorien zuordnet: Semiosische Theorien I: Formbezogene oder strukturelle Ansätze; B Semiotische Theorien I: Gebrauchsbezogene oder pragmatische Ansätze; C Semiotische Theorien II: Bedeutungsbezogene oder Semantische Ansätze; D Semiosische Theorien II: Leistungsbezogene oder funktionale Ansätze. Dieses Spektrum zeigt das Potential der Metapher an., Eckard: *Metapherntheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*. Berlin 2005.

⁴³⁰ Gehring, Petra: „Methodenpluralismus in der Metaphernforschung“, in: Lessing, Marie; Wieser, Dorothee (Hg.): *Zugänge zu Metaphern – Übergänge zu Metaphern*. München 2013, 13-28, hier: 15. Auch Biebuyck beschreibt in diesem Zusammenhang zwei Gründe dafür, dass in der Metaphernforschung Einheitlichkeit nicht gegeben ist: Zum einen ist der Gegenstand der Metaphernforschung nicht klar: Die Metapher, wie sie seit der Antike verstanden wurde, wird als literarisch-rhetorische Metapher („Autorenmetapher“, wie Haverkamp mit Bezug auf Stutterheim sagt) aufgefasst, während die Sprachwissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts sich dem Gebrauch von Metaphern in der Alltagssprache zugewandt hatte. Über diese zwei Grundauffassungen hinaus lässt sich der Metapherngebrauch in den Einzelwissenschaften (Psychologie, Philosophie, Wissenschaftstheorie, Soziologie u.a.) nicht auf einen Nenner bringen. Daraus ergibt sich der zweite Grund: Jede Einzelwissenschaft verfolgt ihre eigene Herangehensweise im Bezug auf die Untersuchung der Metapher, so dass nicht von einer einheitlichen Methodik gesprochen werden kann. Einer solchen Einheitlichkeit könnte man sich allenfalls im Rahmen eines „großzügigen interdisziplinären Projektes“ nähern. Biebuyck, Benjamin: *Die poetische Metapher. Ein Beitrag zur Theorie der Figürlichkeit*. Würzburg 1998, 20f.

⁴³¹ Schumacher, René: *‚Metapher‘. Erfassen und Verstehen frischer Metaphern*. Tübingen/Basel 1997, 11.

philosophischen Texten fragt, warum Metaphern „überhaupt ‚ertragen‘ werden“⁴³², und hinzufügt, dass das „Rätsel der Metapher [...] nicht allein aus der Verlegenheit um den Begriff verstanden werden [kann]“⁴³³, dann ist dies als deutlicher Hinweis auf die erkenntniskonstitutive Funktion der Metapher zu verstehen.⁴³⁴

4.2 Was Metaphern ‚sind‘

Was aber sind überhaupt Metaphern? Wie sich in den zahlreichen definitorischen Ansätzen der klassischen und neueren Metaphernforschung zeigt, ist es schon aufgrund der unterschiedlichen Ansätze schwierig, eine einheitliche Bestimmung dafür zu finden, was Metaphern sind.⁴³⁵ In der Tradition seit Aristoteles gelten Metaphern als besondere Formen des sprachlichen Ausdrucks.⁴³⁶ Sie werden seit der nacharistotelischen Rhetorik den Tropen zugeordnet, den uneigentlichen Redeformen, wozu auch Litotes, Hyperbel, Katachrese, Metonymie und Synekdoche gehören, die sich durch ihre Eigenschaft, Sprache in einer unkonventionellen (unbegrifflichen) Weise zu verwenden, von anderen Arten des Sprechens und der Vermittlung von Inhalten und Gedanken abheben.⁴³⁷

Die Frage nach der Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung ist für die Metapherndiskussion zentral und bedarf an dieser Stelle einer Ausführung: ‚Bedeuten‘ meint zunächst, unter Bezugnahme auf das mittelhochdeutsche ‚beduiten‘ (verständlich machen, auslegen, darstellen), „die Erklärung und Stellvertretung von etwas durch etwas anderes. Sie [die Erklärung, M.G.] legt den Gehalt und Sinn einer Sache offen [...]“⁴³⁸.

⁴³² Ausbl., 87.

⁴³³ Ebd.

⁴³⁴ Zur hier skizzierten metaphernhistorischen Entwicklung siehe auch Weinrich, Harald: „Metapher“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.). Bd. 5: L-Mn. Basel 1980, 1182-1186.

⁴³⁵ Vgl. Konersmann, Ralf: „Metapher“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden. Unter Mitwirkung von Dagmar Bochers, Arnim Regenbogen, Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band 2, I-P. Hamburg 2010, 1580-1584, hier: 1580. Max Black warnt davor, den Begriff der Metapher „strengeren Verwendungsregeln zu unterwerfen als in der Praxis tatsächlich zu finden sind.“ Black, Max: „Die Metapher“ (1954), in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachw. zur Neuausg. und einen bibliograph. Nachtr. erg. Aufl. Darmstadt 1996, 55-79, hier: 59.

⁴³⁶ Reimer und Camp fügen dieser Auffassung hinzu, dass es auch nichtsprachliche metaphorische Ausdrücke geben kann, beispielsweise Objekte der darstellenden Kunst (Gemälde, Tanzaufführungen, Skulpturen) oder konzeptuelle Strukturen („Liebe als Reise“, „Tanz als Schmerz“), die ebenfalls als Metaphern zu behandeln sind. Sie weisen zudem darauf hin, dass nach der aktuellen Metaphernforschung sogar die Auffassung vorherrscht, dass Metaphern *zuerst* konzeptionelle und erst in Ableitung davon sprachliche Gebilde sind. Reimer, Maria; Camp, Elisabeth: „Metapher“, in: Czernin, Franz-Joseph; Eder, Thomas (Hg.): *Zur Metapher. Die Metapher in Philosophie, Wissenschaft und Literatur*. München 2007, 23-44, hier: 23.

⁴³⁷ Vgl. auch Weinrich: 1980, 1179-1186.

⁴³⁸ Rüttinger, Denise: „Bedeutung“, in: *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Trebeß, Achim (Hg.). Stuttgart/Weimar 2006, 61-62.

Eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen von ‚eigentlich‘, die mit Blick des Propositionalitätsgedankens zu sehen sind, findet sich bei Gibbs. ‚Eigentlich‘ kann nach Gibbs meinen: 1. die konventionellen, ‚wörtlichen‘ Verwendungsweisen von Sprache; 2. die übliche, gewohnheitsmäßige Verwendung von Ausdrücken (wozu auch tote Metaphern zählen); 3. eine deutliche, unmissverständliche Art des Sprechens; 4. eine wahrheitsfähige Art des Sprechens; 5. eine nicht durch den Kontext beeinflussbare („kontextfreie“) Bedeutung eines Wortes.⁴³⁹

Kritik an der Auffassung der Trennbarkeit zwischen eigentlich-begrifflichen und uneigentlich-metaphorischen Ausdrücken wird von Weinrich angebracht, der den Vorwurf der ‚impliziten Lüge‘ an die Metapher, wie er von wissenschaftlicher Seite formuliert wird, zur Erwiderung aufgreift.⁴⁴⁰ Seine Auffassung, dass man „ohne Metaphern nicht denken“⁴⁴¹ kann, begründet er mit der semantischen Dimension der Metapher gegenüber Begriffen, denn an Metaphern „kann man sogar noch besser als an anderen Wörtern ablesen, daß eine bloße Wortsemantik ohne die Ergänzung durch eine Textsemantik bestenfalls die halbe Wahrheit dieser Wissenschaft abgibt.“⁴⁴² Die Unterscheidung zwischen eigentlichen Ausdrücken (Begriffen) und uneigentlichen Ausdrücken (Metaphern) hält Weinrich schon deshalb für unrichtig, da auch Wörter (Begriffe), solange sie ohne Kontext stehen, weder eigentlich noch uneigentlich sind, denn ohne Kontext sind sie „hauptsächlich [resp. lediglich, M.G.] Erwartungsinstruktionen“⁴⁴³. Auch Begriffe brauchen, so Weinrich, Kontexte, um als ‚eigentlich‘ klassifizierbar zu werden, und auch Begriffe weisen häufig eine „semantische Streubreite“⁴⁴⁴ auf, dies umso mehr mit ansteigender Komplexität und Abstraktheit des Gegenstandes, auf den sie sich beziehen. Im Gegenzug kann die Ausdrucksfähigkeit von Metaphern „genauso klar und scharf“⁴⁴⁵ sein, „so eigentlich, wie man es sich nur wünschen mag“⁴⁴⁶. Die

⁴³⁹ Gibbs, Raymond W.: *Poetics of Mind. Figurative Thought, Language and Understanding*. Cambridge 2002, 75f.; vgl. auch Müller, Ralph: *Die Metapher. Kognition, Korpusstilistik und Kreativität*. Paderborn 2012, 62ff. Lewandowski führt zwei Bestimmungen der lexikalischen Bedeutung an, zum einen die Bestimmung von Norbert Fries, demnach die lexikalische Bedeutung, die „im Wörterbuch angegebene Bedeutung“ ist, die „zusammen mit der grammatischen oder strukturellen Bedeutung die gesamte linguistische Bedeutung ergibt“. Die zweite Bestimmung bezeichnet als lexikalische Bedeutung „[a]lle zu einer Zeit gültigen Bedeutungen“, womit „der begriffliche Gehalt, den das Wort außerhalb des Satz- oder Textzusammenhangs hat“ gemeint ist. Lewandowski, Theodor: „Lexikalische Bedeutung“, in: Ders.: *Linguistisches Wörterbuch*. Bd. 2. 5., überarbeitete Aufl. Heidelberg/Wiesbaden 1990, 661-662, hier: 661.

⁴⁴⁰ Weinrich, Harald: *Linguistik der Lüge*. 6., durch ein Nachwort erw. Aufl. München 2000, 43.

⁴⁴¹ Ebd., 44.

⁴⁴² Ebd.; vgl. auch ebd., 45.

⁴⁴³ Ebd., 48. Als Beispiel führt er einen Satz aus Musils *Mann ohne Eigenschaften an*: „[...] schon Hund können Sie sich nicht vorstellen, das ist nur eine Anweisung auf bestimmte Hunde und Hundeeigenschaften [...]“. Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Erstes und Zweites Buch. Frisé, Adolf (Hg.) 22. Aufl. Hamburg 2007, I, 306f.

⁴⁴⁴ Konersmann, Ralf: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*. Frankfurt/M. 1991, 28f.

⁴⁴⁵ Weinrich: 2000, 48.

⁴⁴⁶ Ebd.

Abgrenzung zwischen ‚Begriffen‘ und Metaphern ist somit nicht klar zu ziehen. Grenzfälle sind zum Beispiel dann gegeben, wenn Begriffe metaphorisch verwendet oder wenn Metaphern zu Begriffen – zu ‚toten‘ Metaphern – werden. Wenn demnach „die Metapher die Abstraktheit des Begriffs auszugleichen vermag, ja der philosophischen Vernunft von Fall zu Fall die verfehlte Eigentlichkeit ihres Sagens bewußt hält“, so Konersmanns Hinweis, dann wäre damit „die Metapher – zumindest als Problemindikator – für die philosophische Terminologie rehabilitiert.“⁴⁴⁷

Von einer uneigentlichen Sprachverwendung spricht man indessen dann, wenn ein Wort außerhalb seines üblichen Sinns verwendet wird, wenn es also so gebraucht wird, dass seine lexikalische Bedeutung im Satzzusammenhang keinen Sinn mehr ergibt und das, was der Satz eigentlich-lexikalisch zum Ausdruck bringt, und das, was gemeint ist, nicht übereinstimmen, so wie es bei Metaphern der Fall ist:⁴⁴⁸

Wir erkennen die metaphorische Verwendung eines Zeichens an den Schwierigkeiten, die es uns bereitet, diese Verwendung buchstäblich und im Sinne der alltagssprachlichen kommunikativen und Zweckrationalität zu verstehen, also an einer semantischen und/oder pragmatischen Spannung. Eine semantische Spannung entsteht, wenn ein Ausdruck in Bezug auf etwas metaphorisch so verwendet wird, daß eine Aussage entsteht, die, buchstäblich verstanden, falsch ist.⁴⁴⁹

Die uneigentliche Bedeutung wird durch den Kontext bestimmt, in dem zwei Begriffe zueinander ins Verhältnis gesetzt werden.⁴⁵⁰ Hierbei werden oft aus konkreten Begriffen abstraktere Verwendungsweisen abgeleitet, was, so Kohls Hinweis, einen wichtigen Hinweis auf unser Vermögen zu abstraktem Denken liefert: Metaphern sind auf diese Weise „Manifestationen einer anthropologisch universellen Denkfähigkeit [...], die laufend zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten vermittelt [...]“⁴⁵¹.

⁴⁴⁷ Konersmann: 1991, 28f.

⁴⁴⁸ Vgl. auch Berg, Wolfgang: *Uneigentliches Sprechen. Zur Pragmatik und Semantik von Metapher, Metonymie, Ironie, Litotes und rhetorischer Frage*. Tübingen 1978, 9.

⁴⁴⁹ Fricke, Christel: „Buchstäblicher, metaphorischer und ästhetischer Sprachgebrauch“, in: Czernin, Franz Josef; Eder, Thomas (Hg.): *Zur Metapher. Die Metapher in Philosophie, Wissenschaft und Literatur*. München 2007, 197-212, hier: 202.

⁴⁵⁰ Beispielsweise in dem Satz „Lisa ist ein Lexikon“ hilft die lexikalische Bedeutung für das Verstehen des Gemeinten nicht weiter, sondern um den Satz zu verstehen und ihm Wahrheitswert zukommen zu lassen, muss das Wort ‚Lexikon‘ als Metapher erkannt werden. Um den Sinn des Satzes zu erfassen, muss eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen ‚Lisa‘ und ‚Lexikon‘ hergestellt werden, die die ursprüngliche Bedeutung des Wortes überschreitet und gemäß dem aktuellen Kontext erweitert. Der Satz kann in diesem Sinne buchstäblich falsch, metaphorisch aber wahr sein.

⁴⁵¹ Kohl, Katrin: „Die Axt für das gefrorene Meer‘ – Das kreative Potential der Metapher“, in: Lessing, Marie; Wieser, Dorothee (Hg.): *Zugänge zu Metaphern – Übergänge durch Metaphern. Kontrastierung aktueller disziplinärer Perspektiven*. München 2013, 49-61, hier: 51. Kohl führt als Beispiele Verben an, die physische Bewegung beschreiben, etwa ‚heben‘, ‚halten‘, ‚trennen‘. Solche Verben haben „zusätzlich eine oder mehrere lexikalisierte Bedeutungen, die in abstraktere Bereiche führen“.

Weinrich beschreibt ‚Eigentlichkeit‘ als eine ‚Determinationserwartung‘, die ‚von einem Wort mitgesetzt‘⁴⁵² wird. Die ‚Uneigentlichkeit‘ der Metapher ist dementsprechend eine ‚Konterdetermination‘, ‚weil die tatsächliche [situativ-aktuelle, M.G.] Determination des Kontextes gegen die Determinationserwartung des Wortes gerichtet ist‘⁴⁵³, wodurch die Metapher definierbar wird als ‚ein Wort in einem konterdeterminierten Kontext.‘⁴⁵⁴ Die Metapher ist damit zwar ein uneigentlicher Ausdruck. Indem der vorliegende Kontext den möglichen Bedeutungsumfang des metaphorisch verwendeten Wortes eingrenzt, wird die Metapher jedoch zu einem präzisen Ausdruck. Wort und Kontext gemeinsam bilden in diesem Sinne die Metapher.⁴⁵⁵ Der für das Metaphernverständnis einzubeziehende Kontext erklärt außerdem, warum Metaphern nicht paraphrasiert werden können und daher auch nicht in Lexika zu finden sind.⁴⁵⁶ Metaphern als uneigentliche, konterdeterminierte, kontextabhängige sprachliche Phänomene auf Wortebene zu beschreiben, wird dem Metaphernphänomen zwar noch nicht gerecht, da diese Bestimmung zunächst vor allem einen Ansatzpunkt bietet, der weiterer Ausarbeitung bedarf. Der Vorteil dieser Bestimmung ist, dass sie klärt, was Metaphern *nicht* sind, nämlich keine klaren, distinkten Begriffe im propositionalen Sinne.⁴⁵⁷

Allerdings bieten Metaphern, die, so Richards, als ‚allgegenwärtige[s] Prinzip der Sprache‘⁴⁵⁸ auftauchen, häufig eine eigene Art von Genauigkeit und Explizitheit, und sie sind oft dort vorzufinden, wo es gerade um sprachlich-gedankliche Präzision geht.⁴⁵⁹ Metaphern sind

⁴⁵² Weinrich, Harald: *Sprache in Texten*. Stuttgart 1976, 324.

⁴⁵³ Ebd., 320.

⁴⁵⁴ Ebd.. ‚Eine Metapher‘, so Weinrich, ‚ist ein Wort in einem Kontext, durch den es so determiniert wird, daß es etwas anderes meint, als es bedeutet. Vom Kontext hängt wesentlich ab, ob eine Metapher sich selber deutet oder rätselhaft bleibt. Eine starke Kontextdetermination zwingt auch das fremdeste Wort in den gemeinten Sinnzusammenhang. [...] Ihre [diejenige wissenschaftlicher Texte] starke Kontextdetermination neutralisiert für den Leser auch solche Metaphern, die er bei gelockterter Kontextbildung vielleicht als kühn empfinden würde [...]‘. (Ebd., S. 311) Weinrich zufolge gibt es allerdings für (zumindest einige) Metaphern ‚kein eigentliches Wort, das den Sachverhalt wahrer und richtiger bezeichnet.‘ Beispielsweise beim Wort *paysage* (etwa zur Bezeichnung der Seele als ‚Landschaft‘) gibt es ‚keinen richtigeren und wahreren Gedanken, der von der Metapher verhüllt würde. Es gibt nur diese eine Metapher, und sie ist richtig und wahr. [...] Ob die Rede metaphorisch ist oder nicht, der Kontext kann immer so gewählt werden, daß auf der semantischen Skala auf die genaueste die Bedeutungswerte ‚eingestellt‘ werden, die der Sprechintention entsprechen.‘ Ebd., 324.

⁴⁵⁵ Vgl. Weinrich: 1976, 318f.

⁴⁵⁶ Ebd., 312. Eine Ausnahme findet sich mit Konermanns *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, das freilich (nur) einen gegebenen Grundbestand häufig gebrauchter Metaphern beleuchtet.

⁴⁵⁷ Vgl. Schöffel, 2.

⁴⁵⁸ Richards, Ivor A.: ‚Die Metapher‘ (1936), in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachwort zur Neuausg. und einen bibliograph. Nachtr. erg. Aufl. Darmstadt 1996, 31-52, hier: 33.

⁴⁵⁹ Eine Äußerung wie: ‚Sie befand sich an der Schwelle der Entscheidung‘ kann kaum mit einer treffenderen Alternative zum Ausdruck ‚Schwelle‘ formuliert werden. ‚Schwelle‘ als Metapher fasst hier in einem Bild folgende denkbare Einzelaspekte zusammen: (a) die zeitliche und kausale Nähe zum Ereignis der Entscheidung; (b) die Wichtigkeit der Entscheidung, die das Leben vor und nach ihr gewissermaßen in zwei Abschnitte teilt; (c) die komplexen Erwägungen, die dieser Entscheidung vorausgingen; (d) die zukunftsorientierte Erleichterung über den nahestehenden Abschluss der Entscheidungserwägungen. Im Wort ‚Schwelle‘ ist eine höhere Bedeutungsdichte enthalten als in einem alternativen ‚eigentlichen‘ Ausdruck enthalten wäre.

nicht verzichtbar, wenn es um sprachlichen Ausdruck geht, auch in wissenschaftlichen Kontexten nicht.

Eine Unterscheidung anhand des Rezeptionsvorgangs macht Rudolph. Rudolph unterscheidet zudem den metaphorischen Ausdruck als solchen von der stattfindenden Bedeutungsübertragung und bezeichnet die Metapher als einen „Sprachvorgang“⁴⁶⁰, was auf Tätigkeit des Rezipienten beim Verstehen der Metapher hinweist (vgl. *Kapitel 3.2.1* über den Leser). Metaphern haben keine feststehende, klar definierte Bedeutung, sondern durch den entstehenden semantischen Bruch muss die Metapher vom Leser zunächst als Metapher erkannt und deren Sinn dann neu gebildet werden, was das Sehen eines Ähnlichkeitsbezugs erfordert. Bei den Metaphernformen, auf die im Folgenden fokussiert wird, steht nicht die Vermittlung eines (bestimmten) Inhalts im Vordergrund, sondern vielmehr der Konstitutionsvorgang, mit dem durch ungewöhnliche Kombinationen ein Zugang zu neuen Gedanken und Strukturen geschaffen wird. Metaphern sind also (Biebuyck) „als abstrakte Sprachform[en] der Ausdruck einer Darstellungsweise [...], die auf eigentümliche Weise die geltenden Kombinationsmöglichkeiten der Sprache ausnutzt und neu prägt.“⁴⁶¹ Metaphern sind in dieser Eigenschaft zudem als Ausdruck eines menschlichen Strebens zu sehen, auch im Sprachlichen über die vorgegebenen Grenzen hinauszugehen und

die konventionellen, alltäglichen und automatisierten Sprach-funktionen zu erweitern und zu verändern, um entweder neue geistige Repräsentationen zu kreieren oder um schwer fassbare, von der Alltagssprache nicht adäquat darzustellende Bereiche (wie die Emotionen von Menschen oder wie abstrakte Konzepte) durch innovative Konstellationen auszudrücken.⁴⁶²

In ihrer kognitiven Funktion sind Metapher somit „nicht nur Elemente der Sprache, sondern des Denkens, der Kognition – eines Denkens, das auf Imagination nicht verzichten kann.“⁴⁶³

Eine wichtige Leistung und Beschaffenheit der Metapher besteht daher in ihrer speziellen Weise der Zusammenführung von Denken und Sprache, und damit verdient sie, Gegenstand einer philosophischen Fragestellung zu sein.

Was eine Metapher ist, kann somit durch ihre Funktion bestimmt werden, kognitive Akte zu erfordern und damit auch in Gang zu setzen. Die Metapher bietet einen sprachlichen Raum, in dem potentiell vorhandene, aber noch nicht erkannte „Similaritäts- und Kontiguitätsbeziehungen“⁴⁶⁴ sichtbar werden können. In diesem Sinne wird die Fähigkeit, das in

⁴⁶⁰ Rudolph, Enno: „Metapher, Symbol, Bedeutung“, in: *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer. München 2000, 77-89, hier: 78.

⁴⁶¹ Biebuyck: 1998, Vorwort, 11.

⁴⁶² Skirl, Helge; Schwarz-Friesel, Monika: *Metapher*. Zweite, aktual. Aufl. Heidelberg 2013, 1.

⁴⁶³ Lakoff; Johnson, Vorwort von Michael B. Buchholz, 8.

⁴⁶⁴ Biebuyck: 1998, 27.

Metaphern Angelegte zu erkennen, schon von Aristoteles als kognitiv wertvoll angesehen:⁴⁶⁵ Sie bietet eine „grenzüberschreitende Bewegung in der begrifflichen Topologie, die einen Zusammenhang zwischen Realitäten herstellt.“⁴⁶⁶ Indem Metaphern daher in einem Spannungsfeld von Sprache und Denken zu sehen sind, spielen sie in allen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Bereichen, die auf Sprache zurückgreifen, eine Rolle, denn (Scholz) „[g]elungene Metaphern in den Wissenschaften und Künsten ermöglichen erhellende Neustrukturierungen eines Gegenstandsbereichs“⁴⁶⁷. Diese können einsetzen, wenn die durch Metaphern erzeugte semantische Spannung „zunächst eine Störung“⁴⁶⁸ im erwarteten Sinnzusammenhang hervorrufen.

Die Frage, was Metaphern *sind*, ist somit im Grunde genommen nicht richtig gestellt, vielmehr ist zu fragen, was Metaphern *tun*,⁴⁶⁹ und die „essentialistisch getönte Frage“⁴⁷⁰ nach dem Sein der Metapher wird so bereits bei Aristoteles ersetzt durch die Frage, welche Funktion sie hat und inwieweit sie „das textuelle Umfeld strukturiert“⁴⁷¹. In der Philosophiegeschichte erscheinen Metaphern zunächst als rhetorische, jedoch auch (vor allem später) als sinn-, bedeutungs- oder erkenntnisstiftende Elemente und sind dann als „Phänomen[e] der Vermittlung und der Verbindung“⁴⁷² anzuerkennen, die sowohl unsere sprachlichen als auch unsere kognitiven Fähigkeiten fordern. Sie sind daher sprachliche Phänomene, die durch den Bruch mit der üblichen Gebrauchsweise von Sprache neue Denk- und Vorstellungsräume eröffnen.

Ein weiterer kognitiv wichtiger Aspekt an Metaphern besteht zudem darin, dass sie Einfluss auf das Selbstbewusstsein als eine Form des nichtpropositionalen Erkennens nehmen können und in dessen Rahmen möglichkeitskonstituierend wirken. Dies wird in *Kapitel 5* über die Metaphorik Nietzsches gezeigt.

⁴⁶⁵ Poet. 1459a 5-9; vgl. Biebuyck: ebd., 27.

⁴⁶⁶ Biebuyck: ebd., 29.

⁴⁶⁷ Scholz, 42.

⁴⁶⁸ Ausbl., 88.

⁴⁶⁹ Vgl. Biebuyck: 1998, 74.

⁴⁷⁰ Konersmann, Ralf: „Metapher“, in: *Enzyklopädie Philosophie*. Sandkühler, Hans Jörg (Hg.). Unter Mitwirkung von Dagmar Bochers, Arnim Regenbogen [u.a.]. Bd. 2, I-P. Hamburg 2010, 1580-1584, hier: 1580.

⁴⁷¹ Ebd.

⁴⁷² Kohl: 2007(b), 122.

4.3 Die Metapher in der Philosophiegeschichte

4.3.1 Ausgangspunkt der Metaphertheorien

Der Begriff ‚Metapher‘ geht auf das griechische Verb μεταφέρειν (*metaphérein*) zurück⁴⁷³ und bedeutet ‚übertragen‘, ‚austauschen‘, ‚verändern‘, ‚umhertragen‘, impliziert also im weitesten Sinne eine ‚Ortsveränderung‘⁴⁷⁴. Das Wort in nominaler Verwendung – ‚μεταφορά‘ (*metaphorá*) – lässt sich erstmals in den Schriften *Poetik*⁴⁷⁵ und *Rhetorik*⁴⁷⁶ von Aristoteles nachweisen, der die erste und für lange Zeit systematisch bestimmende Metaphertheorie vorlegt.⁴⁷⁷ Aristoteles bestimmt die Metapher als ein Phänomen der Übertragung, und seitdem wird sie in folgender Grundbedeutung verstanden: „Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes⁴⁷⁸ (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.“⁴⁷⁹

Wie Mende hervorhebt, hatte diese selbst schon von Metaphern durchsetzte Bestimmung des Aristoteles so ‚wirkungsmächtige‘ Konsequenzen, weil er eine „die gesamte abendländische Metaphertheorie durchziehende *Verschlingung der Theorie der Metapher in ihrem Gegenstand* vorführt“⁴⁸⁰, denn, wie Mende mit Bezug auf Haverkamp hinzufügt: „Es gehört zu den Paradoxien dieses Begriffs schon im Ansatz, daß die Metapher den Begriff ihrer selbst nicht begrifflich, sondern selbst nur metaphorisch fassen kann“⁴⁸¹. Auch Metaphertheorien müssen auf Metaphern zurückgreifen, und die jeweiligen Metaphoriken, die die einzelnen Theorien vertreten, müssten im Grunde genommen, so Mende treffend, bewusst in die Metaphertheorien einbezogen und selbst analysiert werden.⁴⁸² Im Falle der aristotelischen Grunddefinition können drei metaphorische Felder aufgezeigt werden: Zum einen durchdringt den Satz von der ‚Übertragung eines fremden Nomens‘ offenbar die Vorstellung von

⁴⁷³ Bzw. lat. ‚translatio‘ von ‚transfere‘: übertragen.

⁴⁷⁴ Vgl. Mende, Dirk: *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*. München 2013, 170.

⁴⁷⁵ Vgl. Poet. 21, 1457b sowie 22, 1459a 4-14.

⁴⁷⁶ Vgl. Aristoteles: *Rhetorik* (Rhet.) III, 2, 1404b - 1405b; 1406b; 1407a.

⁴⁷⁷ Vgl. Birus, Hendrik: „Metapher“, in: Fricke, Harald (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearb. des Reallexikons der deutschen Literaturgesch. gem. mit Georg Braungart, Klaus Grubmüller u.a. Bd. II H-O. Berlin/New York 2000, 571-571, hier: 572; vgl. Mende, 168.

⁴⁷⁸ Auch übersetzt als ‚Übertragung eines fremden Nomens‘. Vgl. Rapp, Christof: „metaphora/Metapher (μεταφορά)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005(a), 350-352, hier: 350 sowie Mende, ebd., 168.

⁴⁷⁹ Poet. 21, 1457b 6-9.

⁴⁸⁰ Mende, 169.

⁴⁸¹ Haverkamp, Anselm: „Nach der Metapher. Nachwort zur Neuauflage“, in: Ders.: 1996, 500.

⁴⁸² Mende, 169.

innerhalb einer Sprache vorhandenen ‚Orten‘, an denen Worte eigentlichen oder uneigentlichen Charakter einnehmen. Zum zweiten zeigt die Übertragung, die zwischen diesen Orten stattfinden kann, eine Hintergrundmetaphorik der ‚Bewegung‘. Zum dritten ergibt sich hieraus eine Metaphorik der ‚Fremdheit und des Eigenen‘.^{483 484}

Aristoteles‘ Ansatz markierte philosophiehistorisch eine Schwelle, indem er „dem tropologischen Diskurs erstmals eine konkrete definitorische und philosophische Gestalt“⁴⁸⁵ verlieh. Damit blieb er bis ins 20. Jahrhundert wegweisend oder doch zumindest impliziter Angelpunkt für spätere Beschäftigungen mit der Metapher.⁴⁸⁶ Aristoteles bezieht sich zwar an mehreren Stellen auch kritisch auf die Metapher als unexplizite Redeweise, wie beispielsweise an dieser Stelle aus der *Topik* deutlich wird: „Alles metaphorisch Gesagte ist nämlich unklar. Es ist aber auch möglich, den buchstäblichen Sinn einer Metapher einzuklagen. Denn die (metaphorisch) formulierte Definition ist unangemessen [...]“⁴⁸⁷ Das ist jedoch nicht als pauschale Kritik an der Metapher gemeint, sondern auf den Bereich der Anwendung in wissenschaftlichen (philosophischen) Definitionen bezogen, wozu die Metapher aufgrund der unausdrücklichen Bedeutungsstruktur ungeeignet sei.⁴⁸⁸ An anderer Stelle heißt es daher wiederum zur Klarheit des normalsprachlichen Ausdrucks:

Die vollkommene sprachliche Form ist klar und zugleich nicht banal. Die sprachliche Form ist am klarsten, wenn sie aus lauter üblichen Wörtern besteht; dann aber ist sie banal. [...] Die sprachliche Form ist erhaben und vermeidet das Gewöhnliche, wenn sie fremdartige Ausdrücke verwendet. Als fremdartig bezeichne ich [...] die Metapher [...] und überhaupt alles, was nicht üblicher Ausdruck ist. [...] Man muß also die verschiedenen Arten [von gewöhnlichen und ungewöhnlichen Sprachformen] irgendwie mischen. Denn die eine Gruppe bewirkt das Ungewöhnliche und Nicht-Banale [...]; der übliche Ausdruck hingegen bewirkt Klarheit.⁴⁸⁹

Über sprachliche Vollkommenheit spricht Aristoteles auch in der *Rhetorik*. Diese besteht in einer angemessenen Deutlichkeit der Rede, denn „es sei definiert, daß der höchste Vorzug

⁴⁸³ Vgl. Mende, 169. Mende weist darauf hin, dass die Ortsmetaphorik stärker als bei Aristoteles bei Quintilian sichtbar wird: „Übertragen wird also ein Nomen oder Verbum von der Stelle [*ex eo loco*], wo seine eigentliche Bedeutung liegt, auf die, wo eine eigentliche Bedeutung fehlt oder die übertragene besser ist als die eigentliche.“ Quintilianus, Marcus Fabius: *Ausbildungen des Redners*. Zwölf Bücher. Zweiter Teil, Buch VII-XII, Darmstadt 1975, VII 6,5, 219. An gleicher Stelle begründet Quintilian die Verwendung von Metaphern, nämlich entweder „weil wir es müssen, oder weil so der Ausdruck bezeichnender oder weil er so [...] schöner wird.“ Ebd. (Hervorhebung M.G.)

⁴⁸⁴ Bei Aristoteles wird insbesondere der Bewegungsaspekt an der zirkulären Definition der Metapher deutlich, wie Mende herausstellt, denn Aristoteles umschreibt *metaphora* (Übertragung) durch den Ausdruck *epiphora* (was ebenfalls Übertragung bedeutet). Der Wortstamm „-phora“ alleingestellt bezeichnet jedoch schon eine ‚Ortsveränderung‘. Mende, 170.

⁴⁸⁵ Biebuyck: 1998, 25.

⁴⁸⁶ Eggs, Ekkehard: „Metapher“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Ueding, Gert (Hg.). Bd. 5: L-Musi. Tübingen 2001, 1099-1183, hier: 1103.

⁴⁸⁷ Aristoteles: *Topik* VI 2, 139b 35.

⁴⁸⁸ Vgl. Rapp: 2005(a), 352.

⁴⁸⁹ Poet. 22, 1458a 19-35.

des Stils dessen Klarheit ist (eine Rede ist ja eine Art Hinweis, so daß sie ihre Aufgabe, wenn sie nichts klarlegt, verfehlt), weder niedrig, noch allzu würdevoll sondern angemessen [...]“⁴⁹⁰. An etwas späterer Stelle wird die Metapher in den normalsprachlichen Ausdruck mit einbezogen:

Nur das Wort in seiner vorherrschenden und eigentümlichen Bedeutung aber und nur die Metapher sind für den sprachlichen Ausdruck von Prosareden anwendbar. Ein Hinweis darauf ist die Tatsache, daß nur diese alle Menschen gebrauchen. Alle unterhalten sich ja in Metaphern und mittels Ausdrücken mit eigentümlicher und vorherrschender Bedeutung.⁴⁹¹

Die aristotelische Metapherdefinition, die die Metapher sowohl der Rhetorik als auch der Poetik zuordnet, hatte nachhaltige Wirkung auf die Entwicklung späterer Metaphertheorien.⁴⁹² Zum einen wird sie als Trope in den Bereich poetischen und rhetorischen Sprechens eingeordnet, was sich allerdings für die Stellung der Metapher in wissenschaftlichen Kontexten als belastend erwiesen hat.⁴⁹³ Zum zweiten hat sich der Bezug der Metapherdefinition auf das Wort lange als prägend erwiesen: Es war Aristoteles, „der die Metapher für die gesamte spätere Geschichte des abendländischen Denkens auf der Grundlage einer Semantik definierte, deren Grundeinheit das Wort oder das Nomen ist“⁴⁹⁴, schreibt später Ricœur. Auch in neueren Metaphertheorien kristallisiert sich die Metapher zwar letztlich am einzelnen Wort, doch wurde die Bestimmung als Wortphänomen lange Zeit zu hoch bewertet und die Metapher allzu nah an das Wort gebunden, was dazu geführt hat, Metaphern als rhetorische Substitute eigentlicher Ausdrücke anzusehen. Zum dritten hat Aristoteles' Gedanke des ‚Übertragens‘ zwischen ‚eigenen‘ und ‚fremden‘ Bereichen zu der Auffassung geführt, dass eine tatsächliche Trennbarkeit von sprachlichen Ausdrücken in eigentliche und in uneigentliche überhaupt möglich ist.⁴⁹⁵

Der interessante, der aristotelischen Definition zugrunde gelegte Aspekt ist der poetisch-poietische, der sich über die Wortebene hinaus auch auf größere Einheiten, etwa Gedichte, Textpassagen oder ganze Texte erstrecken kann. Wenn Aristoteles die Metapher als

⁴⁹⁰ Rhet. III, 2, 1404 b 1-5.

⁴⁹¹ Ebd. 1404 b 32-35.

⁴⁹² Vgl. die Ausführungen von: Laks, André: „Zeitgewinn. Bemerkungen zum Unterschied zwischen Metapher und Vergleich in Aristoteles' ‚Rhetorik‘“, in: Rudolph, Enno; Wismann, Heinz (Hg.): *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*. Stuttgart 1992, 11-19; vgl. auch: Nieraad, Jürgen: „Bildgesegnet und bildverflucht“. *Forschung zur sprachlichen Metaphorik*. Darmstadt 1977, 11ff.; vgl. auch: Debatin, Bernhard: *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*. Berlin/New York 1995, 15ff.

⁴⁹³ Vgl. Nieraad: Kapitel 4, 80-111.

⁴⁹⁴ Ricœur, Paul: *Die lebendige Metapher* (LebM). Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Aus d. Französischen von Rainer Rochlitz. München 1986. Vorwort zur französischen Ausgabe, 7; vgl. auch den Kommentar von Johnson: “[...] it is not wrong to read the next twenty-two hundred years of metaphor theory as variations on Aristotelian (if not Aristotle's) themes.” Johnson, Mark: “Metaphor: An Overview”, in: Kelly, Michael (ed.): *Encyclopaedia of Aesthetics*. Vol. 3. New York/Oxford 1998, 208-212, hier: 209.

⁴⁹⁵ Vgl. Nieraad, 12f.

„Übertragung eines fremden Nomens“ bestimmt, dann ist dies zwar zunächst nur eine Beschreibung der Metapher. Es ist aber zugleich ein Hinweis auf ein grundsätzliches Problem und einen Mangel, indem diese Beschreibung, wie Konersmann sagt, „auf engstem Raum [demonstriert], wo Metaphern ihren bevorzugten theoretischen Ort haben: dort, wo Begriffe und Definitionen entbehrt werden müssen.“⁴⁹⁶ Wie eingangs des Kapitels angedeutet, wird somit schon bei Aristoteles jene ‚essentialistische‘ Frage, was eine Metapher *ist*, durch die funktionalistische Frage ersetzt, was eine Metapher *leistet* und welche Funktion sie auch innerhalb größerer Text- oder Sinneinheiten hat. Die Metapher gründet „einerseits [auf] die Sprache der Gemeinschaft“, andererseits fordert sie auch schon bei Aristoteles „das Denken des mit einzigartiger ‚Begabung‘ versehenen Individuums“⁴⁹⁷ heraus, denn, wie Aristoteles in der *Poetik* schreibt, ist es „[...] 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.“⁴⁹⁸ Auch in der *Rhetorik* verweist Aristoteles auf die kognitive Leistung, die bei der Bildung oder zum Erfassen von Metaphern nötig ist: „Metaphern sollen, wie oben gesagt, aus verwandten, nicht offenkundigen Dingen gebildet werden wie es ja auch in der Philosophie Scharfsinn verrät, Ähnliches auch in weit auseinanderliegenden Dingen zu erkennen.“⁴⁹⁹

Auch die Rede vom ‚Esprit‘, vom Geist, wird mit der Metapher in Verbindung gebracht, denn den sprachlichen Äußerungen solchen Esprit zu verleihen, sei „Sache des Talents und der Übung“⁵⁰⁰, und dieser Geist tritt auch an der Metapher zutage:

Müheles etwas dazuzulernen bereitet von Natur aus allen Menschen Freude, es sind aber Worte, die etwas vermitteln, so daß gerade die Worte, die uns neue Erkenntnis verschaffen, die angenehmsten sind. Dialektische Ausdrücke [fremdartige Ausdrücke] nun sind uns nicht immer geläufig. So bewirkt am ehesten die Metapher dies, denn wenn man das Alter ein ‚Schilfrohr‘ nennt, vermittelte man durch den Gattungsbegriff Verstehen und Erkenntnis. Beides hat ja die Zeit der

⁴⁹⁶ Konersmann, Ralf: „Metapher“, in: Sandkühler, Jörg (Hg): *Enzyklopädie Philosophie*. Unter Mitwirkung von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen [u.a.]. Bd. 2, I-P. Hamburg 2010, 1580-1584, hier: 1580.

⁴⁹⁷ Kohl: 2007(b), 106.

⁴⁹⁸ Poet. 22, 1459a 5-7; vgl. auch Rhet. III, 2, 1405a 9-10 „Eindringlichkeit, Anmut und Fremdartigkeit hat besonders die Metapher, freilich kann man sie sich aber nicht von einem anderen aneignen.“ Richards zufolge haben die in dieser Textstelle aus der *Poetik* enthaltenen Aussagen – der Blick für Ähnlichkeiten, die Hypothese, dass man das Erkennen dieser Ähnlichkeiten nicht lernen kann und zum dritten die Identifizierung von Metaphern als Abweichungen vom üblichen Sprachgebrauch – eher dazu geführt, dieses ‚Wichtigste‘ aus dem wissenschaftlichen und philosophischen Bereich auszuschließen und sie weiterhin in erster Linie als rhetorisches Element abzuspalten. Richards: 1936, 31f.. Auch Schöffel bemerkt, dass der Umstand, dass Aristoteles die Metapher in den Schriften *Poetik* und *Rhetorik* behandelt, selbst eine Konsequenz hat, und zwar die, dass die Metapher eben doch in diesen beiden Feldern verortet wurde und damit auch auf den Bereich der rhetorischen und poetischen Sprachverwendung eingegrenzt blieb. Vgl. Schöffel, 15.

⁴⁹⁹ Rhet. III, 11, 1412a 10-12.

⁵⁰⁰ Ebd. 10, 1410b 7.

Blüte hinter sich. Dasselbe bewirken nun auch die Bilder der Dichter, und wenn sie dies auf hervorragende Weise tun, erscheint das geistreich [„reich an Esprit“].⁵⁰¹

Aristoteles' Ausführungen also sind nicht zuletzt deshalb nachhaltig, weil sie den Zusammenhang zwischen Sprache und Denken herausstellen, sondern auch weil sie darauf hinweisen, dass die Metapher Erkenntnis veranschaulicht und fördert.⁵⁰² Worauf schon Aristoteles hinweist, ist, dass es sich bei der Metapher nicht um eine Substitution eines eigentlichen Ausdrucks handelt, sondern dass durch die Metapher (sofern es sich nicht um eine tote Metapher handelt) etwas Neues verstanden oder erkannt wird.⁵⁰³ In dieser Funktion hat die Metapher nicht nur in sprach- und literaturwissenschaftlichen, sondern auch in sprachphilosophischen Kontexten die Stellung einer Sprachform, die wissenschaftliche und auch ästhetische Erkenntnis anstoßen kann.⁵⁰⁴

In dem von Aristoteles eröffneten Spannungsfeld gilt die *metaphora* somit zunächst als sprachliches Phänomen. Darüber hinaus wird sie aber nun zwischen Sprache und Denken angesiedelt, da sie beim Erkennen von Ähnlichkeiten einen Transfer und eine kognitiv zu leistende Übertragung verlangt. Diese Neupositionierung der Metapher führt nunmehr dazu, dass sie nicht mehr als bloß rhetorisches, sondern vor allem als semantisches Phänomen aufgefasst wird.

4.3.2 Grundlegende Metapherntheorien

4.3.2.1 Substitutionstheorie

In der ältesten Metapherntheorie, der Substitutionstheorie, wird die Metapher auf lexikalischer Ebene verortet: Eine Metapher ist die Substitution eines Wortes. Damit wird sie zum einen auf den Metaphernbegriff von Aristoteles zurückgeführt, in dessen Ansatz sich zahlreiche „substitutive Symptome“⁵⁰⁵ entdecken lassen,⁵⁰⁶ zum anderen auf Quintilianus⁵⁰⁷. Sie

⁵⁰¹ Ebd. 10, 1410b 10-16.

⁵⁰² Vgl. Kohl: 2007(b), 108

⁵⁰³ Vgl. Henckmann, Giesela: „Metapher“, in: Henckmann, Wolfhart; Lotter, Konrad (Hg.): *Lexikon der Ästhetik*. 2., aktual. und erw. Aufl. München 2004, 243-244.

⁵⁰⁴ Vgl. Goer, Charis: „Metapher/Metaphorisch“, in: *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Trebeß, Armin (Hg.). Stuttgart Weimar 2006, 261-262.

⁵⁰⁵ Biebuyck: 1998, 74; vgl. Schöffel, 15.

⁵⁰⁶ Vgl. Biebuyck, ebd.

⁵⁰⁷ Rolf sieht v.a. Roman Jakobson und den Psychoanalytiker Jacques Lacan als Vertreter der Substitutionstheorie und weist darauf hin, dass erst Lacans Analysen zeigen, was unter einer Substitutionstheorie der Metapher begriffen werden kann. Rolf liefert eine Beschreibung der Theorie Lacans, auf die an dieser Stelle verwiesen

besagt, dass ein metaphorischer Ausdruck dazu dient, einen eigentlichen Ausdruck zu ersetzen. Die Substitutionstheorie geht zunächst überhaupt davon aus, dass es ‚eigentliche Ausdrücke‘ gibt, nimmt ihren Ausgang also in der Auffassung, dass ein Wort immer zu einem ‚ursprünglichen Sprachbereich‘ gehört, innerhalb dessen es seine originäre Bedeutung entfaltet. Die Substitutionstheorie setzt also

eine verbindliche Sprachnorm voraus, die sich auf den Begriff einer (transzendenten) Eigentlichkeit stützt: Jegliches Lexem entstammt einem ursprünglichen Sprachbereich, korreliert seinem primären Wirklichkeitsbereich und besitzt einen eigentlichen, unveräußerlichen Wortinhalt.⁵⁰⁸

Demgegenüber entsteht ‚Uneigentlichkeit‘ dann, wenn ein Wort seinem ursprünglichen Sprachbereich entwendet und in einen ‚fremden‘ Sprachbereich transportiert wird und daher nicht mehr in seiner originären, wörtlichen Bedeutung sinnvoll verstanden werden kann. In dieser wortbezogenen Theorie wird ein metaphorischer Ausdruck demnach als wörtliche Abweichung von der eigentlichen Gebrauchsweise verstanden. Diese Übertragung, in der die Metapher einen eigentlichen Ausdruck ersetzt, erfolgt nach Gesetzen der Analogie. Dabei entspricht die Bedeutung eines Wortes in seiner metaphorischen Verwendung der wörtlichen Bedeutung des ersetzten Wortes.⁵⁰⁹ Ein metaphorischer Ausdruck wird also als Substitut für einen wörtlichen, eigentlichen Ausdruck angesehen, „der, hätte man ihn statt dessen verwendet, dieselbe Bedeutung ausgedrückt hätte“⁵¹⁰. Er wird also, so Black, „anstelle eines äquivalenten *wörtlichen* Ausdrucks gebraucht“⁵¹¹:

Der metaphorische Gebrauch eines Ausdrucks besteht nach dieser Auffassung in der Verwendung dieses Ausdrucks in einem anderen als seinem eigentlichen oder normalen Sinn [sense] innerhalb eines Kontextes, der es erlaubt, den uneigentlichen oder unnormalen Sinn zu entdecken und angemessen umzuwandeln.⁵¹²

sei: s. Rolf, Kapitel 8: „Substitutionstheorie der Metapher: Quintilian; Roman Jakobson; die Gruppe μ (Jacques Dubois et.al.); Jacques Lacan“, 94-126. Gleichwohl bezweifelt Rolf, wie auch die meisten anderen Metaphertheoretiker, dass die Substitutionstheorie in der Lage ist, die Bedeutung der Metapher angemessen zu bestimmen. Ebd., 126.

⁵⁰⁸ Biebuyck: 1998, 74.

⁵⁰⁹ Vgl. Schöffel, 15f.. In diesem Sinne ist die Übertragung beim Schaffen von Metaphern ein, wie Schöffel den Vorgang beschreibt, „räumliche Distanz überwindendes Bewegungsphänomen“. (ebd., 16) Wenn Worte ihre ‚Stelle‘ (ihren ursprünglichen Sprachbereich) haben, dann ist es ein Akt der „besonderen Anstrengung, es von dort zu entfernen“. (ebd., 16) Dieses ‚Entfernen‘ ist freilich nur ein augenblickliches, vorübergehendes, denn nach einer metaphorischen Verwendung „kehrt das Wort wieder an seinen Ort zurück. Die Sprache vergißt, abgesehen von gewissen, besonderen Fällen (Katachrese) die Metaphern.“ Ebd., 16. Schöffel verweist an dieser Stelle auch auf Weinrichs Gedanken, dass die Metapher umso ‚besser‘ (gelungener, anspruchsvoller) ist, je größer die Distanz ist, die sie zu überwinden vermag. Vgl. Weinrich, Harald: „Semantik der kühnen Metapher“ (1963), in: Haverkamp, Anselm: *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachwort zur Neuauflage. Und einen bibliograph. Nachtr., erg. Aufl. Darmstadt 1996, 316-339, hier: 317f. sowie 322.

⁵¹⁰ Black, 61.

⁵¹¹ Ebd.

⁵¹² Ebd.

Aus dieser Auffassung folgend verstehen Substitutionstheoretiker die ‚Übertragung‘ bei der metaphorischen Verwendung als ein (bloßes) Ersetzen, einen ‚Austausch‘:

[...] der Fokus einer Metapher, also jenes Wort oder jener Ausdruck, der deutlich metaphorisch gebraucht ist innerhalb eines Rahmens, der durch den Wortlaut des Satzes gegeben ist, [wird] dazu benutzt, eine Bedeutung mitzuteilen, die auch wörtlich hätte ausgedrückt werden können. Der Autor substituiert *M* für *L*; es ist die Aufgabe des Lesers, diese Substitution umzukehren und dabei die wörtliche Bedeutung von *M* als Indiz für die beabsichtigte wörtliche Bedeutung von *L* zu benutzen. Das Verstehen einer Metapher gleicht dem Entziffern eines Codes oder dem Auflösen eines Rätsels.⁵¹³

In einer solchen Sichtweise werden Metaphern jedoch in ihrer semantischen Bedeutung entbehrlich, sie erhalten den Status eines quasi „überflüssigen Ornament[s]“⁵¹⁴. Dann aber muss die Frage gestellt werden: Warum überhaupt Metaphern? Aristoteles‘ Antwort ist, dass die beste Sprachform die ist, die zwar klar und deutlich, jedoch nicht gewöhnlich ist, und am klarsten ist Sprache mit den ‚üblichen Wörtern‘, dann aber ist sie banal, weswegen jene beste Sprache eine Mischung aus üblichen und unüblichen Ausdrücken sein sollte. Gleichzeitig müssen innerhalb eines Textes die uneigentlichen Redeformen in einem ausgewogenen Verhältnis zu den eigentlichen stehen, sie dürfen also keine trübende Wirkung auf die Klarheit der kommunizierten Textbedeutung haben.⁵¹⁵ Substitutionstheorien weisen Metaphern also als semantisch irrelevant aus. Eine Metapher hat keine bedeutungskonstitutive Relevanz, sie bringt nicht etwas Neues hervor, sondern sie hat vor allem sprachästhetische Funktion. Gemäß dieser Auffassung ist die Metapher daher auch paraphrasierbar und könnte wieder in wörtliche Bedeutung rück-übersetzt werden.

Dieser Ansatz war im Zuge der Entwicklung neuerer Theorien mehrfacher Kritik ausgesetzt. So wurde zum einen kritisiert, dass er Metaphern als semantisch verzichtbares bloßes sprachliches Ornament bestimmt.⁵¹⁶ Zum zweiten wurde die Auffassung, dass man überhaupt von ‚eigentlicher‘ Bedeutung sprechen kann, auf falsche sprachphilosophische Annahmen zurückgeführt, wie unter 4.2 beschrieben.⁵¹⁷ Drittens setzt sie voraus, dass Ähnlichkeiten objektiv ontologisch gegeben sind. Dieser Annahme wird seit der Neuzeit widersprochen und mit der Gegenannahme begegnet, dass Ähnlichkeit relativ ist und vom Betrachter geschaffen wird und daher in die Kategorie „subjektive[r] Konstruktionsleistung[en]“⁵¹⁸ fällt. Zum vierten ist die Auffassung, Metaphern seien paraphrasierbare Substitutionen auf lexikalischer Ebene, nicht haltbar, erstens weil es Metaphern gibt, die nur durch den textlichen

⁵¹³ Ebd., 62f.

⁵¹⁴ Schöffel, 17.

⁵¹⁵ Vgl. Aristoteles, Poet. 22, 1458a 19-20; vgl. auch Schöffel, ebd.

⁵¹⁶ Schöffel, ebd.

⁵¹⁷ Vgl. ebd.

⁵¹⁸ Jäkel, 88. Jäkel verweist an dieser Stelle schon auf die Interaktionstheorien, die die Metapher als ein Ähnlichkeit schaffendes Mittel betrachten.

Kontext des die Metapher einbettenden Satzes verstanden werden können und zweitens, weil es häufig nicht zutrifft, dass der Inhalt eines metaphorisch gebrauchten Wortes durch einen wörtlichen Ausdruck wiedergegeben werden kann.

Die Substitutionstheorie gilt daher als insgesamt nicht flexibel genug, um die Leistung von Metaphern im Bezug auf das Verhältnis von Denken und Sprache zu fassen, weshalb sie deren Rolle und Potential nicht angemessen einordnen und würdigen kann. Die Auffassung von der Paraphrasierbarkeit zeigt diese Unterschätzung an, wohingegen in neueren Theorien genau vom Gegenteil ausgegangen wird: Hier wird die Metapher geschätzt, weil sie als nicht übersetzbar und nicht paraphrasierbar gilt.⁵¹⁹

4.3.2.2 Vergleichstheorie

Die Vergleichstheorie findet ihren Ansatz nach geltender Auffassung (u.a. bei Black und Searle) wie die Substitutionstheorie in der aristotelischen Metaphernkonzeption,⁵²⁰ jedoch richtet sie sich im Gegensatz zur Substitutionstheorie, bei der der Übertragungsaspekt im Zentrum steht, auf den Ähnlichkeitsaspekt, der die Basis des Vergleichs bildet. Diese Gewichtung zeigte sich in der Folge als Grundlage für die ‚Tradition der Analogie‘, die bis ins 20. Jahrhundert hinein die metapherntheoretischen Überlegungen bestimmte.⁵²¹ Die Vergleichstheorie besagt, „daß eine Metapher in der *Darstellung* [presentation] der zugrundeliegenden Analogie oder Ähnlichkeit besteht“⁵²², so Blacks Definition. Searles Beschreibung nach behaupteten Vergleichstheorien, „daß metaphorische Äußerungen einen *Vergleich* oder eine *Ähnlichkeit* zwischen zwei oder mehr *Gegenständen* enthalten“⁵²³. Blacks Formulierung (‚Metaphern stellen Ähnlichkeiten dar‘) weist noch stärker als Searles Ausdruck (‚Metaphern enthalten Ähnlichkeiten‘) auf einen zentralen Aspekt der Vergleichstheorie hin, der zugleich Material zu einer wesentlichen Kritik an dieser Theorie liefert: Sie versteht die Metapher als ein deskriptives, nicht als ein kreativitätsstiftendes Verfahren. Anders als in Theorien, die die Metapher als substitutive „Mitteilungstechnik“⁵²⁴ verstehen, sehen Vergleichstheoretiker die Metapher als

⁵¹⁹ Vgl. Rolf, Kapitel 8, 93.

⁵²⁰ Ein Widerspruch zu dieser Rückführung auf Aristoteles findet sich bei Rolf in Kapitel 1 „Vergleichstheorie der Metapher: Nicht Aristoteles – Cicero ist ein Vertreter dieser Theorie“, 21.

⁵²¹ Vgl. Biebuyck: 1998, 77. Biebuyck weist allerdings darauf hin, dass sich, kulturhistorisch und in Hinblick auf ihre Verbreitung betrachtet, die Vergleichstheorie auch deshalb besonders gut halten konnte, weil sie aufgrund der Vagheit des Ähnlichkeitskriteriums auch in den ‚dunklen‘ Bereichen mythischen Denkens bereitwillig aufgenommen wurde, was ihrer wissenschaftlichen Glaubwürdigkeit freilich nicht zuträglich war.

⁵²² Black, 66.

⁵²³ Searle, John R.: *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie*. Übers. v. Andreas Kemmerling. Frankfurt/M. 1982, Kap. 4 „Metapher“, 98-138, hier: 107.

⁵²⁴ Biebuyck: 1998, 78 (Hervorhebung M.G.).

den sprachlichen Ausdruck einer Ähnlichkeit, als die Formulierung eines Gegebenen. Das Metaphorische ist somit gemäß dieser Auffassung die *Mitteilung* dieser Ähnlichkeit, was wiederum bedeutet, dass das Metaphorische überhaupt nur dann existieren kann, wenn Ähnlichkeiten schon (ontologisch-objektiv) vorhanden sind. Gemäß vergleichstheoretischer Auffassung bringt die Metapher Ähnlichkeiten selbst also nicht hervor, sondern beschreibt diese nur, wobei diese jedoch vom Leser individuell ‚nachzuvollziehen‘ und ‚konkret nachzuempfinden‘ ist.^{525 526}

Kritik an der Vergleichstheorie von Seiten Searles bezieht sich hauptsächlich auf die Bedeutung, die Vergleichstheoretiker dem Ähnlichkeitsaspekt zusprechen. Searles Ansicht nach ist „die metaphorische Äußerung nicht unbedingt eine *Feststellung* über eine Ähnlichkeit [], wenngleich Ähnlichkeit oft eine Rolle beim *Verstehen* von Metaphern spielt.“⁵²⁷ Searle sieht die ‚endemische Schwäche‘⁵²⁸ der Vergleichstheorie jedoch vor allem in der Vernachlässigung einer wichtigen Unterscheidung, die in der Behauptung liegt, „der Vergleich gehöre zur *Bedeutung*, mithin zu den *Wahrheitsbedingungen* der metaphorischen Einstellung“⁵²⁹ hinzu. Searle begründet seine Kritik zunächst damit, dass es metaphorische Äußerungen gibt, die inhaltlich falsch sind, das damit Gemeinte jedoch wahr ist, wie er am ‚Gorilla-Beispiel‘ zeigt.⁵³⁰ Zudem weist er darauf hin, dass es beim Hervorbringen und beim Erfassen metaphorischer Äußerungen nicht zwingend zwei miteinander in einem tatsächlichen Vergleichsverhältnis stehende Objekte geben muss.⁵³¹ Zu sagen, ‚Sally ist ein Eisklotz‘ ‚meint nicht $(\exists x)(x \text{ ist ein Eisklotz})$, denn es wird überhaupt keine Aussage über Eisklötze (resp. Gorillas) gemacht.⁵³² Searle zufolge wird dies noch klarer an metaphorischen Aussagen, in denen ein Element etwas bezeichnet, das in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist, beispielsweise in dem Satz

⁵²⁵ Ebd., 78f.

⁵²⁶ Kallan weist allerdings auf folgendes definitorisches Problem bei der Vergleichstheorie hin: *metapherein* bedeutet in erster Bedeutung ‚übertragen‘. Was die Vergleichstheorie aber tut, ist, dass sie sich, indem sie auf den Ähnlichkeitsaspekt fokussiert, der den Vergleich ermöglicht, vom ursprünglichen Gedanken der Übertragung entfernt. Die Vergleichstheorie vernachlässigt damit den Gedanken, dass durch die Metapher neue Bedeutungen übertragen werden und setzt anstelle dessen die Idee ins Zentrum, dass Metaphern Vergleiche herstellen. Kallan spricht in diesem Sinne von einer „Definitionsanomalie“. Kallan, Paul: *Die Semantik der metaphorischen Welt. Im Bezug auf die Schriften Paul Riccaurs*. Frankfurt/M.2009, 28f.

⁵²⁷ Searle: 1982, 110.

⁵²⁸ Ebd., 107.

⁵²⁹ Ebd.

⁵³⁰ Die Äußerung ‚Richard ist ein Gorilla‘ soll in etwa ausdrücken, dass Richard ein aggressiver, dominanter, grobsensibler Mensch ist (oder was immer man stereotyp mit Gorillas verbindet). Die durch die Metapher vermittelte Botschaft kommt auch dann an, wenn es überhaupt nicht zu den Eigenschaften von Gorillas gehört, besonders aggressiv, dominant oder grobsensibel zu sein. Möglicherweise wäre es, gemessen an den tatsächlichen Eigenschaften von Gorillas, sehr viel passender, bei dem Satz ‚Richard ist ein Gorilla‘ die Vorstellung zu haben, dass Richard ein Mensch ist, der besonders sensibel ist, wählerisch was seine Nahrung angeht und der sich mit besonders großer Fürsorge um seine Nachkommen kümmert. Searle: 1982, 109.

⁵³¹ Ebd.

⁵³² Ebd.

„Sally ist eine Klingonin“.⁵³³ Noch anschaulicher wird das Problem, wenn als Vergleichsobjekt Dinge angeführt werden, von denen wir keinen adäquaten Begriff haben, etwa in: „Sally ist mein Universum“. Searle betont somit, dass es bei dem Vergleich überhaupt nicht um das Vergleichsobjekt geht, sondern dass das Objekt die Funktion erfüllt, „mittels noch anzugebender Prinzipien einen bestimmten semantischen Gehalt auszudrücken, der sich von der Bedeutung dieses Wortes unterscheidet.“⁵³⁴

Die Kritik von Black gründet auf dessen Einschätzung der Vergleichstheorie als eine ‚Sonderform‘ der Substitutionstheorie, da beide Theorien den Austausch eines metaphorischen Ausdrucks durch ein eigentliches (wörtliches) Äquivalent für möglich halten. Die Vergleichstheorie jedoch versteht die Metapher als ein „elliptische[s] *Gleichnis* [elliptical *simile*]“⁵³⁵. Black führt zum Verständnis das allseits bekannte Löwenbeispiel an: Substitutionstheoretisch bedeutet „Richard ist ein Löwe“ ungefähr „Richard ist tapfer“. Vergleichstheoretisch bedeutet es aber „Richard ist wie ein Löwe (weil er über ein ebenso hohes Maß an Tapferkeit verfügt wie Löwen)“. Die Worte in Klammern werden, so Black, vergleichstheoretisch zwar vorausgesetzt, nicht aber explizit benannt – hierin besteht die Ellipse.

Blacks Hauptkritik gegen die Vergleichstheorie besteht indessen in einer „vagen Unbestimmtheit [...], die an Leere grenzt“⁵³⁶. Diese Unbestimmtheit sieht Black in dem ‚annähernd synonymen‘ Gebrauch eines metaphorischen Ausdrucks anstelle eines wörtlichen, der ‚ähnlich‘ ist.⁵³⁷ Der Ähnlichkeitsbegriff hat sich aber selbst schon also problematisch gezeigt. Black differenziert zusätzlich zwischen Ähnlichkeiten (*similarities*) und Ähnlichkeit (*likeness*). Ähnlichkeiten im Sinne von ‚*similarities*‘ werden als ‚objektiv gegeben‘ angesehen, so dass auf die Frage nach der Ähnlichkeit zwischen zwei Objekten leicht eine Antwort gegeben werden kann (z.B. bei der Frage nach der Ähnlichkeit zwischen einem Ahorn und einer Kastanie, z.B. hinsichtlich des Härtegrades des Holzes). Dann aber wäre es möglich, so etwas wie ‚Ähnlichkeitsgesetze‘ aufzustellen.⁵³⁸ Ähnlichkeit im Sinne von ‚*likeness*‘ hingegen erfordert feinere Differenzierungen, und Ähnlichkeitsbeziehungen zeigen nicht sofort die objektive Vergleichsebene. Ein entsprechender Begriff von der Metapher aber bezieht seinen Sinn daraus, genau dann in Kraft zu treten, wenn die Wörtlichkeit (‚Präzision‘) wissenschaftlicher Sprache nicht mehr ausreicht.⁵³⁹ Blacks Kritik an der Vergleichstheorie (als Subform der Substitutionstheorie) spricht der Metapher den essentiell substitutiven Charakter ab. Daher ist

⁵³³ Ebd.

⁵³⁴ Ebd., 111.

⁵³⁵ Black, 66.

⁵³⁶ Black, 67.

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Ebd.

⁵³⁹ Ebd., 68.

auch Blacks Resümee, dass es angemessener ist, davon zu sprechen, „dass die Metapher Ähnlichkeit schafft, als dass sie bloß Ähnlichkeit formuliert, die schon existiert und vorliegt.“⁵⁴⁰

4.3.2.3 Interaktionstheorie

Die theoretischen Schwächen, die die Substitutionstheorie und die Vergleichstheorie in ihren Ansätzen der Metaphernbeschreibung aufweisen, führten im 20. Jahrhundert zu Reaktionen. Die Kritik lässt sich im ‚Isolationismus-Vorwurf‘⁵⁴¹ zusammenführen, dem Vorwurf der Trennung zwischen der Form und ihrem kontextuellen Bezugsfeld. Die charakteristische Spannung, von der die Metapher lebt, wird, wie Hausman in *Metaphor and Art* herausstellt, in Theorien wie der Vergleichs- oder der Substitutionstheorie nicht berücksichtigt: „The Comparison Theory and its derivative, the Iconic Signification Theory, attribute intelligibly to metaphor. However [...] they cannot explain the tension in metaphor“⁵⁴². Im Gegensatz zur Substitutions- und Vergleichstheorie sehen die nun aufkommenden Interaktionstheorien die Metapher als ein Phänomen an, das nur in seinem Kontext verortet und verstanden werden kann und dessen Gehalt sich in der Wechselwirkung entfaltet. Somit konzipieren Interaktionstheorien die Metapher als „dualistisches Phänomen mit besonderem Mitteilungsvermögen [...], das vom Spiel des Kontextes generiert wird“.⁵⁴³

Auf Johnson ist die von Richards und Black aufgegriffene und weiterentwickelte Feststellung zurückzuführen, dass bei metaphorischen Äußerungen zwei Teile – ‚ideas‘ – unterschieden werden können.⁵⁴⁴ Beiden, Richards und Black, geht es „um die Charakterisierung der [...] Auffassung, daß im Falle einer metaphorischen Äußerung *zwei Vorstellungen zusammen aktiv* sind, daß sie miteinander *interagieren*.“⁵⁴⁵ Richards versucht diese Unterscheidung durch die Bezeichnung dieser beiden Teile mit den Termini ‚Tenor‘ [tenor] und ‚Vehikel‘ [vehicle] klarer zu machen.⁵⁴⁶ Eine Metapher besteht demnach in der Ko-Präsenz dieser beiden

⁵⁴⁰ Vgl. ebd.

⁵⁴¹ Vgl. Kittay, Eva F.: *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. 1987, 122.

⁵⁴² Hausman, Carl R.: *Metaphor and Art. Interaction and Reference in the Verbal and Nonverbal Arts*. Cambridge 1989, 28; vgl. Biebuyck: 1998, 82.

⁵⁴³ Biebuyck, ebd., 83. Biebuyck beruft sich mit dem ‚Spiel des Kontextes‘ auf einen Ausdruck von Richards: „transaction between contexts“. Richards, Ivor A.: *The Philosophy of Rhetoric*. Vol. 2. New York 1950, 94.

⁵⁴⁴ „Was den metaphorischen Ausdruck angeht“, so Johnson, „so ist er eine große Vortrefflichkeit des Stils, sofern er angemessen verwendet wird; denn er vermittelt zwei Vorstellungen [ideas] in einer.“ Zit. aus: Richards: 1936, 34; vgl. Biebuyck, ebd., 82f.

⁵⁴⁵ Rolf, Kapitel 2: „Interaktionstheorie der Metapher: I.A. Richards, Max Black“, 35-48, hier: 35.

⁵⁴⁶ Richards: 1936, 36.

Komponenten.⁵⁴⁷ Richards eigene Versuche, diese Termini zu beschreiben, sind zwar tastend, vermitteln aber eine Vorstellung des Grundgedankens:

„Die ursprüngliche‘ und ‚die ausgeliehene Vorstellung‘; ‚was man denkt‘ und ‚womit es verglichen wird‘; ‚die zugrundeliegende Vorstellung‘ und ‚das Vorgestellte‘; ‚der Hauptgegenstand‘ und ‚wem er gleicht‘; oder – was noch verwirrender ist – einfach ‚die Bedeutung‘ und ‚die Metapher‘ oder ‚die Vorstellung‘ und ‚ihr Bild‘.⁵⁴⁸

Im Löwen-Beispiel (auf das Rolf Richards‘ Termini anwendet), wäre ‚Achill‘ (resp. ‚Richard‘) der Tenor, ‚Löwe‘ das Vehikel.⁵⁴⁹ Diese beiden Teile stehen in einem Wechselverhältnis, wobei Richards das Problem „im Vergleichen der verschiedenartigen Relationen“⁵⁵⁰ sieht, „in die diese beiden Glieder einer Metapher in jeweils verschiedenen Einzelfällen zueinander treten“⁵⁵¹. Wenn wir über Metaphern sprechen, dann meinen wir laut Richards also jene ‚Doppeleinheit‘ [double unit].⁵⁵² Es geht ihm also beim Verständnis der Metapher gerade um die ‚Einheit einer Differenz‘.⁵⁵³ Richards liefert zudem einen Hinweis, wie man eine Metapher erkennen kann, und zwar kann man genau dann bei einem Ausdruck davon ausgehen, dass er eine Metapher ist, wenn man Tenor und Vehikel („zwei kooperierende Gebrauchsformen“) unterscheiden kann.⁵⁵⁴ Worauf Biebuyck in Richards‘ Konzeption hinweist, ist, dass die Ähnlichkeit zwar eine Basis zwischen Tenor und Vehikel bildet, der Ähnlichkeitsaspekt aber nicht wichtiger ist als die Verschiedenartigkeit. Daher stellt Richards‘ Entwurf „den ersten wichtigen Angriff gegen die Hegemonie der analogischen Tradition“⁵⁵⁵ dar.

Der zweite wichtige Vertreter der Interaktionstheorie, Black, befasst sich nach Richards mit der Vertiefung der interaktionistischen Konzeption in Abgrenzung von den substitutions- und vergleichstheoretischen Ansätzen und markiert eine Zäsur in der Metaphernforschung.⁵⁵⁶ Black wendet sich, stärker noch als Richards, der Bedeutung des Kontextes im metaphorischen Sprachgebrauch zu und koppelt damit seine Metaphertheorie von vergleichstheoretischen Ansätzen ab. Black zufolge muss bei der Entwicklung einer Metaphertheorie, die dem Metaphernphänomen gerecht wird, anerkannt werden,

⁵⁴⁷ Die Metapher *ist* also nach Richards nicht der Tenor, sie ist „[...] a meaning (to be clearly distinguished from the tenor) [...]“. Richards: 1950, 100.

⁵⁴⁸ Richards: 1936, 36f.

⁵⁴⁹ Rolf, Kapitel 2, 35.

⁵⁵⁰ Richards: 1936, 36.

⁵⁵¹ Ebd.

⁵⁵² Ebd., 37.

⁵⁵³ Vgl. Rolf, Kapitel 2, 36.

⁵⁵⁴ Richards: 1936, 44.

⁵⁵⁵ Biebuyck: 1998, 83.

⁵⁵⁶ Black führt im Anschluss an seine theoretischen Erörterungen eine Liste von Aspekten an, anhand derer sich die Interaktionstheorie von den beiden anderen Theorien unterscheidet. Vgl. Black, 75f.

daß die etablierten Regeln der Sprache der individuellen Variation, Initiative und Neuschöpfung einen breiten Spielraum offenlassen. Es gibt unendlich viele Kontexte [...], in denen die Bedeutung eines metaphorischen Ausdrucks aus den Intentionen eines Sprechers (und anderen Indizien) rekonstruiert werden muß, weil die weiten Regeln des normalen Sprachgebrauchs zu allgemein sind, um die notwendige Information zu liefern.⁵⁵⁷

Black führt dazu neue Termini ein: *Fokus* [*focus*] und *Rahmen* [*frame*], die gemeinsam die Metapher ausmachen. Der *Fokus* ist der Kern der metaphorischen Äußerung (im folgenden Beispiel leicht auszumachen als der abweichende, ‚uneigentliche‘ Gebrauch des Wortes ‚pflügen‘), der *Rahmen* ist das den Fokus umgebende Feld – der ganze Satz –, der den metaphorisch gebrauchten Ausdruck erkennbar werden lässt, ihm aber zugleich auch Bedeutung verleiht.⁵⁵⁸ In dem Satz „Der Vorsitzende pflügte durch die Diskussion“, ist das Wort ‚pflügen‘ der *Fokus*, der Rest des Satzes bildet den *Rahmen*.⁵⁵⁹ Das Wort ‚pflügen‘ erhält durch den umgebenden Kontext (den *Rahmen*) eine „Erweiterung des Bedeutungsumfangs [extension of meaning]“⁵⁶⁰. Black weist mit Bezug auf Richards darauf hin, dass dem Leser (resp. Mitdenker), damit die Metapher gelingen kann, sowohl die ‚wörtliche‘, ursprüngliche als auch die neue, metaphorische Bedeutung des Wortes gleichzeitig präsent sein müssen.⁵⁶¹ Darüber hinaus unterscheidet Black innerhalb der metaphorischen Äußerung zwischen einem Hauptgegenstand [principal subject] und einem untergeordneten Gegenstand [subsidiary subject] und verortet diese beiden Funktionen in einem „System miteinander assoziierter Gemeinplätze [*system of associated commonplaces*]“.⁵⁶² Im Satz „Der Mensch ist ein Wolf“ ist ‚Mensch‘ der Hauptgegenstand und ‚Wolf‘ der untergeordnete Gegenstand, und beide zusammen bilden das interagierende Bezugsfeld. Der ‚assozierte Gemeinplatz‘ über das, was mit ‚Wolf‘ gesagt wird, meint nicht etwa die etymologische Bedeutung von ‚Wolf‘, sondern vielmehr das, was man gemeinhin unter ‚Wolf‘ versteht. Freilich kann man hier einwenden, dass in dieses Verständnis, wie im Gorilla-Beispiel, viel falsche Meinung und potentiell ausschweifende Phantasie mit einfließt, was der ‚Wahrheit‘ der Äußerung abträglich ist. Jedoch ist laut Black „für die Wirksamkeit der Metapher [...] nicht [entscheidend], daß die Gemeinplätze wahr sind, sondern daß sie sich zwanglos und ohne Umstände einstellen.“⁵⁶³ Auch bei Richards findet sich der Hinweis, dass „selbstverständlich nicht die Etymologie der Wörter [entscheidend ist],

⁵⁵⁷ Ebd., 59.

⁵⁵⁸ „Es wäre unter anderem nützlich, wenn man wüßte, wie ein gegebener Rahmen den metaphorischen Gebrauch des zugehörigen Wortes zum Resultat haben kann, während ein anderer Rahmen dasselbe Wort nicht zur Metapher machen kann.“ Ebd., 58 (Hervorhebung M.G.)

⁵⁵⁹ Ebd.

⁵⁶⁰ Ebd., 69.

⁵⁶¹ Ebd., 69f.

⁵⁶² Ebd., 70f.

⁵⁶³ Ebd., 71.

sondern die Interpretation, die *wir* ihnen geben.⁵⁶⁴ Die Metapher wird damit bei Black zu einem „Amalgam zweier Kontexte, das nicht mehr auf ein Lexem beschränkt bleibt, sondern umfangreiche Text- und Sprachteile in sich einschließt.“⁵⁶⁵ In diesem Prozess der ‚Interaktion‘ wird der Hauptgegenstand „auf das Feld“ – bestimmte, ausgewählte und im Kontext sinnvolle Implikationen, die aus der Gesamtheit aller möglichen Implikationen heraus ins Licht rücken – des untergeordneten Gegenstands ‚projiziert‘, beziehungsweise wird der Hauptgegenstand „„durch den metaphorischen Ausdruck gesehen“⁵⁶⁶. Auf diese Weise entsteht eine neue Verbindung von Implikationen, die Bedeutung hat, wenn sie eine „Begriffs- und Verständnisänderung“⁵⁶⁷ bewirkt. Die Metapher wird damit zu einer Art „Filter“⁵⁶⁸, der bei jedem Leser indessen ein anderer ist.

Sowohl das „Erkennen [recognition]“ (Identifizieren) als auch das „Interpretieren [interpretation]“ (Verstehen) einer Metapher machen die „Beachtung der *besonderen Umstände* ihrer Äußerung“⁵⁶⁹ nötig. Hierin besteht der Unterschied zu den beiden vorangegangenen Theorien, denn Teil dieser ‚besonderen Umstände‘ ist die jeweilige Leistung des Lesers. „Die Interaktion zwischen den zwei Teilen erscheint“, so Kallan, „wie ein semantisches Ereignis, das die Erkenntnis und die Einbildungskraft des Lesers in das Ereignis der semantischen Entfaltung der Metapher einbezieht.“⁵⁷⁰ Indem die Interaktionstheorie den Leser in den metaphorischen Prozess einschließt und dabei die „Verzerrung“⁵⁷¹ seiner Perspektive bewirkt, wird sie zu einem „konstruktivistisch-dynamische[n] Sprachmittel“⁵⁷². Damit ist der Auffassung der Substitutions- und Vergleichstheorie, Metaphern prinzipiell paraphrasieren zu können, widersprochen: Der Versuch der Paraphrase würde einen „unverzeihlichen Verlust an kognitivem oder semantischem Gehalt“⁵⁷³ erzwingen. Außerdem weist die Interaktionstheorie auf die „poetische Unentbehrlichkeit der Metapher“⁵⁷⁴ hin: Metaphern sind in ihrer Bedeutung für unsere sprachliche Mitteilbarkeit und in ihrer Funktion, Erkenntnis stiften zu können, nicht ersetzbar. Die Interaktionstheorie ist daher für die weiteren Theorieentwicklungen in der Metapherndiskussion relevant, beispielsweise für Kittay, die sie mit einer kognitivistischen Metaphernkonzeption zu verbinden versucht, oder Hausman, der die

⁵⁶⁴ Richards: 1936, 45.

⁵⁶⁵ Biebuyck: 1998, 84.

⁵⁶⁶ Black, 72.

⁵⁶⁷ Biebuyck: 1998, 85. Biebuyck verweist hier auch auf Eva Kittay: „Metaphor achieves its cognitive aims not by positing new existents but by forcing a reconceptualization of what is already given.“ Kittay, 302.

⁵⁶⁸ Black, 72.

⁵⁶⁹ Ebd., 59.

⁵⁷⁰ Kallan, 29f.

⁵⁷¹ Biebuyck: 1998, 83.

⁵⁷² Ebd.

⁵⁷³ Ebd., 84.

⁵⁷⁴ Ebd.

Notwendigkeit der Verknüpfung einer interaktiven Lektüre von kreativen Metaphern mit einem dynamischen Weltbild hervorhebt. Die Interaktionstheorie ist somit die erste der Metapherntheorien, die unter philosophieästhetischen Gesichtspunkten Bedeutung erlangt hat, indem Vertreter von Interaktionstheorien (Richards, Black) der Metapher eine kreative Funktion im Rahmen von Erkenntnis zuweisen, da sie unterschiedliche Sinnbereiche zueinander in ein Verhältnis bringen kann, wodurch neue Sichtweisen gewonnen werden können.⁵⁷⁵

4.3.3 Die absolute Metapher bei Blumenberg

Blumenbergs Herangehensweise an die Metapher läuft unter der Fragestellung, „unter welchen Voraussetzungen Metaphern in der philosophischen Sprache Legitimität haben können“⁵⁷⁶, so dass bei Blumenberg von einer ‚Philosophie der Metapher‘ gesprochen werden kann. Er erkennt in der Metapher eine philosophisch unverzichtbare Funktion. Den Status, eine philosophische Angelegenheit zu sein⁵⁷⁷, deutet Blumenberg zum Beginn der *Paradigmen zu einer Metaphorologie* mit der Bemerkung an, dass die Funktion der Metapher selbst anzeige, wie sie in die philosophische Begriffsgeschichte zu integrieren sei.⁵⁷⁸ Seine Ausführungen stellt er, wie schon zum Beginn von *Kapitel 3* zum Verhältnis von Philosophie und Literatur zitiert wurde, der traditionellen Dichtungstheorie seit der Antike entgegen, die sich als Auseinandersetzung mit der Annahme der dichterischen Lüge versteht.⁵⁷⁹

Im Unterschied zu den vorhergegangenen metapherntheoretischen Ansätzen, geht es Blumenberg nicht um die Analyse metaphorischer Prozesse beim konkreten Bilden oder auch Rezipieren von Metaphern (obwohl er sich durchaus verschiedenen Metaphern gesondert zuwendet, beispielsweise der Lichtmetapher oder der Metapher von der Welt als lesbarem Buch). Er verfolgt stattdessen einen metaphorologischen Ansatz zum Verstehen und Beschreiben der Funktionen, die Metaphern für unsere Wirklichkeitserkenntnis und für unser Dasein in der Welt haben. Metaphern sind nach Blumenberg Vorstellungen, die dem Menschen zu seiner Orientierung in der Welt und in seinem Dasein dienen, und als solche nehmen sie eine Rolle „im geschichtlichen Prozeß der Verständigung des Menschen über

⁵⁷⁵ Vgl. Biebuyck: 1998, 84-86. Vgl. auch Debatin, Bernhard: „Metapher“, in: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie*. 3, erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 372-373, hier: 373.

⁵⁷⁶ Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. (Prdgm.) Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarb. von Dirk Mende und Mariele Nientied. Frankfurt/M. 2013, 14.

⁵⁷⁷ Vgl. Kohl: 2007(a), 118.

⁵⁷⁸ Prdgm., 14.

⁵⁷⁹ Blumenberg: 1964, 9.

sich selbst und die Welt⁵⁸⁰ ein. Die Metaphorologie ist daher ein Ansatz mit einer historisch-anthropologischen Orientierung,⁵⁸¹ in dessen Zentrum (Rolf) die Bedingungen für die Entstehung und die Beibehaltung anthropologisch relevanter, ‚konstitutiver‘ Metaphern stehen.⁵⁸² Sie fragt also nach der ‚historischen Wahrheit‘⁵⁸³ von Metaphern. Blumenbergs Metapherntheorie beinhaltet in ihrer ‚kulturkritische[n] Absicht‘⁵⁸⁴ zudem eine Ergänzung zu anderen Ansätzen, indem sie die Metapher als Phänomen auf anthropologische Bedingungen zurückführt. Nicht nur der Logos beschreibt den Menschen, sondern ebenso muss anerkannt werden, dass ‚das *zoon logon echon* ein *zoon eikon echon* ist: bildbedürftig und bilderzeugend‘⁵⁸⁵: Auch metaphorische Bilder müssen nach Blumenberg als sinn- und bedeutungserzeugend erkannt werden.

Als ‚anstößig‘ kann die Annahme erscheinen, die Blumenberg seinem Metaphernverständnis zugrunde legt, dass nämlich gerade in Bereichen, wo Metaphern ‚theoretisch gar nicht ‚zugelassen‘⁵⁸⁶ sind – wie in der auf Präzision angewiesenen wissenschaftlichen Sprache und insbesondere in der begriffsbasierten Philosophie – Metaphern eine unverzichtbare, nicht eliminierbare Stellung einnehmen.⁵⁸⁷ ‚Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt und umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ‚metaphorisch‘⁵⁸⁸, stellt Blumenberg fest, und weist damit auf einen ‚toten Winkel‘ im rational-begrifflichen Denken hin, der den durch Metaphern herstellbaren Wirklichkeitsbezug, der nicht durch logische Begrifflichkeit leistbar ist, ignoriert. Die Metaphorologie will den Fokus weggleiten von der Struktur des Denkens, die sich in Begriffen zeigt, um ihn der ‚Substruktur des Denkens‘⁵⁸⁹ zuzuwenden, dem ‚Untergrund, [der] Nährlösung der systematischen Kristallisationen‘⁵⁹⁰, und damit will sie auch ‚faßbar machen, mit welchem Mut sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist‘⁵⁹¹.

Um also Metaphern in ihrem Verhältnis zur Philosophie zu beschreiben, muss es einer ‚Analyse [...] darauf ankommen, die logische ‚Verlegenheit‘ zu ermitteln, für die die Metapher

⁵⁸⁰ Wetz, Franz Josef: *Hans Blumenberg zur Einführung*. 4. Aufl. Hamburg 2014, 16.

⁵⁸¹ ‚Die Metapher [...] zeigt auf einen anthropologischen Mangel und entspricht in ihrer Funktion einer Anthropologie des Mängelwesens.‘ Unb., 88.

⁵⁸² Vgl. Prdgm., 28f.; s. auch Rolf, Kapitel 23: ‚Epistemologietheorie der Metapher: Hans Blumenberg (ohne Paul de Man‘, 243-258, hier: 244.

⁵⁸³ Prdgm., 29.

⁵⁸⁴ Rudolph, Enno: ‚Hans Blumenberg‘, in: Konersmann, Ralf (Hg.): *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart/Weimar 2012, 181-184, hier: 183f.

⁵⁸⁵ Ebd.

⁵⁸⁶ Prdgm., Einleitung, 13.

⁵⁸⁷ Vgl. auch Rolf, Kapitel 23, 245.

⁵⁸⁸ Blumenberg, Hans: ‚Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik‘, in: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede (Wrkl.)*. Stuttgart 1981, 104-136, hier: 115.

⁵⁸⁹ Prdgm., Einleitung, 16f.

⁵⁹⁰ Ebd.

⁵⁹¹ Ebd.

einspringt⁵⁹² und verstehen, was die Metapher ‚kann‘, was Begriffe oder eigentliche Ausdrücke nicht vermögen. Dabei wird „solche Aporie [...] gerade dort am deutlichsten, wo sie theoretisch gar nicht ‚zugelassen‘ ist.“⁵⁹³ Blumenberg unterscheidet dabei zwischen drei Funktionen von Metaphern: Metaphern als rhetorische Ornamente, Metaphern als Vorformen begrifflichen Denkens und absolute Metaphern.⁵⁹⁴

4.3.3.1 Metaphern als rhetorische Ornamente

Die ornamentale Funktion der Metapher besteht im Wesentlichen in einer Emphase des Ausgesagten. Durch die ästhetische Gestaltung der Sprache soll ein Ausdruck oder eine längere Äußerung intensiviert oder dem Leser der Zugang erleichtert werden. Die Metapher ist dann „Mittel der *Wirkung* der Aussage“⁵⁹⁵, sie ist jedoch inhaltlich unbedeutend, da das, was sie ausdrückt, ebenso unter Verzicht auf das Ornamenthafte der Metapher gesagt werden kann. Auch Blumenberg verweist auf die antike Wurzel dieser Klassifizierung der Metapher als Ornament: Die Vorstellung, dass Logos und Kosmos kongruent sind, schließt den Gedanken aus, „daß die übertragene Rede etwas leisten könne, was das *κύριον ὄνομα* nicht äquivalent zuwege brächte.“⁵⁹⁶ Wenn etwas in dichterischer oder rhetorischer Sprache auch ‚eingängiger‘ zum Ausdruck gebracht werden kann, so ändert dies doch nichts am Inhalt des Ausgedrückten: Der Inhalt bleibt sich selbst gleich, unabhängig von seiner Präsentationsform. Die Überzeugungskraft rhetorischer Rede fließt hier in die „Qualität‘ der Wahrheit selbst“⁵⁹⁷ ein, indem sie die Wahrheit verständlicher oder leichter zugänglich macht, sie erweckt „Gefallen‘ an der mitzuteilenden Wahrheit“⁵⁹⁸, aber das Rhetorische als solches gibt der Wahrheit nichts Weiteres hinzu, die Metapher „vermag [...] nicht die *Καπαξίτι* der Ausagemittel zu bereichern“⁵⁹⁹.

⁵⁹² Ebd., 13f.

⁵⁹³ Ebd., 14.

⁵⁹⁴ Vgl. auch Wetz, 17ff.

⁵⁹⁵ Prdgm., 12.

⁵⁹⁶ Ebd., 12f.

⁵⁹⁷ Ebd., 13.

⁵⁹⁸ Ebd.

⁵⁹⁹ Ebd., 12. (*Hervorhebung M.G.*). Blumenberg fügt dem indessen hinzu, dass entgegen dieser antiken Auffassung immer schon ein „Mehr an Aussageleistung [...] in Metaphern“ (ebd., 13) vorhanden war, was überhaupt den Sinn einer ‚Metaphorologie‘ begründet.

4.3.3.2 Metaphern als Vorformen begrifflichen Denkens

Eine zweite Funktion der Metapher sieht Blumenberg in ihrer Bedeutung „als Vorfeld der Begriffsbildung“⁶⁰⁰. Demnach ist die Metapher in einem Bereich zu verorten, wo noch kein Begriff vorhanden ist, sondern in mehrdeutiger (un-eindeutiger) Gestalt etwas zum Ausdruck gebracht wird, das jedoch ebenso und besser (präziser) in der Sprache der ‚eigentlichen‘ Begriffe fassbar wäre. Blumenberg setzt die ‚Geburt der Begriffssprache aus dem Vorfeld der Metapher‘ (hierin steckt freilich ein Verweis auf Nietzsche, vgl. *Kapitel 5.2*), die Entwicklung der Metapher hin zum Begriff, in Analogie zum Übergang „*vom Mythos zum Logos*“⁶⁰¹. Indem die Metapher nach dieser Auffassung also die Stellung einer begrifflichen Vorform bekleidet, ist sie vom Standpunkt der Begrifflichkeit her allerdings auch *nur* Vorform und hat keine eigenständige Funktion. Vielmehr muss sie sich „an der regulativen Idealität des puren Logos [...] messen“⁶⁰². Diesem Verständnis liegt die cartesianische Forderung einer rein begrifflichen philosophischen Sprache zugrunde, die von einer prinzipiellen begrifflichen Definierbarkeit ausgeht.⁶⁰³ Es gibt dann in dem Stadium, wo sich der Begriff gebildet hat – dem „Endzustand“⁶⁰⁴ –, „nichts logisch ‚Vorläufiges‘ mehr“⁶⁰⁵, und alle „Formen und Elemente *übertragener* Redeweise [...] [erweisen] sich von hier aus als vorläufig und logisch überholbar; sie hätten nur funktionale Übergangsbedeutung“⁶⁰⁶. Metaphern gelten hiernach als Provisorien und sind in ihrer Vorbegrifflichkeit als „*Restbestände* [...], Rudimente“⁶⁰⁷ einzuordnen.

Blumenberg vertritt nicht die Auffassung, dass metaphorische Sprache präziser Begriffssprache vorzuziehen sei, sondern er betont den Primat präzisen begrifflichen Ausdrucks:

Aber tatsächlich können wir auf Metaphern nicht ausweichen, wo Formeln möglich sind. Den Überfluß an Metaphern, den unsere Rhetorik produziert, können wir uns nur leisten, weil die Leistungsfähigkeit von Formeln unseren Spielraum bestimmt für das, was uns Metaphern an Überschreitung der Formelhaftigkeit anbieten. Formeln gewährleisten vor allem, die Ausgangszustände von Prozessen mit beliebigen Endzuständen zu verbinden, ohne für das Zwischenfeld oder für die Totalität empirische Gegenständlichkeit vorauszusetzen. Unbegrifflichkeit will mehr als die ‚Form‘ von Prozessen oder Zuständen, sie will deren ‚Gestalt‘. Es wäre aber leichtfertig, darin das Angebot einer Entscheidung zwischen Anschaulichkeit und Abstraktion zu erblicken [...]⁶⁰⁸

⁶⁰⁰ Ausbl., 87.

⁶⁰¹ Prdgm., 14; vgl. ebd., 110.

⁶⁰² Ebd., 14.

⁶⁰³ Vgl. ebd. 11.

⁶⁰⁴ Ebd.

⁶⁰⁵ Ebd.

⁶⁰⁶ Ebd.

⁶⁰⁷ Ebd., 14.

⁶⁰⁸ Ausbl., 100f.

Er besteht jedoch auf einer eigenständigen Funktion der Metapher gegenüber dem Begriff, die er in ihrer Eigenschaft sieht, absolute Vorstellungen darzustellen (s. *Kapitel 4.3.3.3*).

4.3.3.3 Absolute Metaphern als Grundbestände der Sprache

Einen Kontrapunkt zu den beiden zuvor skizzierten Funktionen der Metapher setzt Blumenberg also in einer weiteren Funktion, die die beiden ersten überschreitet – zwar nicht, um sie auszuschließen oder grundsätzlich als überholt zu markieren, jedoch um das geltende Metaphernverständnis um eine philosophisch relevante Funktion zu ergänzen. Blumenberg spricht hierbei von Metaphern, die weder Zierelemente noch Restbestände sind, sondern „*Grundbestände* der philosophischen Sprache“ und als solche „Übertragungen“, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen.“⁶⁰⁹ Beispiele für solche Metaphern sind „*Welt, Zeit, Substanz, Subjekt, Kraft*“⁶¹⁰, – Ideen, die nicht mehr in anschauliche Bilder zu bringen sind. Solche ‚Begriffe‘, die Träger von nicht-begrifflichen semantischen Gehalten sind und die nicht in definitorisch-begrifflichen sprachlichen Ausdrücken repräsentiert werden können, bezeichnet Blumenberg als ‚absolute Metaphern‘.⁶¹¹ Diese haben eine „begrifflich nicht ablösbare[] Aussagefunktion“⁶¹², sie sind immun gegen Verbegrifflichung, sie „spring[en] in eine Leere ein“⁶¹³, in die Leere des „theoretisch Unerfüllbaren“⁶¹⁴.

Blumenberg erinnert an den §59 in Kants *Kritik der Urteilskraft*, „wo zwar der Ausdruck ‚Metapher‘ nicht vorkommt, wohl aber das Verfahren der *Übertragung der Reflexion* unter dem Titel des ‚Symbols‘ beschrieben wird.“⁶¹⁵, wobei nach Blumenberg Kants „Symbole“ ziemlich genau den hier weiterhin geübten Gebrauch von ‚Metapher‘ decken“⁶¹⁶. Anschließend an den Ausgangspunkt von Kants Überlegungen – dass wir zu Begriffen nur durch Anschauung Zugang haben – beschreibt Blumenberg die absolute Metapher als „*Übertragung der Reflexion*

⁶⁰⁹ Prdgm., 14.

⁶¹⁰ Unb., 24; vgl. auch Ausbl., 90: „Die in der rigorosen Selbstverschärfung der theoretischen Sprache verächtlich gewordene Ungenauigkeit der Metapher entspricht auf andere Weise der oft so eindrucksvollen höchsten Abstraktionsstufe von Begriffen wie ‚Sein‘, ‚Geschichte‘, ‚Welt‘, die uns zu imponieren nicht nachgelassen haben.“

⁶¹¹ Ein Satz also, der mit dem Subjekt ‚Das Sein‘ beginnt“, so Blumenberg, „läßt nicht nur mit Sicherheit Metaphern erwarten, sondern auch solche, deren *Kontextresistenz unüberwindbar* erscheint. Solche Metaphern nennen wir *absolute Metaphern*. Unb., 65.

⁶¹² Prdgm., 14.

⁶¹³ Ebd. 189.

⁶¹⁴ Ebd.

⁶¹⁵ Ebd., 15. „Kant geht hier“, so heißt es in zitierter Stelle auch, „von seiner grundlegenden Einsicht aus, daß die Realität der Begriffe nur durch Anschauungen ausgewiesen werden kann. Bei den empirischen Begriffen geschieht dies durch Beispiele, [...] bei den Vernunftbegriffen (Ideen), denen keine adäquate Anschauung beschafft werden kann, geschieht es durch Unterlegung einer Vorstellung, die mit dem Gemeinten nur die *Form der Reflexion* gemeinsam hat, nicht aber Inhaltliches.“

⁶¹⁶ Ebd., 15.

über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann⁶¹⁷. Die Metapher hat für Blumenberg also eine methodische (pragmatische) Funktion: Sie soll eine „Regel der Reflexion“⁶¹⁸ aufweisen, die sich zur Anwendung eignet.⁶¹⁹

Die metaphorische *Paradigmatik* bemüht sich nun darum,

Felder abzugrenzen, innerhalb deren man absolute Metaphern vermuten kann, und Kriterien für deren Feststellung zu erproben. Daß diese Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, *nicht in Begrifflichkeit aufgelöst* werden können.⁶²⁰

Sie springen in eine „begriffend-begrifflich nicht erfüllbare Lücke und Leerstelle“⁶²¹ ein, „um auf ihre Art auszusagen.“⁶²² In diesem Sinne sind Metaphern auch als ‚Grundbestände‘ (nicht nur als ‚Restbestände‘) Ersatzfunktion, doch können sie wiederum nicht durch Begriffe ersetzt werden.⁶²³ Diese spezifische Art der ‚Aussage‘ absoluter Metaphern ist freilich nicht begrifflich-begriffend, sondern vielmehr eröffnet sie „Projektionsräume für *noch* nicht oder *grundsätzlich* nicht terminologisierbare Sachverhalte [...]“⁶²⁴

Die Wahrheit absoluter Metaphern ist daher ‚nicht verifizierbar“⁶²⁵, wenn man von einem Wahrheitsverständnis ausgeht, das Wahrheit als eine Wahrheit „*ex definitione*“⁶²⁶ bestimmt. Absolute Metaphern bieten jedoch etwas anderes: Sie „beantworten“ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz darin besteht, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden.“⁶²⁷

Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten Verstande, *pragmatisch*. Sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersichtbare Ganze der Realität. Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen,

⁶¹⁷ Ebd.

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ Vgl. ebd., 16. Blumenberg führt hierzu Kants Beispiel von der Mechanismus-Metapher in ihrer Anwendung auf den Staat an. Diese Metapher meint, dass „*zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ... zwar keine Ähnlichkeit (ist), wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren.*“ Ebd.

⁶²⁰ Ebd., 16 (Hervorhebung M.G.).

⁶²¹ Ebd., 173. Blumenberg befasst sich hier mit Plotins Abhandlung „Über die Himmelsbewegung“ über die antike Kreismetaphorik, die ihn interessiert, weil „in der Herleitung der Kreisbewegung des Himmels aus der Nachahmung der reinen Vernunft durch die Weltseele *die Struktur der Metapher selbst metaphysisch hypostasiert* ist. Die Seele kann in ihrer Natur, in der ‚Sprache‘ ihres Wesens, die Vernunft weder erfassen noch ‚wiedergeben‘; ihre Mimesis kann nur im Verfehlen treffen, nur im Anderssein wahr sein. [...] Denn dies ist doch die genaue Darstellung der Funktion der ‚absoluten Metapher‘ [...]“

⁶²² Ebd.

⁶²³ Vgl. Rudolph: 2000, 80; vgl. Wetz, 20.

⁶²⁴ Konersmann: 1991, 31.

⁶²⁵ Prdgm., 27.

⁶²⁶ Ebd.

⁶²⁷ Ebd.

Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten.⁶²⁸

Die in diesem weitem Sinne pragmatische Funktion der absoluten Metapher lässt zwei Aspekte unterscheiden: Auf unbegriffliche Weise antwortet sie zum einen auf theoretische Totalitätsfragen, auf die Fragen nach der „nie gegebenen und nie zu vergegenständlichen Totalität des Seins“⁶²⁹; zum anderen antwortet sie auf Orientierungsfragen, wobei sie nicht nur in Bereichen der Metaphysik, der Religion oder des Mythos eine Rolle spielen, sondern auch in der Wissenschaft. Indessen bleibt die Wahrheit der absoluten Metapher eine „*vérité à faire*“⁶³⁰, und hier kann, so Konersmann, „die Metapher ihre Stärken ausspielen: sie übernimmt Aufgaben der elementaren Weltorientierung, in die der Begriff nicht hineinreicht“⁶³¹. Wenn Blumenberg schreibt:

Der Aufweis absoluter Metaphern müßte uns wohl überhaupt veranlassen, das Verhältnis von Phantasie und Logos neu zu durchdenken, und zwar in dem Sinne, den Bereich der Phantasie nicht nur als Substrat für Transformationen ins Begriffliche zu nehmen [...], sondern als eine katalysatorische Sphäre, an der sich zwar ständig die Begriffswelt bereichert, aber ohne diesen fundierenden Bestand dabei umzuwandeln und aufzuzehren⁶³²,

dann spricht er die Rolle an, die absolute Metaphern für begriffliche Erkenntnis haben, und hier ist Blumenbergs Ansatz epistemologisch, da er den Zusammenhang von begrifflicher Erkenntnis und Metaphern herstellt und zeigt, inwiefern begriffliches Denken ohne Metaphern nicht auskommt.⁶³³ Diese Einordnung der Metapher als eine Funktion, die begriffliche Erkenntnis mitkonstituiert, ist, wie Kohl schreibt, „erst der Anfang eines großen, von Nietzsche angeregten Projekts“⁶³⁴. Dieses Projekt dient der Verteidigung der Lebenswelt unter philosophischem Blickwinkel, der Sensibilisierung für ihre Relevanz und der Anerkennung ihres Primats,⁶³⁵ und in diesem Sinne wäre die „erhöhte Bedeutung der Metapher in den letzten Jahrzehnten [...] symptomatisch für eine Weltsicht, die sich nicht am Maßstab des

⁶²⁸ Ebd. 29. Blumenberg spricht in Bezug auf Wahrheitsmetaphorik davon, dass ‚Querschnitte‘ der Metaphern angelegt werden müssen, die „für sich betrachtet, nicht mehr rein metaphorologisch sein [können], sie müssen Begriff und Metapher, Definition und Bild als Einheit der Ausdruckssphäre eines Denkers oder einer Zeit nehmen“, was er am Beispiel von Laktanz erläutert. Ebd., 52.

⁶²⁹ Ebd., 86.

⁶³⁰ Ebd., 29. Die Wahrheitsfrage stellt sich, wie Blumenberg ausführt, als Ausdruck eines ‚implikativen Wissensbedürfnis[ses]‘ dar, „das sich im Wie eines Verhaltens auf das Was eines umfassenden und tragenden Ganzen angewiesen weiß und sein Sich-einrichten zu orientieren sucht. Diese implikative Fragen hat sich immer wieder in Metaphern ‚ausgelebt‘ und aus Metaphern Stile von Weltverhalten induziert.“ Ebd.

⁶³¹ Konersmann: 1991, 29.

⁶³² Prdgm., 15.

⁶³³ Vgl. Rolf, Kapitel 23, 245f.

⁶³⁴ Kohl: 2007(a), 119.

⁶³⁵ Ebd., 184.

Absoluten orientiert“, wie im cartesischen Ideal einer begrifflich-vollendeten Sprache vorgestellt, „sondern sich in menschlichen Relationen bewegt.“⁶³⁶

„Ungebrochen wirksam“, so schreibt Wetz über die absoluten Metaphern, „sind sie dort, wo sie nicht also solche empfunden und erkannt werden“⁶³⁷, denn solange sie nicht als solche empfunden (und reflektiert) werden, befinden sie sich außerhalb des begrifflichen Denkens, im Bereich des Un- oder Vorbewussten. Nun hat Blumenberg als Ziel der Metaphorologie angesetzt, diese ‚Substruktur‘ aufzuspüren, doch genau damit geht gewissermaßen eine epistemologische Dilemmasituation einher: Mythos, Religion und Metaphysik machen natürlicherweise Gebrauch von absoluten Metaphern. Fraglich wird der Gebrauch aber dann, wenn eine solche absolute Metapher als absolute Metapher reflektiert wird, wenn ein Bewusstsein von der Metapher als Metapher aufkommt. Die Erkenntnis, dass solche Begriffe, die wir zum Erfassen von Totalität und für unsere Orientierung benötigen, absolute Metaphern sind (und ‚nicht mehr‘), kann erschüttern, denn Metaphorologie lässt Mythos, Religion und Metaphysik (aus philosophischem Blickwinkel) als absolute Metaphern erkennbar werden und macht sie zu *Ausdrücken* für das Unbegriffliche. Absolute Metaphern ‚funktionieren‘ aber nur, wenn wir mit ihnen umgehen, als wären sie Begriffe, und wenn wir sie wie Begriffe ernst nehmen. Wenn sie jedoch auf ihre Funktionalität hin analysiert werden, wird ihre Funktion untergraben.⁶³⁸ Die Metaphorologie als Verfahren zeigt sich somit als ambivalent, denn indem die Metapher in ihrer Funktion analysiert wird, wird eben diese Funktion in genau dem Moment, indem sie als solche entschleiert ist, unterminiert.⁶³⁹ „Metaphysik“, so das Verhältnis, „erwies sich uns oft als beim Wort genommene Metaphorik; der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz.“⁶⁴⁰

Damit bleibt die Frage nach der Funktion absoluter Metaphern bestehen. Für Blumenberg steht außer Frage, dass Philosophie zuerst auf Begriffen gründen muss. Gleichfalls offensichtlich ist es jedoch, dass die Philosophie nicht darum herum kommt, absolute Metaphern zu integrieren, denn auch wenn die absolute Metapher dem Anspruch einer Analyse auf ihren Gehalt hin nicht standhält, „muß [sie] ihm doch genug sein“⁶⁴¹, wenn Vorstellungen vom Ganzen unserer Wirklichkeit und nicht nur einzelner konkreter Aspekte nicht aufgegeben werden sollen und wenn wir weiterhin in ausgedehnten Horizonten denken und

⁶³⁶ Ebd., 119.

⁶³⁷ Wetz, 24.

⁶³⁸ Ebd.

⁶³⁹ Schon in der Einleitung spricht Blumenberg von einem ‚eigentümlichen Sachverhalt‘, dass nämlich „die reflektierende ‚Entdeckung‘ der authentischen Potenz der Metaphorik die daraufhin produzierenden Metaphern als Objekte einer historischen Metaphorologie entwertet.“ Prdgm., Einleitung, 13.

⁶⁴⁰ Ebd., 189.

⁶⁴¹ Prdgm., 112.

vorstellen wollen. Damit markiert Blumenbergs Arbeit eine Aufwertung der Metapher gegenüber der traditionellen Abwertung, insofern sie nunmehr im Kontext einer Weise des Denkens und Erkennens gesehen wird, auf die die Philosophie nicht verzichten kann, zumal sie aufweist, dass selbst das begriffliche Denken nicht ausschließlich auf Begriffen gründet.⁶⁴²

Blumenbergs absolute Metaphern sind also, wie Rolf es nennt, der „Ermöglichungsgrund“⁶⁴³, der uns befähigt, Begriffe überhaupt anzuwenden. Darin besteht sein Argument für eine Aufwertung der Metapher in der Philosophie. Das andere Argument aber bezieht sich auf die „Lebenswelt-Thematik“⁶⁴⁴ und die Funktion der Metapher als „Leitfaden für die Hinblicknahme auf die Lebenswelt“⁶⁴⁵, wozu jedoch eine ausführliche Theorie der Unbegrifflichkeit noch aussteht. Die Metaphorologie bzw. die Theorie der Unbegrifflichkeit wurde letztlich von Blumenberg nicht vollendet, und auch die enthaltenen Aporien wurden nicht abschließend gelöst. Dennoch ist sein Ansatz von Bedeutung, da er der Metapher im philosophischen Kontext eine neue Position zuweist. Neuzeitlich gesprochen hat die Welt in ihrer

Multiplizierbarkeit [...] alles das verloren, was sie nach Analogie eines Dinges, eines Gegenstandes der Erfahrung begreifen lässt. Sie ist weder die geschlossene Kugel der Antike noch der offene materielle Komplex nach Analogie des Moleküls geblieben. Aber gerade insofern sie eine Idee der Totalität möglicher Erfahrung, also nicht der Begriff eines Gegenstandes der Erfahrung geworden ist, wird sie der metaphorischen ‚Fremdbestimmung‘ zugänglich.⁶⁴⁶

Der Wert der Metapher liegt daher nicht zuletzt

in der unser Denken und Handeln subversiv steuernden Funktion, die sich gegen die Neigung der neuen Zeit wendet, das ‚Buch der Natur‘ zu lesen wie ein Rezept zur Erlangung endgültiger Verfügung über sie, und nicht als ursprünglich unversiegbare Quelle des Stoffs für die metaphorische Horizonterweiterung unserer Lebenswelt.⁶⁴⁷

Es bleibt, wie Metaphern zeigen, eine begriffliche Lücke bestehen, die, von uns, imaginativ gefüllt werden muss.

Um Blumenbergs Aussage, dass wir unser Welt- und Selbstverhältnis über Metaphern herstellen, kommt man daher nicht herum. Man kommt auch nicht darum herum, dass Blumenberg weiterhin in der metaphorologischen Diskussion präsent ist, wobei seine Wirkung vor allem unter historisch-metaphorologischem Gesichtspunkt wichtig ist.⁶⁴⁸

⁶⁴² Kohl: 2007(a), 119.

⁶⁴³ Rolf, Kapitel 23, 251.

⁶⁴⁴ Ausbl., 82.

⁶⁴⁵ Ebd., 83.

⁶⁴⁶ Unb., 72.

⁶⁴⁷ Ebd., 184.

⁶⁴⁸ Vgl. auch das Vorwort von Dirk Mende: „Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit“, in: Ha-verkamp, Anselm; Mende, Dirk (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt/M. 2009, 7-32, hier: 7.

4.3.4 Die poetische Metapher bei Paul Ricœur

Eine weitere hier relevante Metapherntheorie ist die, die Paul Ricœur vorlegt. Ricœur setzt sich im Zuge seiner texthermeneutischen und linguistischen Untersuchungen zum einen mit der Frage auseinander, wie es Sprache gelingen kann, kreativ und welterschließend wirksam zu sein. Zum anderen befasst er sich mit den sogenannten ‚Referenzbedingungen‘ von Sprache bzw. der Metapher. Seine Analysen sind in engem Zusammenhang mit der Frage zu sehen, der sich auch eine logisch-begrifflich orientierte Philosophie stellen muss, auf welcher Grundlage Neubeschreibungen von Wirklichkeit überhaupt möglich sein können. In *Die lebendige Metapher* begründet Ricœur den Bruch mit der Auffassung, dass literarische Texte „eine in sich geschlossene Welt von Zeichen“⁶⁴⁹ bilden, eine „in sich geschlossene Kombinatorik“⁶⁵⁰. Stattdessen betont er die Möglichkeit von Sprache, als „Aufdeckung (*rélevation*)“⁶⁵¹ wirksam zu sein, die dann, so verstanden, auch zwischen philosophischem Denken und Erfahrungswirklichkeit vermitteln kann.

Im Zentrum seiner Untersuchung steht die so bezeichnete ‚lebendige Metapher‘. Diese bildet im Gegensatz zu den „ausgelöschte[n], aufgehobene[n], ‚toten‘ Metaphern“⁶⁵², die zu Begriffen erstarrte Formen vorheriger lebendiger Metaphern sind, unseren Wortschatz aber stark prägen, eine sprachliche Neuschöpfung⁶⁵³, die aus dem Augenblick und sprachlichen Kontext heraus entsteht.⁶⁵⁴ Grundlegend für seine Auseinandersetzung ist die Frege entlehnte begriffliche Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung, die er auf den Bereich dichterischer Sprache anwendet. Anhand dieser Unterscheidung lassen sich zwei Aspekte der kreativen Sprachverwendung ausmachen: Zum einen Sprache als Schöpfung von Sinn, als „sprachimmanente Erweiterung“⁶⁵⁵, die er auch als „semantische Innovation“⁶⁵⁶ bezeichnet, zum anderen Erweiterung des sprachlich-imaginativen Blickfeldes gegenüber festgelegten Begrifflichkeiten, die er „heuristische Funktion“⁶⁵⁷ nennt und die eine „Funktion der Neubeschreibung der Wirklichkeit“⁶⁵⁸ ist. Die semantische Innovation und die heuristische Funktion bilden gemeinsam die lebendige Metapher. Eine zentrale Frage in den Untersuchungen

⁶⁴⁹ LebM, Vorwort zur deutschen Ausgabe, III.

⁶⁵⁰ Ebd.

⁶⁵¹ Ebd.

⁶⁵² Ebd., VI.

⁶⁵³ Vgl. ebd., IV; vgl. auch Ricœurs Bezeichnung der Metapher als ‚Kraft‘ in: Ricœur, Paul: „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik (1972)“ (MetHer), in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachw. zur Neuausg. und einen biogr. Nachtrag erg. Auflage Darmstadt 1996, 356-375, hier 374.

⁶⁵⁴ „Diese kontextuelle Wirkung [contextual action] schafft eine Wortbedeutung, die ein Ereignis ist, da sie nur in diesem Kontext existiert.“ Ebd., 362.

⁶⁵⁵ LebM, Vorwort zur deutschen Ausgabe, II.

⁶⁵⁶ Ebd.

⁶⁵⁷ Ebd.

⁶⁵⁸ Ebd., III.

Ricœur ist, inwieweit bei der Metapher von einer „Überschneidung von Poetik und Ontologie“⁶⁵⁹ gesprochen werden kann.

4.3.4.1 Die semantische Innovation

4.3.4.1.1 Die Position der Metapher zwischen Rhetorik und Poetik

Den Ansatzpunkt auch für Ricœur Auseinandersetzungen bildet die Metapherdefinition von Aristoteles als ‚Übertragung eines fremden Wortes‘. In Abgrenzung von den Substitutionstheorien, die die Metapher als bloß ersetzenden Vorgang mit ornamentalem Motiv auffassen, geht Ricœur von einem weiteren Verständnis aus, das diesem Ansatz zugrunde liegt. Aristoteles‘ Ansatz steht zwischen den Disziplinen Rhetorik und Poetik. Während die Rhetorik sich mit der Überzeugungskraft sprachlicher Rede befasst, geht es der Poetik um die Nachahmung (*Mimesis*) unserer Handlungen, wie sie in der Tragödiendichtung zum Ausdruck kommt. Beide „umreißen somit zwei verschiedene Welten der Rede“⁶⁶⁰. Die Metapher gehört beiden Bereichen an:

Ihrer Struktur nach mag sie nur in einem einzigen Vorgang der Verschiebung des Wortsinns bestehen; ihrer Funktion nach unterliegt sie dem unterschiedlichen Schicksal von Beredsamkeit und Tragödie; es gibt somit eine einzige *Struktur* der Metapher, doch zwei *Funktionen*: eine rhetorische und eine poetische.⁶⁶¹

Aus diesem Grund ist die substitutionstheoretisch-rhetorische Charakterisierung der Metapher, was das tatsächliche Vermögen der Metapher angeht, für Ricœur verkürzend, da sie eine „untergeordnete Funktion“⁶⁶² der Metapher in den Vordergrund stellt. Den Hintergrund dieser Überbewertung des substitutiven Aspekts sieht Ricœur in der Fixierung auf das einzelne Wort (*ὄνομα*) in der aristotelischen Definition. Aristoteles richtet seine Bestimmung zwar in der Tat stark am Wort aus.⁶⁶³ Jedoch weist Ricœur darauf hin, dass eine ausschließlich am Wort ausgerichtete Metapherdefinition nur solange sinnvoll ist, wie man von

⁶⁵⁹ LebM, 292.

⁶⁶⁰ Ebd., 19.

⁶⁶¹ Ebd., 19; vgl. auch ebd., 20, wo Ricœur von einer „doppelten Zuständigkeit“ der Metapher spricht.

⁶⁶² LebM, Vorwort zur deutschen Ausgabe, V. Diese untergeordnete Funktion ist also „im besten Falle ihre Eignung zur Ausfüllung einer semantischen Lücke oder noch einfacher ihre ornamentale Funktion in einer Rede, die zu gefallen sucht.“

⁶⁶³ Vgl. LebM, 20f.

lexikalisierten Metaphern ausgeht und solange wir eine Metapher als ‚Wort‘ (Begriff) verstehen.⁶⁶⁴ Versteht man die Metapher aber als Ereignis, als etwas Neues, in dem sich Sprache als schöpferisch ausdrückt, reicht die Einheit des Wortes für das Verständnis für Ricœur nicht mehr aus. Die kleinste Einheit, auf der sich gesprochene, lebendige Sprache niederschlägt, bildet der Satz, und auf dieser Ebene siedelt Ricœur seine Metaphertheorie an.⁶⁶⁵ Die Bestimmung der Metapher als ‚Übertragung eines Wortes‘ ist dabei aber dennoch wirksam, weil sich die metaphorische Sinnwirkung am Wort ‚kristallisiert‘⁶⁶⁶ (die Ricœur jedoch für „nur nominal und nicht real“⁶⁶⁷ hält).

4.3.4.1.2 Der semantische Raum der lebendigen Metapher

Eine Theorie, die die Aussagenqualität von Metaphern beschreiben will, muss für Ricœur eine Theorie sein, der es gelingt, zu beschreiben, wie metaphorischer Sinn entsteht. Daher ist der Satz als kleinste Einheit grundlegend, wenn es um die „Erzeugung einer *neuen* Metapher“⁶⁶⁸, die er als ‚lebendige Metapher‘ bezeichnet, geht. Den ‚metaphorischen Prozess‘, der ein innovativer Prozess ist, sieht Ricœur im Rahmen des Satzes in einer prädikativen Aussage verortet, denn

die Sinnerweiterung, die im Wort vorsichgeht, [beruht] auf einem sonderbaren, ungewöhnlichen Gebrauch der Prädikation [...]. Die Metapher ist eine „impertinente“ Prädikation, also eine solche, die die gewöhnlichen Kriterien der Angemessenheit oder der Pertinenz in der Anwendung der Prädikate verletzt.⁶⁶⁹

Die Metapher fördert damit so etwas wie einen semantischen Mechanismus zutage: Durch den Kontext eines Wortes, der eine neue Perspektive auf das Wort ermöglicht, entsteht eine semantische Spannung, und die gewöhnliche lexikalische Prädikation wird gesprengt,

⁶⁶⁴ Ricœur befasst sich in der *Zweiten Studie* (Die Metapher und der Semantik des Wortes, LeBM, 56-117) eingehend mit der Wortbedeutung und nimmt dabei explizit Bezug auf Saussure, dessen Untersuchungen und die der strukturalistischen Linguistik sich in der Tradition der klassischen Rhetorik bewegen.

⁶⁶⁵ Vgl. LeBM, Vorwort zur deutschen Ausgabe, IVf.

⁶⁶⁶ Vgl. Rolf, Kapitel 17: „Paradoxietheorie der Metapher: Paul Ricœur“, 195-204 hier: 196; vgl. LeBM, 8; vgl. auch MetHer, 357f.: „Selbst wenn der weitere Verlauf dieser Untersuchung darauf abzielt zu zeigen, daß es ohne bestimmte Kontexte keine Metaphern im Sinne von metaphorischen *Wörtern* gibt, selbst wenn wir somit von metaphorischen *Aussagen* [statements] sprechen müssen, die mindestens die Länge eines Satzes erfordern, so ist doch [...] die „metaphorische Verdrehung“ [...] etwas, das Wörtern widerfährt; die Bedeutungsveränderung, welche die volle Mitwirkung des Kontextes erfordert, betrifft das Wort [...].“

⁶⁶⁷ LeBM, 188. „Mit der Nominaldefinition“, führt Ricœur an anderer Stelle aus, „lässt sich eine Sache identifizieren; die Realdefinition zeigt, wie sie erzeugt wurde.“ (Ebd., 118) An anderer Stelle beschreibt Ricœur dieses Verhältnis als ein solches zwischen der aktuellen Bedeutung eines Wortes im Satz und der potentiellen Bedeutung lexikalischer Einheiten (also von Wörtern außerhalb eines Kontextes). MetHer, 360f.

⁶⁶⁸ LeBM Vorwort zur deutschen Ausgabe, VI.

⁶⁶⁹ Ebd.; vgl. auch die Dritte Studie der *Lebendigen Metapher*, LeBM, 118-167.

wodurch die Aufdeckung anderer Aspekte der Wirklichkeit und eine neue Deutung der Welt möglich werden: „Wie der wörtliche Sinn, indem er sich durch seine Unstimmigkeit selbst zerstört, einem metaphorischen Sinn den Weg bahnt, so setzt die wörtliche Referenz, indem sie aufgrund ihrer Unangemessenheit zusammenbricht, eine metaphorische Referenz frei [...]“⁶⁷⁰

Diese ‚semantische Impertinenz‘ (ein Ausdruck von Jean Cohen⁶⁷¹), diese ‚Unerhörtheit‘⁶⁷², die der Bruch sich leistet, bringt also zugleich eine semantische Innovation hervor, sie bedingt einen schöpferischen Akt der Neuschreibung von Bedeutung. Dieses Neue kann nicht allein auf semiotischer Ebene verstanden werden⁶⁷³, sondern muss als Diskurs aufgefasst werden⁶⁷⁴, und dieser Diskurs ist das kontextuelle ‚Ausdrucksfeld‘ der Metapher, durch das sie einen Ereignischarakter erhält.^{675 676} Ein Wort also erhält

metaphorische Bedeutung in spezifischen Kontexten, innerhalb deren es anderen, wörtlich zu nehmenden Wörtern gegenübergestellt wird; diese Verschiebung [déplacement] der Bedeutung resultiert hauptsächlich aus einer Kollision wörtlicher Bedeutungen, die einen wörtlichen Gebrauch des betreffenden Wortes ausschließt und Anhaltspunkte für eine neue Bedeutung liefert, die in den Kontext des Satzes hineinpaßt und in diesem Kontext einen Sinn ergibt. [...]“⁶⁷⁷

Auf diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass die lebendige Metapher kein Phänomen der Substitution sein kann. Lebendige Metaphern ‚leben‘ vielmehr durch das in ihrem Anfang enthaltene Spannungsmoment, durch den merklichen und erkennbaren semantischen Bruch, durch den eine neue Sicht auf die Wirklichkeit möglich wird. Es handelt sich dabei um eine Wirklichkeit, die sich nicht abschließend bestimmen lässt, sondern die anerkennt, dass sie selbst dynamisch ist. Eine solche Wirklichkeit ist eine, „in dem das wirkliche Sein nicht als ein beständiges Substrat immer schon vor- bzw. zugrundeliegt, sondern wesentlich aus einem *Möglichsein* hervorgeht.“⁶⁷⁸ An der lebendigen Metapher wird ein menschliches Potenzial erkennbar, neue Räume zu erschließen und dadurch eine menschlich-bewohnbare Welt zu schaffen.⁶⁷⁹

⁶⁷⁰ LebM, Vorwort zur deutschen Ausgabe, VI f.

⁶⁷¹ Vgl. ebd., 182.

⁶⁷² Vgl. ebd., Vorwort zur deutschen Ausgabe, VI.

⁶⁷³ Vgl. ebd., Dritte Studie.

⁶⁷⁴ Vgl. MetHer 357. Ein Anzeichen für den diskursiven, kontextuellen Gebrauch von (lebendigen) Metaphern ist, so Ricœurs Hinweis auf die Nichtparaphrasierbarkeit von Metaphern, dass sie keinen ‚bestehenden Status‘ haben kann und daher auch in keinem Wörterbuch zu finden sind. Vgl. MetHer, 361.

⁶⁷⁵ Vgl. Meyer, Ursula I.: *Paul Ricœur: Die Grundzüge seiner Philosophie*. Aachen 1991, 167; vgl. auch Ricœur: „Nur echte Metaphern sind gleichzeitig ‚Ereignis‘ und ‚Bedeutung‘.“ MetHer, 361 f.

⁶⁷⁶ Diese ereignishafte Metapher ist allerdings ‚wiederholbar‘, sie hat, sobald sie entstanden ist, eine Identität und kann daher auch als sprachliche Schöpfung gelten. Vgl. LebM, 166.

⁶⁷⁷ MetHer, 362.

⁶⁷⁸ Breitling, 83.

⁶⁷⁹ Greisch, Jean: „Paul Ricœur. Philosophische Hermeneutik ‚more callico demonstrata‘“, in: Henningfeld, Jochem; Jansohn, Heinz (Hg.): *Philosophen der Gegenwart. Eine Einführung*. Darmstadt 2005, 105-123, hier: 112.

4.3.4.1.3 Die Bedeutung der Ähnlichkeit

Den Ähnlichkeitsgedanken, der bei Aristoteles und in den Substitutionstheorien im Zentrum steht, bezieht auch Ricœur ein. Die semantische Impertinenz bzw. semantische Innovation, die in der Spannung „zwischen Identität und Differenz“⁶⁸⁰ liegt, kann nicht losgelöst vom Ähnlichkeitsgedanken verstanden werden, denn die Ähnlichkeit macht es möglich, dass „eine ungeahnte ‚Nähe‘ zwischen zwei Ideen trotz ihrer logischen ‚Distanz‘ wahrgenommen wird“.⁶⁸¹ Sie ist also auch hier relevant für die ‚Sinnverwandlung‘. Jedoch verlagert Ricœur den metaphorischen Sinn von der semiotischen auf die semantische Ebene, so dass die Ähnlichkeit eine Rolle spielt, insofern sie „ein Kennzeichen der Attribution der Prädikate, nicht der Substitution der Namen“⁶⁸² ist. Die Ähnlichkeit steht gewissermaßen selbst ‚unter Spannung‘, und auch hier nimmt Ricœur Bezug auf Aristoteles, der ein gutes ‚Übertragen‘ als ein Sehen des Ähnlichen bestimmt hatte. Die Ähnlichkeit ist nicht gegeben, sondern sie muss erst gesehen und vom Subjekt hervorgebracht werden. Die ‚semantische Herausforderung‘ liegt dabei in der Überwindung der im Bruch entstandenen semantischen Spannung, und die löst sich, sobald ein metaphorischer Sinn gefunden wird. Dieser Sinn aber beruht auf dem Erkennen von nicht unmittelbar sichtbaren Ähnlichkeiten. Darum handelt es sich um einen kreativ durch die Einbildungskraft⁶⁸³ hervorgebrachten Sinn, und die Impertinenz transformiert sich in eine neue Pertinenz: „Der metaphorische Sinn als solcher ist nicht die semantische Kollision, sondern die neue Pertinenz, die auf die Herausforderung antwortet.“⁶⁸⁴ Die Einbildungskraft

besteht darin, die synthetische Operation zu *schematisieren*, die prädikative Assimilierung *darzustellen*, aus der die semantische Innovation hervorgeht. Die schöpferische Einbildungskraft, die im metaphorischen Prozeß am Werk ist, ist somit die Kompetenz, neue logische Gattungen durch prädikative Assimilierungen hervorzubringen und sich dabei über den Widerstand der gewöhnlichen Kategorisierungen der Sprache hinwegzusetzen.⁶⁸⁵

⁶⁸⁰ LebM, 9.

⁶⁸¹ Ebd.

⁶⁸² Ebd., 182.

⁶⁸³ Ricœur nimmt hier Bezug auf Kant. Einbildungskraft gilt nicht mehr nur als Fähigkeit, Bilder zu produzieren, sondern als „Vermögen, unser Selbstverständnis neue Welten formen zu lassen.“ Die Einbildungskraft ist in stande, neue Bedeutungen auszumachen und zu erkennen. (MetHer, 375) In diesem Sinne müsste, so Ricœur, die Einbildungskraft als sprachliche Dimension anerkannt werden, denn dann würde auch die Verbindung zwischen Einbildungskraft und Metapher sichtbar. (Ebd.) Träger der Einbildungskraft, dies ist freilich nicht zu vergessen, ist immer eine natürliche Person.

⁶⁸⁴ LebM, 182.

⁶⁸⁵ Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung* (ZtErz). Bd. I. Zeit und historische Erzählung. Aus d. Französischen von Rainer Rochlitz. München 1988, 8.

Die Ähnlichkeit ist somit etwas, das am „Ort des konfliktreichen Zusammentreffens zwischen dem Selben und dem Verschiedenen“⁶⁸⁶ zu konstruieren ist. Das, was sich augenscheinlich – verdeckt, wie Ricœur sagt – als „Konflikt *zwischen* Identität und Differenz“ darstellt, wird in der Metapher und vermittelt der Einbildungskraft zu einer „Verschmelzung der Differenzen *in* der Identität.“⁶⁸⁷ Auf den semantischen Aspekt dieser Ähnlichkeit ist Ricœur auch im Rückgriff auf den poetischen Mimesis-Begriff eingegangen. Diese *mimesis* ist eine „Ähnlichkeit, die Unähnlichkeit einschließt“⁶⁸⁸, wodurch es zu einer Erweiterung der Bedeutung kommt: dabei ist „*Mimesis* nicht die Verdoppelung der Wirklichkeit; *Mimesis* ist *Poiesis*, d.h. Herstellung, Konstruktion, Schöpfung“.⁶⁸⁹

Die Bildung eines solchen innovativen Sinns durch die Entdeckung verborgener Ähnlichkeiten erfordert eine Fähigkeit des imaginativen Sehens, eines „Sehens als...“⁶⁹⁰, eines Sehens von etwas als etwas,⁶⁹¹ wie sich Ricœur auf Wittgenstein bezieht. Dieses ‚Sehen als‘ oder von ‚etwas als etwas‘ beschreibt die „*nichtsprachliche* Vermittlung der metaphorischen Aussage.“⁶⁹² Durch das ‚Sehen als‘ wird ein Gegenstand in neuartiger Weise unter einem bestimmten „Aspekt“ sichtbar, der erst im Nachhinein begrifflich erfasst werden kann.^{693 694}

⁶⁸⁶ LebM, 187.

⁶⁸⁷ Ebd., 189.

⁶⁸⁸ Cottin, Jérôme: „Die Aufnahme der visuellen Dimension in der biblischen Hermeneutik am Beispiel von Paul Beauchamp und Paul Ricœur“, in: Gräb, Wilhelm; Cottin, Jérôme (Hg.): *Imaginationen der inneren Welt. Theologische, psychologische und ästhetische Reflexionen zur spirituellen Dimension der Kunst*. Frankfurt/M. 2012, 141-155, hier: 151; vgl. Ricœurs Ausdruck von der Wahrnehmung des Ähnlichen am Unähnlichen, LebM, Vorwort zur französischen Ausgabe, 9.

⁶⁸⁹ MetHer, 374. Ricœur weist hier auf eine „gegenseitige, tiefliegende Affinität“ zwischen Mimesis und Metapher hin: Wo poetische Mimesis menschliches Handeln ‚höher‘ erscheinen lässt, als es in Wirklichkeit ist, hebt die Metapher durch einen ungewöhnlichen, neuen Gebrauch von Sprache die Sprache ‚über sich selbst hinaus‘. Ebd.

⁶⁹⁰ LebM, Vorwort zur französischen Ausgabe, 9.

⁶⁹¹ Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Hg. von Joachim Schulte. In Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright. Frankfurt/M. 2001, II, xi, 1024ff.

⁶⁹² LebM, 207. Meurer bezeichnet diese Art des ‚Sehens‘ als ‚metaphorische Kompetenz‘. Hierbei ist wohl ebenfalls die von Aristoteles benannte Begabung des Sehens von Ähnlichkeiten gemeint. Vgl. Meurer, Paul: „So What’s the Meta for?“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer. München 2000, 133-148, hier: 134.

⁶⁹³ Vgl. Breitling, 86.

⁶⁹⁴ Die ‚lebendige Metapher‘, die somit imstande ist, sich über bestehende Kategorisierungen hinwegzusetzen, macht damit die Dynamik sichtbar, die bei der Konstitution der semantischen Bereiche wirksam ist und gräbt damit an deren Festigkeit. Ricœur äußert diese Hypothese in folgendem Zusammenhang: Die Metapher, wie wir so weit verstanden hatten, bricht mit vorhandenen Prädikationen bzw. ‚Klassifizierungen‘, und zwar tut sie dies bewusst: Sie setzt sich über die Bedingungen der ‚etablierten Logik‘ hinweg und macht neue Ähnlichkeiten, neue Bezüge sichtbar, die im Rahmen der bisherigen Grenzen logisch nicht gestattet waren. Es wäre, so die Hypothese, denkbar, dass die ‚gedankliche Dynamik‘, die mit den vorhandenen Kategorien bricht, dieselbe ist, die neue Kategorien bzw. Klassifizierungen zutage treten lässt. Wir wissen nicht, wie es letztlich zu den vorhandenen Kategorisierungen gekommen ist, da wir nur nachträgliche Beobachtungen anstellen können. Die Hypothese besteht indessen darin, dass jede (lebendige) Metapher bzw. jede semantische Impertinenz eigentlich keine Impertinenz ist, sondern nur eine andere Realisierung des Potenzials. Jede Kategorie wäre demnach nur einer von mehreren möglichen Ausdrücken aus dem möglichen ‚Pool‘. In diesem Sinne spricht Ricœur mit Bezug auf Aristoteles auch von Gattungs- bzw. Familienähnlichkeiten. Die Metapher nun „gibt die Möglichkeit, diese vor dem begrifflichen Erkennen liegende Stufe zu erhaschen [...]“ Vgl. LebM, 188f.. Eine solche

Das kreative und innovative Vermögen, auf sprachliche Weise sinnbildend zu wirken, charakterisiert somit die lebendige Metapher. *Sinnstiftung* anstelle von *Wortersetzung* ist daher der Angelpunkt der Theorie Ricœurs⁶⁹⁵, denn Metaphern bezeichnen „die Dinge in ihrer Verwirklichung“⁶⁹⁶, und die muss aktuell und lebendig sein und kann auch nicht durch ein Substitut repräsentiert werden. Auf diese Weise „ermöglicht [die Metapher] ein Wirklichkeitsverständnis, das weit über die referentiellen Weltbezüge des ersten Grades, die ihre Wurzeln in der beobachtenden Einstellung haben, hinausreicht.“⁶⁹⁷ Sie verweist, so Cottin, auf eine Welt, die „vor mir war und über mich hinaus geht“⁶⁹⁸ und die „mehr ist als ein einfaches Verstehen meiner selbst.“⁶⁹⁹

4.3.4.2 Die heuristische Funktion

4.3.4.2.1 Referenz zweiten Grades

Das „Sehen als...“ nimmt bei Ricœur also nicht nur Bezug auf das Sehen von Ähnlichkeiten und damit auf die Sinnebene, die Metapher ist nicht nur gekennzeichnet durch ihre innere Struktur, sondern sie hat darüber hinaus eine weitere Dimension, indem sie sich auf außersprachliche Bereiche der Wirklichkeit beziehen und diese neu beschreiben kann: „Die Metapher erscheint somit als eine Redestrategie, die zugleich die schöpferische Kraft der Sprache und das *heuristische* Vermögen, das die *Fiktion* entfaltet, bewahrt und entwickelt.“⁷⁰⁰ Ricœurs Metaphertheorie beinhaltet somit eine ontologische Ebene, insofern die metaphorische Innovation nicht auf der Ebene von Sinn und Bedeutung verharret, sondern über sie hinaus geht.

Überschritten wird die semantische Innovation bei Ricœur mit dem Referenzgedanken. Wenn sich in der semantischen Innovation neuer Sinn konstituiert, dann stellt sich die Frage, inwieweit der neue, innovative Sinn tatsächlich Wirklichkeitsqualität hat. Wenn metaphorischer Sinn dann entsteht, wenn Nähe zwischen entfernten Dingen (durch Sehen der

Auffassung spricht gegen eine Absolutsetzung überkommener Unterscheidungen (wie etwa zwischen Metapher und Begriff). Vgl. Matten, Jens: *Ricœur zur Einführung*. Hamburg 1996, 142. Damit entsteht eine eigentümliche Umkehrung des philosophischen Vorwurfs an die Dichtung, dass ihre Ausdrücke ‚bloß rhetorisch‘ seien: stattdessen erscheinen nun Begriffe als ‚bloße (zufällige) Kategorisierungen‘.

⁶⁹⁵ Breitling, 84.

⁶⁹⁶ LebM, 294.

⁶⁹⁷ Greisch, 112.

⁶⁹⁸ Cottin, 151.

⁶⁹⁹ Ebd.

⁷⁰⁰ LebM, 10.

Ähnlichkeit) geschaffen wird, dann ist man angehalten zu fragen, ob „diese Nähe dem Sinn nach nicht auch zugleich eine Nähe der Dinge selbst“⁷⁰¹ wäre. Das „Sehen als“ ist daher in Verbindung zu sehen mit einem „Sein wie“⁷⁰². Ricœur will zeigen, dass mit der semantischen Innovation, die aus dem semantischen Bruch innerhalb der Metapher heraus entsteht, neue Sichtweisen auf die Dinge gebildet werden können. Der Realitätsbezug liegt also in dem Entwurf möglicher Welten.⁷⁰³ Metaphorische Referenz meint damit den „Übergang von der Welt des Textes zur wirklichen, von den Menschen bewohnten Welt“⁷⁰⁴. Dieser setzt eine „spezifische Vermittlung“⁷⁰⁵ voraus, die im Lesen selbst besteht. Indem der Leser einen Ausdruck als Metapher erkennt, überschreitet er die wörtliche Bedeutung (Referenz ersten Grades) und bildet eine Referenz zweiten Grades (eine entfaltete Referenz).^{706 707}

Im Zusammenhang mit der metaphorischen Referenz ist zudem der Aspekt der Stimmung (*mood*) relevant, die von der dichterischen, „nach innen gerichteten“ Sprache gestaltet wird. Die Stimmung⁷⁰⁸ findet sich in der lyrischen Dichtung und Mimesis dort, wo in der Tragödiendichtung der Mythos steht. Ricœur spricht hier von einer „lyrischen Neubeschreibung“. Das Gefühl, das in Dichtung artikuliert wird, das nach innen gerichtet ist, meint eine „Erhebung des Gefühls zum Hypothetischen“⁷⁰⁹, die lyrische Mimesis ist jedoch eine „Bewegung ‚nach außen‘“⁷¹⁰ und ein „Werk des lyrischen Mythos selbst“⁷¹¹, es ist selbst heuristisch. Es beschreibt eine Weise des In-der-Welt-Seins, mit Bezug auf Heidegger eine ‚Befindlichkeit‘⁷¹². Es meint auch eine Art intellektuell-seelisches Möglichkeitsgefühl, das im Zusammenspiel von Denken und Fühlen, Erinnern und Vor-Entwerfen liegt, durch das Realität

⁷⁰¹ Ebd., 227.

⁷⁰² „[...] Dieser Zusammenhang zwischen einer metaphorischen Referenz und dem metaphorischen Sinn erhält erst dann seine volle ontologische Bedeutung, wenn man auch das Verb ‚sein‘ metaphorisch auffasst und in dem ‚Sein wie...‘ das Korrelat zum ‚Sehen wie...‘ erblickt, in dem sich die Arbeit der Metapher zusammenfaßt.“ ZtErz, 126.

⁷⁰³ Vgl. auch Kallan, 119.

⁷⁰⁴ LebM, Vorwort zur deutschen Ausgabe, VIII.

⁷⁰⁵ Ebd.

⁷⁰⁶ Ebd., 216.

⁷⁰⁷ Zur Erläuterung der Referenzfunktion der Metapher verweist Ricœur mit Bezug auf Black und Mary B. Hesse auf die Verwandtschaft der Metapher mit Beschreibungen neuer Erkenntnisse in den Naturwissenschaften. Auch hier wird von der erschließenden Kraft der Sprache Gebrauch gemacht, indem neue Formulierungen oder Begrifflichkeiten einen Gegenstand auch anders erscheinen lassen können oder neue Blickwinkel auf ihn ermöglichen. Die Beschreibungen von Wissenschaft und Metapher bewirken somit beide Neubeschreibungen der Wirklichkeit, nur dass die Metapher hypothetisch bleibt und nicht überprüft werden kann, was daran liegt, dass Metaphern sich nicht auf Objekte beziehen, sondern auf die Art und Weise, wie wir der Welt gegenüberstehen. Vgl. Breiting, 88.

⁷⁰⁸ „*Mood*“ ist hier ein „außersprachlicher Faktor [...], der [...] das Indiz für eine Seinsweise ist. Eine Stimmung ist eine Weise, sich inmitten der Realität zu befinden.“ LebM, 225.

⁷⁰⁹ Ebd., 236.

⁷¹⁰ Ebd.

⁷¹¹ Ebd.

⁷¹² Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an der Hand der Gesamtausg. durchges. Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anhang, Tübingen 2006, Kapitel 5, §29 Das Da-Sein als Befindlichkeit, 134-140; vgl. LebM, 225.

neu geschaffen und entworfen wird: „Nur eine mythisch gewordene Gestimmtheit ist welterschließend.“⁷¹³ In Gestimmtheit haben wir, so Ricœur, indem die logischen Strukturen gebrochen sind, Kontakt zu unserem (philosophisch allerdings problematischen) Irrationalen, und indem die lebendige Metapher einen „Einbruch des Vorprädikativen und Vorkategorialen in die Sprache“⁷¹⁴ bewirkt, bringt sie die „Ungeschiedenheit von Innen und Außen“⁷¹⁵ zutage und führt sie zusammen. Unser Dasein, so die tiefgründige Bedeutung der ‚Befindlichkeit‘, ‚befindet‘ sich auch vor der Subjekt-Objekt-Spaltung immer schon auf eine bestimmte, eigene Weise in der Welt.⁷¹⁶

„Die metaphorische Referenz der Metapher“, schreibt Rolf, „das ist, wie die Bezeichnung ‚heuristische Funktion‘ unmittelbar erkennen läßt, der (entscheidende) Leistungsaspekt der Metapher.“⁷¹⁷ Mit dem Gedanken der metaphorischen Referenz ist jedoch, indem sie die „Herrschaft des Objekts“⁷¹⁸ erschüttert, zugleich die Frage nach metaphorischer Wahrheit gestellt. Bei der dichterischen Neubeschreibung der Welt, die (Breitling), „ebenso ein *Finden* wie ein *Erfinden*“⁷¹⁹ ist, kann es keine empirisch-wissenschaftliche Verifikation geben, weil es sich bei diesem Finden und Erfinden um eben „andere Existenzmöglichkeiten“, um unsere „eigensten Möglichkeiten“⁷²⁰ handelt, so dass die Stimmung des In-der-Welt-Seins und die Welt der objektiven Beschreibung als unterschiedliche Wirklichkeiten auseinanderfallen und zugleich anerkannt werden müssen. Die Welt ist nach Ricœur somit „die Gesamtheit der Referenzen [...], die durch alle Arten von deskriptiven oder dichterischen Texten zugänglich gemacht werden [...]“.⁷²¹

4.3.4.2.2 Metaphorische Wahrheit

Wie also kann metaphorische Wahrheit nunmehr verstanden werden? Ricœur löst dies mit dem die Metapher beschreibenden Verhältnis, dass „Sein-wie heißt sein *und* nicht sein.“⁷²² Dies bezieht sich auf die in der Metapher enthaltene Spannung zwischen Identität und Differenz, die „in das metaphorisch behauptete Sein verlegt“⁷²³ werden muss. Metaphorisches

⁷¹³ LebM, 236.

⁷¹⁴ Ebd., 288.

⁷¹⁵ Ebd., 238.

⁷¹⁶ Vgl. Breitling, 89.

⁷¹⁷ Rolf, Kapitel 7, 200.

⁷¹⁸ LebM., 289.

⁷¹⁹ Breitling, 91.

⁷²⁰ LebM, 225.

⁷²¹ ZtErz, 126.

⁷²² LebM, 290.

⁷²³ Ebd., 239.

Sein ist immer zugleich ein Nicht-Sein. Daher muss die metaphorische Wahrheit als ein „unüberwindliche[s] Paradox[]“⁷²⁴ betrachtet werden, das darin besteht,

daß es keine andere Möglichkeit gibt, dem Begriff der metaphorischen Wahrheit gerecht zu werden, als die kritische Spitze des (wörtlichen) ‚ist nicht‘ in die ontologische Vehemenz des (metaphorischen) ‚ist‘ einzuschließen. Darin zieht die These nur die äußerste Konsequenz aus der Spannungstheorie; wie die logische Distanz in der metaphorischen Nähe bewahrt wird, und wie die unmögliche wörtliche Interpretation nicht einfach durch die metaphorische aufgehoben wird, sondern ihr nur widerstrebend nachgibt, so gehorcht die ontologische Behauptung dem Prinzip der Spannung [...]. Die Spannungshaftigkeit des Verbs ‚sein‘ erhält ihre grammatische Kennzeichnung im ‚Sein wie‘ der zum Vergleich entfalteten Metapher, während zugleich die Spannung zwischen dem *Selben* und dem *Anderen* in der Relationskopula bezeichnet wird.⁷²⁵

Wahr kann die Metapher indessen auf andere Weise sein, und zwar indem sie „eine Spannung im Sein selbst zur Sprache bringt“⁷²⁶, die allein Neubeschreibungen und damit neue Perspektiven möglich macht. Das „Referenzpostulat[]“⁷²⁷ fordert also, die spezielle Beziehung des metaphorischen Seins und Nicht-Seins im Sein-wie in philosophischen Begriffen zu fassen.⁷²⁸ Das heißt, die hierin gestellte Erkenntnisforderung an die Philosophie ist so zu verstehen, „daß die in der Metapher ausgedrückte Spannung nicht nur die Vieldeutigkeit der menschlichen Erfahrung und damit die Endlichkeit, Unvollkommenheit und Zerrissenheit des Menschen widerspiegelt, sondern eine ursprüngliche Spannung im Sein.“⁷²⁹ Metaphern sind in diesem Sinne falsch oder unwahr, weil sie die lexikalische Bedeutung nicht einhalten, sie sind aber wahr, indem sie eine neue Sicht auf die Wirklichkeit erkennbar werden lassen.

Eine Möglichkeit, diese Spannung in philosophischen Begriffen zu fassen, sieht Ricœur in der aristotelischen Ontologie. Ricœur greift hierzu erneut auf die *Rhetorik* und den Gedanken des ‚Vor-Augen-Führens‘ in der Metapher zurück. Dieser meint, „die Dinge in ihrer (aktuellen) Verwirklichung [zu] bezeichnen.“⁷³⁰ Mit dem Gedanken dieser aktuellen Verwirklichung ist auf die aristotelischen Begriffe von „Akt [ἐνέργεια] und [...] Potenz [δύναμις]“⁷³¹ (nicht auf den οὐσία-Gedanken) verwiesen. Während δύναμις das Vermögen ist, die Potenz, aus der alles hervorgeht, ist ἐνέργεια die Überführung dieses Vermögens in die Realität, so dass „nicht nur in akzidentiellem Sinne nach etwas aus Nichtseiendem entstehen [kann], sondern alles entsteht auch aus Seiendem, nämlich aus einem Vermögen nach

⁷²⁴ Ebd., 251.

⁷²⁵ Ebd.

⁷²⁶ Breitling, 91.

⁷²⁷ LebM, 285.

⁷²⁸ Vgl. Breitling, 91.

⁷²⁹ Ebd., 92.

⁷³⁰ LebM, 292.

⁷³¹ Ebd., 291f.

Seienden, der Verwirklichung nach aber Nichtseienden.⁷³² Die Dinge in ihrer Verwirklichung zu bezeichnen, heißt für Ricœur mit Aristoteles daher, sie

als ungehindert werdende zu sehen, sie als aufblühende zu sehen. Hieße dann aber, die Dinge in ihrer Verwirklichung bezeichnen nicht auch, die Potenz in dem umfassenden Sinn bezeichnen, der für jede Erzeugung von Bewegung oder Ruhe gilt. Wäre also der Dichter derjenige, der die Potenz als Akt und den Akt als Potenz wahrnimmt? Der das sich Andeutende und werdende als vollendet und vollständig, jede erreichte Form als eine Verheißung des Neuen sieht? Kurz, der ‚jenes immanente Prinzip‘ erreicht, ‚das den Naturwesen entweder dem Vermögen oder Vollendung (Entelechie) nach innewohnt‘ und das der Griechen *physis* nennt.⁷³³

Diese ‚*physis*‘, hierauf weist Breitling hin, bedeutet bei Aristoteles in erstgenannter Bedeutung ‚Entstehung der wachsenden Dinge‘⁷³⁴. Sie ist das, ‚woher in jedem Ding, das von Natur aus ist, die Bewegung ausgeht, die ihm selbst zukommt, sofern es das ist, was es ist.‘⁷³⁵

Die Aufgabe der Philosophie wäre somit nach Ricœur, ‚den Ort zu suchen, wo Erscheinen ‚Entstehung der wachsenden Dinge‘ heißt.‘⁷³⁶ Diese Dynamik, so Breitling, kann dann den Ursprung semantischer Innovation bedeuten und würde bei Ricœur eine Rechtfertigung für den Wahrheitsanspruch metaphorischer Äußerungen liefern, weil eine Wirklichkeit, die sich permanent selbst erneuert, auch nur durch (dynamische) dichterische Neubeschreibung adäquat (in ihrer Dynamik) fassbar gemacht werden kann. Breitling macht allerdings darauf aufmerksam, dass auch bei Ricœur nicht ganz klar wird, wie die subjektiv sehr unterschiedlichen und daher unvermeidbar konkurrierenden ‚Neuschreibungen‘ der Realität in ein kongruentes Verhältnis entsprechend dem aristotelischen Entelechie-Gedanken gebracht werden können. Der Begriff der semantischen Innovation ist daher mit aristotelischer Terminologie nicht vollständig fassbar.⁷³⁷

Ricœurs Konzept enthält damit zwei zentrale Aussagen. Zum einen formuliert Ricœur seinen Zweifel und seine Kritik an einem Wirklichkeitsbegriff, der einseitig an propositionalwissenschaftlichen Prämissen orientiert ist und tritt für die Auffassung einer dynamischen Wirklichkeit ein, die nicht gänzlich in Begriffen festgestellt werden kann, sondern die einer flexibleren, schöpferischen Sprache bedarf. Die am Beginn dieses Kapitels über Ricœur gestellte Frage an die Philosophie, auf welcher Grundlage Neubeschreibungen der Wirklichkeit möglich sind, findet also ihre Antwort in der Metapher, die in der semantischen Spannung einerseits das Zerrissensein menschlicher Erfahrung und andererseits eine Spannung im

⁷³² Met. XII, 2, 1069b 17-20.

⁷³³ LebM, 294f.

⁷³⁴ Met. V, 4, 1014b 15.

⁷³⁵ Ebd., 1014b 17-20.

⁷³⁶ LebM, 295.

⁷³⁷ Breitling, 93; vgl. Met. IX, 8, 1050a.

‚Sein‘ sichtbar macht, das wiederum auf der einen Seite klare Begriffe zu dessen Erfassung fordert, auf der anderen und paradoxerweise auch deren Gegenteil.⁷³⁸

Zum anderen geht es Ricœur darum, aufzuzeigen, was Metaphern uns bedeuten, in ihrer Aufforderung und Herausforderung zur Neubeschreibung der Wirklichkeit. Es geht darum, wie wir uns in der Welt bewegen und inwieweit metaphorische Neuerungen uns Blickwinkel und Perspektiven eröffnen können, die für unser Leben in der Welt als ‚ganze‘ Personen relevant sind. Das ‚Sehen-als‘ schafft für uns Zwischenräume, neue ästhetische Räume zwischen dem Praktischen bzw. Theoretischen und dem Möglichen, die uns über unsere alltäglichen Bezüge hinausheben können, die uns in die Lage bringen, selbst unter alltäglichen Vorgängen schöpferisch mit unserer Existenz umzugehen. In diesem Sinne vervollkommen Metaphern uns, wie es Begriffe allein nicht können, weil sie den entsprechenden Vorstellungsraum bereithalten.⁷³⁹ Der Leser versteht sich selbst, so Ricœur

angesichts des Textes, angesichts der Welt des Werkes [...]. Sich selbst angesichts einer Sache, angesichts einer Welt zu verstehen, ist das Gegenteil von Selbstprojektion [bezogen auf den Vorwurf des hermeneutischen Zirkels] mitsamt den eigenen Ansichten und Vorurteilen; es bedeutet, durch das Werk und seine Welt den Horizont des eigenen Selbstverständnisses zu erweitern.⁷⁴⁰

Hierin kommt somit wiederum die ‚Selbstbezüglichkeit ohne Ausschluss der Welt‘ zum Ausdruck, von der bereits im *Präsenz*aspekt der Ästhetik die Rede war.⁷⁴¹

4.4 Die Leistung der Metapher

4.4.1 Die kognitive Funktion der Metapher

Fragt man nach der kognitiven Funktion von Metaphern, dann kann also eine erste, sehr allgemeine Antwort sein, dass Metaphern, auch in philosophischen oder wissenschaftlichen Kontexten, dazu dienen, Gedanken genauer oder anschaulicher zu beschreiben und darin eine eigene Form der Präzision aufweisen. Ausdrücke wie ‚Schwelle‘, ‚Bruch‘, ‚Horizont‘ oder ‚Vernetzung‘ in metaphorischer Anwendung bringen klarer und direkter zum Ausdruck, was gemeint ist, als eine unmetaphorische Umschreibung es leisten könnte. Bei solchen Ausdrücken handelt es sich allerdings um bereits lexikalisierte Metaphern. Für den Erkenntnisbegriff

⁷³⁸ Vgl. ebd., 92.

⁷³⁹ Vgl. z.B. Meurer, 135.

⁷⁴⁰ MetHer, 372.

⁷⁴¹ Vgl. Kapitel 2.2.3.4 sowie auch Kapitel 4.4.2.

der Philosophie sind Metaphern jedoch vor allem dann relevant, wenn an ihnen gezeigt werden kann, dass das begriffliche Denken keinen alleinigen Anspruch auf Erkenntnis erheben kann, dass sich Logik für Erkenntnis sogar hinderlich auswirken kann, wenn es etwa darum geht, zwischen zwei einander fremden Aspekten Sinnbezüge herzustellen, wie es bei Momenten semantischer Spannung der Fall ist. „Denken will weiterkommen“⁷⁴², heißt es bei Schwemmer, es will sich entwickeln und seine eigenen Begrenzungen überschreiten, und eine Form des Weiterkommens besteht in der Überschreitung der logisch-begrifflichen Strukturen, die die Metapher gewährt und fordert. Metaphern stehen im Zwischenbereich von Denken und Sprache. Daher sind sie in spezieller Weise keine „rein sprachliche Angelegenheit, sondern auch und vor allem [...] Erweiterungen und Umorganisationen unserer Ontologie, unserer mentalen Modelle“⁷⁴³, sie versetzen uns in die Lage, unser „konzeptuelles System zu rekonstruieren“⁷⁴⁴ (re-konstruieren‘ hier im Sinne von ‚neu-konstruieren‘). Dies können sie aber nur deshalb, weil sie einen schöpferischen und nicht in den Grenzen von Definitionen gehaltenen Umgang mit sprachlichen Bedeutungsfeldern gestatten, wodurch Innovation möglich wird.⁷⁴⁵

Wie aber Aristoteles schon bemerkte, ist die Fähigkeit, Metaphern bilden zu können, im Grunde ‚genial‘ (und daher per se kognitiv wertvoll), insofern existierende Elemente in neuen und ungewöhnlichen Verbindungen miteinander kombiniert werden. Diese Kombinationen schaffen neue Zugänge und lassen erhellende Aspekte an Gegenständen erkennbar werden, auch in wissenschaftlichen oder philosophischen Bereichen,⁷⁴⁶ insofern sie „eingefahrene *Denkmuster umstrukturieren*“⁷⁴⁷ und in wissenschaftlichen Kontexten zudem eine „*heuristische Funktion*“⁷⁴⁸ haben können. Die Metapher kann zudem, methodisch gedacht, „zur *Artikulation der Sichtweise* auf einen Gegenstand notwendig sein“⁷⁴⁹, wie Debatin mit Bezug auf Martin Seel schreibt, da ohne den metaphorischen Freiraum von Begriffslogik der Blick auf bestimmte Sichtweisen verstellt bleibt. Dabei verbindet die Metapher den Gegenstand selbst mit der Perspektive auf ihn, sie macht also zeitgleich zweierlei: Sie beschreibt (auf ihre je eigene Weise) den Gegenstand und sie öffnet sich durch ihre Form zugleich dem Kontext

⁷⁴² Schwemmer, 37.

⁷⁴³ Frieling, Gudrun: *Untersuchungen zur Theorie der Metapher*. Osnabrück 1996, 18.

⁷⁴⁴ Ebd.

⁷⁴⁵ Müller weist mit Bezug auf das Institut für Deutsche Sprache auf die allgemein positive Konnotation des Kreativitätsbegriffs hin: Kreativität wird verbunden mit Innovation, Flexibilität, Intelligenz, Selbstständigkeit und Lernfähigkeit, welche alle Schlüsselqualifikationen generell für Weiterentwicklung sind. Müller, 110.

⁷⁴⁶ Vgl. auch Scholz, 42.

⁷⁴⁷ Jäkel, Olaf: *Wie Metaphern Wissen schaffen*. Hamburg 2003, 41.

⁷⁴⁸ Ebd.

⁷⁴⁹ Debatin, Bernhard: *Konstruktion und Innovation. Zur kognitiven und kreativen Funktion der Metapher*. Berlin 1990, 74.

(der jeweils aktuellen Zugangsweise) bzw. stellt ihn virtuell (vor-realisiert) dar.⁷⁵⁰ Die Metapher führt auf diese Weise „explizit vor Augen, daß alle Wahrnehmung ein ‚Wahrnehmen-als‘, alles Erkennen ein ‚Erkennen-als‘ ist“⁷⁵¹ und unser Erkennen und Denken dementsprechend perspektivisch.⁷⁵²

Bei der Bildung und besonders auch beim Verstehen von Metaphern sind, wie beispielsweise Frieling und Kohl ausführen, unsere individuellen Bedingungen involviert, wozu Weltbilder und Wissensbestände, Erfahrung, der Entwicklungsstand unserer Sprache sowie emotionale und intuitive Aspekte und Stimmungen gehören. All diese Faktoren können sich auf den kognitiven Verstehensakt auswirken und auf die Art und Weise, wie tief und wie vielschichtig wir eine Metapher erfassen bzw. deren Sinn (für uns) bilden können.⁷⁵³ Auch Debatin spricht von der Metapher als einer ‚besonderen Wissensform‘, die „als Einheit von Darstellung und Sichtweise die Konzeptualisierung von *Erfahrung* ermöglicht.“⁷⁵⁴ Kohl verweist auf die

[...] Entstehung und Funktion der Metapher in den mentalen Prozessen des Individuums, wo körperliche Erfahrungen, die Emotionen und die Imaginationen sowie auch Sinneseindrücke so wichtig sein können wie das rationale Denken und wo sprachliche und kulturelle Konventionen strukturierend mitspielen [...].⁷⁵⁵

Die Wirkungsweise der Metapher ist somit im „komplexen ‚Übergang‘ vom Denken in die Sprache“⁷⁵⁶ zu verstehen, wobei es um die „physische Vermittlung unter Einsatz des Körpers oder auch eines Mediums wie der Schrift“⁷⁵⁷ geht und um ihre „Rezeption, bei der wiederum sprachliche und (andere) mentale Prozesse beteiligt sind.“⁷⁵⁸ In diesem Sinne sind Metaphern

⁷⁵⁰ „Eine Sichtweise als Sichtweise während der *Inanspruchnahme* dieser Sichtweise artikulieren, das vermag allein die figürliche, [...] die metaphorische Rede.“ Seel, Martin: „Am Beispiel der Metapher. Zum Verhältnis von buchstäblicher und figurativer Rede“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Intentionalität und Verstehen*. Frankfurt/M. 1990, 237-272, hier: 252.

⁷⁵¹ Debatin: 1990, 75.

⁷⁵² Ebd.

⁷⁵³ Vgl. Frieling, 18 sowie 125ff.; vgl. Kohl: 2007(a), 102. Frieling weist darauf hin, dass an der Metaphererkennung mitwirkende emotionale Aspekte insofern auf die Metaphernbildung einwirken, als eine Person engagierter ist, wenn sie emotional und nicht nur rational beteiligt ist. Sie nennt dies die ‚Funktion der emotionalen Beteiligung‘. Vgl. Frieling, 125.

⁷⁵⁴ Debatin: 1990, 69 (Hervorhebung M.G.).

⁷⁵⁵ Kohl: 2007(a), 102.

⁷⁵⁶ Ebd.

⁷⁵⁷ Ebd.

⁷⁵⁸ Ebd.. An anderer Stelle weist Kohl auf Forschungsergebnisse auf dem Feld der Psychologie hin. Diese zeigen, dass bei der Verarbeitung kreativ-innovativer Metaphern bestimmte Hirnareale (Teile der rechten Gehirnhälfte) aktiv sind, die am Verstehen toter Metaphern nicht beteiligt sind. Zudem werden Metaphern, die neue Verbindungen erfordern, offenbar langsamer und intensiver verarbeitet. Kohl leitet daraus ab, dass die innovative Metapher mit einer „besonderen Erkenntnistiefe und [...] besondere[r] geistig-emotionalen Befriedigung“ einhergeht, wobei die Forschung zu solchen Verbindungen jedoch erst am Beginn steht. Vgl. Kohl: 2013, 59.

auch (unverzichtbarer, notwendiger) „psychologischer Stimulus für Kognitionen“⁷⁵⁹, und das können sie durch ihre Position *zwischen* Denken und Sprache sein.

Auf dem hier erörterten Hintergrund wird verständlich, dass sich das, was durch Metaphern an kreativer, innovativer Konstitutionsleistung möglich ist, sich nicht „auf ein unmetaphorisch-propositionales Darstellungsformat reduzieren“⁷⁶⁰ lässt. Geht es um kreative Metaphern, dann ist freilich die Frage, um was für ein Wissen es sich bei Metaphern handelt. Da es sich als Erschließung von perspektivischen, neuen Wirklichkeiten darstellt, handelt es sich nicht um ein Wissen im platonischen Sinne, nicht um ein propositionales Wissen, sondern um ein Wissen, das im Bereich von Vorstellungsvermögen und sogar Intuition verortet ist, ein Wissen, das schließlich eng mit unserem Selbst-Bewusstsein zusammenhängt, ohne jedoch explizit sprachlich benennbar oder bestimmbar zu sein.

4.4.2 Ästhetik der Metapher

Inwieweit ist es nun angemessen, von der Metapher als einem ästhetischen Phänomen zu sprechen? Zunächst einmal kann sie sinnvoll auf die in *Kapitel 2* entwickelten Aspekte von Ästhetik – Unfasslichkeit, Kontext, Imagination, Zeitlichkeit – sinnvoll bezogen werden.

Beim *Unfasslichkeitsaspekt*⁷⁶¹ war die Rede von einer ‚inneren Unermesslichkeit‘ in uns, die Raum bedarf. In jeder lebendigen, echten Metapher wird ein Raum erzeugt (Raum ist hier einmal metaphorisch-synonym gesetzt zur ‚semantischen Spannung‘), der von einem subjektiven, denkenden Geist (einer wahrnehmenden Person) gefüllt werden muss. Dieser Raum ist ästhetisch relevant, weil er, indem er potentiell das imaginativ Mögliche gestattet und über das objektiv Mögliche hinausgeht. Die Metapher also bietet, indem sie offen für komplexe Einflussfaktoren ist, eine Möglichkeit der Realisierung jenes Unfasslichen. Wie es bei Seel heißt, bietet der Bereich des Unfasslichen den Raum, den wir brauchen, um bestimmte Möglichkeiten des Erkennens (ästhetisch) zu entfalten. Die Metapher als ästhetisch anzusehen, liegt somit zu einem Teil in ihrer Beschaffenheit, (zusätzlich zu möglichen propositionalen) nichtpropositionale Erkenntnisse bewirken zu können, die über eine besondere Form der Wertigkeit verfügen, indem sie neue Denkräume öffnen, besondere (persönliche) Formen des Orientierungswissens zu ermöglichen und Kreativität gestatten. „Wenn für die Literatur“, so Kohls Hinweis,

⁷⁵⁹ Debatin: 1990, 32 (Hervorhebung M.G.).

⁷⁶⁰ Jäkel, 41.

⁷⁶¹ Vgl. *Kapitel 2.2.3.1.*

ein besonders kreativer Umgang mit jenen kognitiven Prozessen charakteristisch ist, die für die Metapher konstitutiv sind, dann ist ein ganzheitlicher Ansatz erforderlich, der dem gesamten Spektrum von Aspekten des Phänomens gerecht werden kann, da gerade individuelle Kreativität sich am wenigsten auf vorgegebene Normen festlegen lässt.⁷⁶²

In der Ästhetik richtet sich das Interesse an der Metapher u.a. auf die „Angemessenheit“⁷⁶³, die Metaphern haben können, die „besonders dann greifbar [ist], wenn Metaphern gebraucht werden, um Aspekte subjektiver Erfahrung einzufangen, die sich begrifflichem Ausdruck entziehen.“⁷⁶⁴

Der jede ästhetische Erfahrung untermauernde *Kontext*⁷⁶⁵, der auch metaphorische Bedeutung konstituiert, wurde insbesondere im Konzept der lebendigen Metapher Ricœurs deutlich. Er meint zum einen die situative Bedingtheit ästhetischer Erfahrung, die persönlichen Rezipierungsbedingungen des Subjekts. Der Kontext gestattet die Bedeutungsentfaltung der Metapher, denn eine „endgültige Konsolidierung [würde] den Tod der Metapher [bedeuten]“⁷⁶⁶, dann hätten wir also ‚tote Metaphern‘. Poetologische Metaphern also entfalten „ihre kommunikative Wirksamkeit erst in der Interaktion zwischen Autor, Werk, Rezipient und Kontext [...]“⁷⁶⁷, und in ihrer Anlage zur offenen Auslegbarkeit findet man ihren kreativen Wert. Der Kontext lässt sich ebenso nicht auf Propositionen reduzieren, sondern umfasst auch Bilder, Gefühle, Haltungen und Handlungsoptionen.⁷⁶⁸ Wie auch bei Ricœur deutlich wurde, ist die kontextuell geprägte Erfahrung eine unwiederholbare im Sinne des heraklitischen *panta-rhei*-Gedankens. Die Funktion dieses Kontextes ist, Aspekte einzubeziehen, die, weil sie subjekt-sinnhaft sind, nicht begrifflich sein können. Ein Resultat ist der Kontext, insofern er neue Sichtweisen und Zugänge schafft, womit eine Eigenschaft benannt ist, die in sprachlicher Weise auf Metaphern zutrifft. Biebuyck verweist in dem Zusammenhang der Kontextualität der Metapher auf das Verhältnis zwischen Text und Leser als ein Verhältnis der Interaktion. Auf dieses Verhältnis wurde bereits im vorangegangenen *Kapitel 3.2.1* ausführlich eingegangen. Diese ‚Interaktion‘ bezieht sich auf mehr als auf das bloße Werk (resp. die bloße Metapher), „weil sie in zwei Richtungen verläuft und demgemäß auch auf materielle und intellektuelle Rezeptionsumstände Bezug nimmt.“⁷⁶⁹

⁷⁶² Kohl: 2013, 50f.

⁷⁶³ Hills, David: „Aptness and Truth in Verbal Metaphor“, in: *Philosophical Topics* 25 (1) 1997, 117-153. Hills zitiert diese Bezeichnung aus dem Gedicht „An Ordinary Evening in New Haven“ von Wallace Steven. Zit. n. Reimer; Camp, 26; s. auch: ebd., Fußnote Nr. 10.

⁷⁶⁴ Reimer; Camp, 26.

⁷⁶⁵ Vgl. *Kapitel 2.2.3.2*.

⁷⁶⁶ Konersmann: 1991, 31; vgl. zu ‚Kontext‘ auch Fermandois, 434; vgl. Debatin: 1990, 70.

⁷⁶⁷ Kohl: 2007(a), Einleitung, 19.

⁷⁶⁸ Fermandois, 440.

⁷⁶⁹ Biebuyck: 1998, Vorwort, 10.

*Imagination*⁷⁷⁰ wurde als die Fähigkeit beschrieben, das sehen (vorstellen) zu können, was aktuell abwesend ist oder noch nicht existiert. Genau dies geschieht im Bilden von Metaphern bei der Herstellung des Ähnlichkeitsbezugs, der gewissermaßen im Sinne von Kants produktivem ‚Dichtungsvermögen‘ entsteht. Die Imagination ist somit die Fähigkeit, neue Sinnbezüge und Möglichkeiten überhaupt entwerfen zu können, da ihr Feld nicht auf den Rahmen von Begrifflichkeit und Logik festgelegt ist, sondern darüber hinaus ungewöhnliche und neuartige Kombinationen entwirft. Auch die Möglichkeit, zwischen sinnlicher Erfahrung und Bewusstsein bzw. dem Denken zu verbinden, war als eine Eigenschaft der Imagination beschrieben worden. Ästhetik und Erkenntnis fallen also im Imaginationsaspekt insoweit zusammen, als uns das vorstellende Vermögen neue Zugänge zu unserer Wirklichkeit verschafft und uns neue Aspekte an einer Sache erkennen lässt, die wir zuvor nicht gesehen haben, was sich ebenso am Verstehen von Metaphern beschreiben lässt.

*Präsenz*⁷⁷¹ als ästhetischer Aspekt ist ein weiterer Faktor, der in der Metaphernbildung eine signifikante Rolle spielt, insofern die in Metaphern entstehenden Sinnbezüge Augenblicke des Erkennens und Wendepunkte im Bedeuten markieren. Der Augenblick ist ästhetisch, weil er ein Moment der Vergegenwärtigung und höchsten zeitlichen Präsenz und der subjektiven (Vorstellungs-)Kraft bezeichnet. In diesem Zustand kann das Subjekt eine radikal-ästhetische Position einnehmen und auf die Weise in ein neues Verhältnis zu sich selbst treten, in dem seine eigensten Möglichkeiten erkennbar werden. Dabei werden „die beiden Räume – der Raum der Innerlichkeit und der Raum der Welt – [...] zum Einklang gebracht“⁷⁷². Im ästhetischen Augenblick sind wir in einzigartiger Weise aus unseren begrifflichen oder praktischen Bezügen heraus auf eine Ebene des Selbst-Bewusstseins geworfen, aus dem auch ein Zustand des Welt-Bewusstseins folgen kann. Mit Blick auf den unter 2.2.3.4 erläuterten Existenzialitäts-Sinn hängt auch die Metapher mit ästhetisch-ethischen Formen des guten Lebens zusammen, indem sie auf authentische und originale Weise Sinn stiften kann. Hierin zeigt sie, worauf auch auch Schöffel mit Bezug auf Blumenberg hinweist, eine „besondere Affinität zur Lebenswelt“⁷⁷³.

Diese auf die Metapher hin gelesenen Aspekte sind um einen weiteren Aspekt zu ergänzen, der in der Metapher zum Tragen kommt, und zwar um den Aspekt der *Grenzüberschreitung*. Eine ästhetische Erfahrung kann immer auch als eine Erfahrung *an* der Grenze oder *über* die Grenze *hinaus* verstanden werden. Bei der Metapher wird diese Grenze explizit, da sie, indem sie durch neue, ungewöhnliche Kombinationen neue Zugänge zu Aspekten

⁷⁷⁰ Vgl. Kapitel 2.2.3.3.

⁷⁷¹ Vgl. Kapitel 2.2.3.4.

⁷⁷² Bachelard, 203.

⁷⁷³ Schöffel, Einleitung, 2.

eines Gegenstands oder neue Sichtweisen herstellt, gewissermaßen durch die Grenzüberschreitung charakterisiert ist. Wenn in Metaphern neue Sinnbezüge hergestellt werden, lässt sich dies mit Blumenberg verstehen als „metaphorische[r] und [...] reale[r] Vorgang der Überschreitung der Grenze“⁷⁷⁴. Das Neue ist zunächst metaphorisch, es ist aber zugleich real, weil es tatsächlich neue Räume des Denkens und Vorstellens öffnet.

Worin aber, sei nochmals gefragt, besteht nun der Wert von Ästhetik? Es wird hierin eine entscheidende Dimension der Ästhetik erkennbar: Ästhetik, diese entscheidende Dimension wird hierin nochmals erkennbar und mit ihr lässt sich auch eine Ethik des guten Lebens verbinden, ist eine Praxis der Selbstbeschreibung. Hier fallen dann auch Kreativität und ästhetisches Orientierungswissen zusammen: Wir wertschätzen sprachliche Spielräume auf ästhetische Weise, weil sie uns gestatten, eigenständig zu sein, in einem gewissen unmoralischen Sinne ‚Kind‘ zu sein (vgl. *Kapitel 5.3.3*), spielerisch einem inneren Kern und Trieb in uns zu folgen. Wir sind als Geschöpf und als Person nie nur logisch, folgerichtig oder begriffsorientiert konstituiert (wenngleich der Wert der Explizitheit und des Sichtbaren in unserem Kulturkreis traditionell tief verwurzelt ist), wir existieren immer auch (und in weiten Teilen) außerhalb logisch-begrifflicher Bedingung, und zuweilen empfinden wir dort, wo wir Regeln nicht unterworfen sind oder Regeln außer Acht lassen können, dass wir in besonderer Weise *bei* uns selbst sind. Dies gilt auch für den Bereich von Sprache, und in der Freiheit der Metapher treffen Sprache und Ethik zusammen, so dass man die Metapher in ihrer Funktion und Wirkung gewissermaßen als *ethisch-ästhetisch*⁷⁷⁵ beschreiben kann. Sie kann daher auch als Spiegel des Subjekts verstanden werden.⁷⁷⁶ In Blumenbergs *Theorie der Unbegrifflichkeit* heißt es zur Metapher als einem ästhetischen Medium:

Die Metapher ist gerade deshalb auch ein ästhetisches Medium, weil sie sowohl in der Ursprungssphäre des Begriffs beheimatet ist als auch für die Unzulänglichkeit des Begriffs und seine Leistungsgrenzen noch fortwährend einzustehen hat. Die Metaphorologie ist zwar keine ästhetische Disziplin, sie betrachtet das Verhältnis von Begriff und Metapher aber als genetisches und funktionales, aber es gehört durchaus zu ihrer Thematik, zu beschreiben und zu erklären, wie die Metapher in den ästhetischen Kontext überhaupt eingeht oder besser: wie das Ästhetische in seiner Gesamtheit aus dem metaphorischen und mythischen Substrat hervorgeht. *In der ästhetischen Sphäre erscheinen die Funktionen der anthropologischen Entwicklung wieder, aber ohne ihre Besetzung mit der negativen Qualität von Angst und Furcht.*⁷⁷⁷

⁷⁷⁴ Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt/M. 1997, III Ästhetik und Moral des Zuschauers, 31-51, hier: 33.

⁷⁷⁵ ‚Ethisch‘ ist hier als attributiv zu ‚ästhetisch‘ zu verstehen: Das Ästhetische wird durch einen bestimmten Aspekt des Ethischen beschrieben.

⁷⁷⁶ Vgl. hierzu auch *Kapitel 3.2.1*.

⁷⁷⁷ Unb., 28 (Hervorhebung M.G.).

Ästhetik generell bewegt sich in Freiräumen und schafft Freiräume, und das tut die Metapher unter sprachlichen Voraussetzungen. Die Metapher ist also ein ästhetisches Phänomen, das „in seiner kreativen Ausprägung [...] neue Wirklichkeiten denkbar macht und zu deren Verwirklichung anregt.“^{778 779} Wir brauchen das Ästhetische, wenn wir ein adäquates und das heißt auch lebendiges, dynamisches Verhältnis zu unserer eigenen Wirklichkeit setzen wollen und wenn wir, in unserem Umgang mit Sprache und mit der aus ihr entstehenden Welt, kreativ und alert sein und bleiben wollen. Und wir brauchen offenbar Metaphern, die genau dort auftauchen, wo das begriffliche System versagt – als Verweis auf eben dieses System und als besondere Möglichkeit der Artikulation und der Evokation.

Die Orientierungsfunktion, die die Metapher anbietet, ist somit eine besondere: Sie richtet sich an das mit kreativer Energie ausgestattete Individuum, das sich orientiert, indem es seine eigenen Ideen und Vorstellungen nicht begrenzt, sondern ihnen – wenn die Umstände es gestatten oder erfordern – freien Lauf lässt. Der Selbstkontakt der Person mit sich selbst, der in der Freisetzung von Ideen entsteht, bewirkt eine eigenständige Art und Weise der Orientierung. Indem Metaphern freie Räume bereitstellen, kann durch sie Orientierung geschehen.⁷⁸⁰

4.5 Exkurs zu einer Metapher: Der Spiegel und die neuzeitliche Subjektivität

Ein Bedürfnis nach Orientierung kommt insbesondere im Zuge der europäischen Neuzeit infolge des positivistischen Bruchs mit metaphysischen Konzepten auf. Der Bruch, der einen Verlust des übergeordneten orientierungsstiftenden, den Menschen in seiner inneren Sinn-suche leitenden Moments bedeutet, lässt den Menschen in die empfundene Lage des Zurückgeworfenseins auf sich selbst erleben und die Welt, wie Konersmann mit Rückgriff auf Schlegel sagt, „in die Vielzahl ihrer Interpretationen, [...] in *unendliche Spiegelungen* auseinanderfallen“⁷⁸¹. Für das menschliche Selbstverständnis und Selbstverhältnis hat dieser Bruch gravierende Folgen, denn dieses muss nunmehr ‚selbst‘ gefunden werden, die subjektive Perspektive erzeugt und braucht die psycho-logische ‚Positionierung‘ (Positionierung hier einerseits zu verstehen als laufender Prozess der Positionsjustierung und andererseits als

⁷⁷⁸ Kohl: 2013, 60.

⁷⁷⁹ Zur Stellung der Metapher als ästhetisches Phänomen im 20. Jahrhundert vgl. Stern, Josef: „Metaphor and Philosophy of Language“, in: Kelly, Michael (ed.): *Encyclopaedia of Aesthetics*. Vol. 3. New York/Oxford 1998, 212-215, hier: 212.

⁷⁸⁰ Zum Zusammenhang von Metapher und Orientierung s. auch: Konersmann: 1991, 37.

⁷⁸¹ Ebd., Vorwort, 9.

Positions-Setzung). Eine solche ‚Positionierung‘ kann sich, da eine Person immer eine dynamische Feinkomposition aus seelischer Verfassung und psychologischen, biographischen, erfahrungsbasierten, situativen, neurologisch-physiologischen Komponenten ist, ist begrifflicher Fassbarkeit freilich entzogen, zumal sie sich wandelt und zudem sowohl kohärent erscheinen, andererseits jedoch Brüche in der Kohärenz aufweisen kann.

Da die Ich-Identität in der Neuzeit ihren Angelpunkt nicht länger im Bezug auf metaphysische, orientierungsstiftende Wahrheitskonzepte hat, dem Subjekt also der übergeordnete Zusammenhang fehlt und der Mangel eines orientierenden Punktes selbst-verunsichernd wirkt, ist das Subjekt insofern einer Gefährdung ausgesetzt, als es sich der Instabilität des ‚des-orientierten‘ In-der-Welt-Seins stellen muss. Konersmann spricht hier vom Problem der ‚Unverfügbarkeit‘, eines entglittenen Verhältnisses der Verfügbarkeit objektiver Wahrheiten. Aus dieser Unverfügbarkeit ergibt sich wiederum das sprachliche Problem der Unbeschreibbarkeit des Subjekts und dessen Situation. Es ist unverfügbar, indem es nicht mit übergeordneten Wahrheiten identifizierbar ist und sich damit zugleich der Beschreibbarkeit entzieht.⁷⁸²

Die Schwierigkeit, über Subjektivität zu sprechen oder sie zu beschreiben, sieht Konersmann so zunächst zwar in einer „sachlich begründete[n] Weigerung, Subjektivität zu positivieren“⁷⁸³, also „existenzgefährdende Festschreibungen durch den Begriff zu meiden“⁷⁸⁴. Mehr noch macht jedoch ein Ausdruck Moritz, den Konersmann zur Darstellung der Schwierigkeiten von Subjektivitätsbeschreibungen gebraucht, das Problem der Beschreibbarkeit von Subjektivität deutlich, indem er vom „Blick der Seele in sich selber“⁷⁸⁵ spricht. Das mit diesem Ausdruck benannte Selbstverhältnis ist ein Moment, in dem das Subjekt sich selbst zum Gegenstand wird und sich zu sich selbst in Beziehung setzt. Das sich-selbst-bewusste Subjekt ist also eine „paradoxe[] Einheit“⁷⁸⁶, indem es sich von sich selbst abhebt und sich dabei selbst begegnet. Auch hiermit wird deutlich, warum Subjektivität begrifflich nicht beschreibbar ist, sondern sie einer sprachlichen Form bedarf, die ihr angemessen ist.

Subjektivitätsbeschreibungen, die dem Unsagbarkeitsaspekt zu entsprechen versuchen, finden sich in der Literatur und verstärkt im Laufe des 18. Jahrhunderts in

⁷⁸² Vgl. Konersmann, Ralf: *Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität*. Würzburg 1988, 35f.

⁷⁸³ Konersmann: 1988, 19.

⁷⁸⁴ Ebd.

⁷⁸⁵ Moritz, K. Philipp: *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*. München 1971, 6; vgl. Konersmann: 1988, 19. Diese Textstelle am Beginn des Romans steht in folgendem Kontext: Anliegen des Romans ist es, „die innere Geschichte des Menschen [zu] schildern [...]: denn es soll die vorstellende Kraft nicht verteilen, sondern sie zusammendrängen, und den Blick der Seele in sich selber schärfen“, um „die Aufmerksamkeit des Menschen mehr auf den Menschen selbst zu heften, und ihm sein individuelles Dasein wichtiger zu machen.“ Ebd.

⁷⁸⁶ Konersmann: 1988, 19.

verschiedenen Genres wie Autobiographie, Bildungsroman, Brief und Essay. Darüber hinaus bleibt jedoch die Metapher als per se uneigentliche Redeform das im Hinblick auf ihre erkenntnistheoretische Funktion interessanteste und kreativste Mittel zur Darstellung des begrifflich Unverfügbaren. Im neuzeitlichen Kontext ist es eine bestimmte Metapher, die in Beschreibungen der Subjekt-Situation bzw. des Welt-Subjekt-Verhältnisses häufig auftaucht, und zwar die Metapher des Spiegels. Der Spiegel wird zur Metapher der (gefährdeten, bedrohten) Subjektivität.⁷⁸⁷

Die beiden Haupteffekte des Spiegels sind Selbsterkenntnis und Weltorientierung. Was die Spiegelmetapher darstellt, ist die Perspektiv- und damit die Sinnverschiebung, die in der Neuzeit einsetzt, indem sie als Sinnbild für den Wechsel der Blickrichtung von Außen nach Innen (auf sich selbst) verstanden werden kann und damit ein neues Entsprechungsverhältnis abbildet. Ein Entsprechungs- oder Ähnlichkeitsverhältnis (*adaequatio*) hatte es zuvor in dem Gedanken gegeben, dass der Mensch das Abbild Gottes sei. In der Neuzeit ändert sich jedoch die Ausrichtung, und der neuzeitliche Mensch sucht nicht mehr nach dem, *dem er* ähnelt und von dem er ein Abbild ist, sondern nach dem, *was ihm* ähnelt oder entspricht, er sieht und erkennt die Welt nun im Spiegel (Widerschein) seiner Subjektivität (in diesem Sinne verstanden zeigt der Spiegel bzw. die Subjektivität freilich zugleich seine filternde Wirkung), und die Welt wird damit gewissermaßen ein Abbild des Menschen. Der ‚Spiegel‘, der dieses Abbild des Widerscheins erzeugt, ist der subjektive Blick selbst. – Dieses Bild beschreibt den Moment des Selbstbezugs, der mit der Neuzeit aufkommt. Die Welt zu erkennen meint nicht mehr (nur) die Erkenntnis objektiver oder metaphysischer Wahrheiten, sondern meint nun auch, sich selbst in der eigenen Verfasstheit zu erkennen, innerhalb des für einen selbst erkennbaren, wahrnehmbaren Kontextes. Die Forderung an den Menschen der Neuzeit ist daher, sich sich selber ansichtig zu werden. Die Welt zu erkennen, bedeutet nunmehr, sich selbst zu erkennen, und in der Erkenntnis von sich selbst erhält man Zugang zur Welt.⁷⁸⁸

⁷⁸⁷ Vgl. Konersmann: 1991, 32f.. Konersmann weist an späterer Stelle auf den Entstehungs- und Tradierungskontext der Spiegelmetapher hin, den er in frühchristlicher Zeit verortet. Erwähnenswert ist hierbei ein Vers aus dem Korintherbrief des Apostels Paulus: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich durch und durch erkennen, wie auch ich durch und durch erkannt worden bin.“ 1. Kor. 13, 12, in: *Die Bibel. Die Einheitsübersetzung der heiligen Schrift. Altes und Neues Testament.* Vollst. durchges. und überarbit. Ausgabe Stuttgart 2016, 1267. Die Spiegelmetapher bildet folgendes Verhältnis ab: Schöpfung zu Gott = Spiegel zu Gespiegeltem. Die Schöpfung spiegelt also (Schöpfer-)Gott. Konersmann, ebd., 78; vgl. auch: Ludwig, Cornelius: „Spiegel“, in: Burdorf, Dieter, Fasbender, Christof, Moeninghoff, Burkhard (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur.* Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. 3., völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart/Weimar 2007, 721.

⁷⁸⁸ Vgl. Konersmann: 1991, 33f.

Der Spiegel ermöglicht damit zugleich eine „Selbstthematisierung“⁷⁸⁹ durch seine Eigenschaft, selbst bewegungslos zu sein und damit eine Fläche zu bieten, auf der es möglich ist, „Bewegungen minutiös abzubilden, indem er die Welt diessseits und jenseits der Spiegelfläche in synchroner Dynamik zeigt.“⁷⁹⁰ Diese Eigenschaft des Spiegels, die Konersmann beschreibt, wird plausibel, wenn man sich erneut die Zweischrittigkeit des Subjektivitätsgedankens deutlich macht: Das selbst-bewusste Subjekt teilt sich auf in einen beobachtenden und einen beobachteten Teil. Am konkreten Subjekt sind diese Teile freilich nicht glatt zu trennen; der Gedanke kann jedoch zum Verständnis des Spiegel-Gedankens dienen. Zwischen dem Subjekt und der Welt liegt der Blick des Subjekts, der die Welt auf eine bestimmte (durch Vorerfahrung, Situation etc. gefilterte) Weise aufnimmt. Was die Welt ist und wie das Subjekt sie sieht, kann vom Subjekt nicht unterschieden werden, und in dem Sinne ist der Spiegel (die Subjektivität) auch bewegungslos und undurchlässig: Die Bewegungen erscheinen minutiös abgebildet und sind in dem Sinne präzise, jedoch kann es sich bei ihnen immer nur um ein Abbild (unserer Seele) handeln.

Über den Spiegel als Metapher hat sich auch Danto Gedanken gemacht und weist auf die Perspektive auf uns selber durch das Spiegelbild hin, die uns ohne den Spiegel unzugänglich wäre. In diesem Sinne hat unser Spiegelbild erkenntnisrelevante Funktion für uns, denn ein Spiegel nimmt Einfluss auf das Selbst-Bewusstsein des Subjekts, das „über die Identifikation mit dem Bild sich selbst erkennt.“^{791 792} Wenn sich das Subjekt also zuvor über die Identifikation mit etwas orientiert hat, das größer ist als es selbst (und als es selbst tatsächlich

⁷⁸⁹ Ebd., 34.

⁷⁹⁰ Ebd., 33f.

⁷⁹¹ Danto: 1993, 187. Dantos Spiegelmetapher ist etwas anders situiert als die Metapher in der Lesart Konersmanns, denn er bezeichnet Literatur selbst als eine Art von Spiegel, unter anderem wegen der Unmittelbarkeit der uns erreichenden Eindrücke, die wir beim Lesen empfinden und die einen Boden für die Auseinandersetzung mit uns selbst liefern.

⁷⁹² Diesen Gedanken kennen wir aus dem alltäglichen Leben, dass wir uns nur im Spiegel (im Sinne von Reaktion und Kommunikation) unserer Umgebung erkennen und einschätzen können. Vgl. Kuhn, Kristina: „Spiegel“, in: Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt 2007, 375-388. Kuhn liefert hier eine ausführliche Beschreibung der Spiegelmetaphorik.

Zum Aspekt des Spiegels als Kommunikationsmittel oder auch als Korrektiv sei, im Sinne eines Aktualitätsbezugs, auf ein Thema (ein Problem) der heutigen Zeit verwiesen. Meckel weist in Ihrem Buch „Next – Erinnerung an eine Zukunft ohne uns“ darauf hin, dass wir im Zeitalter des Internets beim Gebrauch des Internets einer Art Spiegel ausgesetzt sind, der uns eine in einem spezifischen Sinne falsche Wirklichkeit spiegelt, ohne dass wir dies jedoch durchschauen können. Durch Cookies, Daten, die wir im Netz hinterlassen und die mithilfe von Algorithmen ausgewertet werden, werden wir berechenbar: Nachrichten, die uns im Internet ‚begegnen‘, erreichen uns oft nicht zufällig, sondern kalkuliert und genau auf uns abgestimmt. Somit erhält jede Person ihren eigenen ‚Zuschnitt‘ von Informationen. In diesem virtuellen Raum haben wir also den Eindruck, dass wir in Kontakt mit der ‚objektiven‘ Welt (des Internets) sind, statt dessen ist jedoch der Fall, dass wir beständig einen Spiegel von uns selbst vorgehalten bekommen. Hiermit finden wir uns, wie Meckel beobachtet, unbeabsichtigt in einer zeitgenössischen Variante des Mythos des Narziss wieder. Vgl. Meckel, Miriam: „Weltkurzsichtigkeit. Wie der Zufall aus unserem digitalen Leben verschwindet“, in: *Der Spiegel*, Heft 38/2011, 120f.

erkennen kann), so ist es sich nun selbst als Gegenstand und Orientierungsmaßstab gegeben.

Der Spiegel stiftet dabei

ein Modell, das dem Bedürfnis nach Weltorientierung hilfreich entgegenkommt, indem es die Möglichkeit der *adaequatio*, der Entsprechung von Ich und Welt, glaubhaft macht. *Zugleich* genügt es dem Bedürfnis nach Selbstthematization, indem es dem Bewußtsein gestattet, ein konformes Bild seiner selbst und damit Selbsterkenntnis zu gewinnen.⁷⁹³

Was also der Spiegel zeigt, ist zum einen weniger, als man von Erkenntnis im philosophischen Sinne erwartet, zum anderen geht es aber über solche Erwartungen hinaus.⁷⁹⁴ In diesem Punkt ähnelt der Spiegelgedanke der Metaphernkonzeption von Blumenberg, so dass die Spiegelmetapher unter anderem die Relation zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Welt beschreibt:

Bezüglich des Erkenntnisproblems leistet die Spiegelmetapher also ungleich weniger als gefordert, indem sie die mit dem begrifflichen Aufwand verbundenen Erwartungen enttäuscht; zugleich leistet sie aber deutlich mehr, weil sie thematische Bezüge herstellt, die die Tragweite nach dem Grund der Geltung der Erkenntnis weit übertreffen. Wenn in der Darstellung auch von Erkenntnisrelationen hartnäckig der Spiegel auftaucht, so liegt das daran, daß der Spiegel dem Subjekt, dem er als dem Bespiegelten seinen Platz zuweist, eine konsolidierte Position zusichert und es zuverlässig ins Spiel bringt.⁷⁹⁵

In Nietzsches *Morgenröthe* findet sich ein erkenntnistheoretisch relevanter Kommentar zum Spiegel, auf den auch Konersmann hinweist: „Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdeckten wir endlich Nichts, als die Dinge auf ihm. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf Nichts, als auf den Spiegel. – Diess ist die allgemeinste Geschichte der Erkenntnis“⁷⁹⁶ Vermeintliche Erkenntnis der Welt wird, wie man es von Nietzsche kennt, entlarvt als Spiegelung der eigenen subjektiven Perspektive. Nietzsche sagt nicht, dass es keine objektive Wahrheit gibt, doch er sagt, dass wir keinen Zugang zu ihr haben, und somit steht hier Welterkenntnis unter der Prämisse von Selbsterkenntnis.⁷⁹⁷ Der Spiegel zeigt sich also, so Konersmann, „als die sinnfällig gewordene Metapher des Subjekts.“⁷⁹⁸

Mit enthalten ist die Möglichkeit, dass ein Spiegel fällt und zersplittert, und ein zersplitterter Spiegel lässt kein zusammenhängendes Bild mehr entstehen, sondern das Gespiegelte zerfällt in tausende Blickwinkel, Ausschnitte und unzusammenhängende Perspektiven – eine furchterregende Vorstellung. Aufschlussreich an der Spiegelmetapher ist zudem die

⁷⁹³ Konersmann: 1991, 34.

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ Ebd., 34f.

⁷⁹⁶ Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe* (M) IV, 243, Kritische Studienausgabe (KSA) 3, 202f.

⁷⁹⁷ Vgl. Konersmann: 1988, 30.

⁷⁹⁸ Konersmann: 1991, 18f.

räumlich-zeitliche Entsprechung des Objektes mit dem gespiegelten Bild: Was gespiegelt wird, lässt sich niemals festhalten, es existiert *ausschließlich* im Moment und ist im nächsten für immer verloren. So verweist die Spiegelmetapher auch in dieser Hinsicht auf die psychologische Situation des Subjekts der Neuzeit, das nach Orientierung sucht.⁷⁹⁹ Konersmann weist zudem auf den problematischen Status des Subjektivitätsthemas in der Philosophie hin, der in der Spannung zwischen Theorie und einem, so kann man sagen, ‚Ethos des Subjekts‘ besteht: Eine Philosophie des Subjektiven kann im Grunde genommen nicht anders, als Personen (oder den Menschen in den ihm zur Verfügung stehenden Selbsterkenntnismöglichkeiten) zu immer neuen ‚Selbstbespiegelungen‘ zu ermutigen und auf diese Weise zu erkennen, „was sein Sein in sich und für sich in Anlagen, Fähigkeiten, im Empfinden, Wollen, Denken, in Sehnsucht, Liebe, Leiden, Glauben ausmacht.“⁸⁰⁰ „Die Wahrheit der Metapher [auch der des Subjekts]“, so nochmals der Bezug auf Blumenberg, bleibt damit „eine *vérité à faire*.“⁸⁰¹ Das Subjekt, das sich selbst ansichtig wird, muss sich zu sich selbst und zur Welt in ein Verhältnis setzen. Metaphern enthalten dabei die Möglichkeit, eine orientierende oder eine stimulierende Funktion einzunehmen.

⁷⁹⁹ Kuhn, K., 375; Konersmann: 1988, 33f. sowie Ders.: 1991, 38f.

⁸⁰⁰ Ritter, Joachim: „Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität“, in: Ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt/M. 1974, 11-35, hier 11; zit. n. Konersmann: 1991, 19.

⁸⁰¹ Prdgm., 29.

„Alles, was ich bisher
geschrieben habe, ist Vordergrund;
für mich selber geht es erst
immer mit den Gedankenstrichen los.“⁸⁰²

5 Die Dimension des Nichtbegrifflichen und die Bedeutung der Metapher im Denken Friedrich Nietzsches

„Meine allgemeine Aufgabe: zu zeigen, wie Leben Philosophie und Kunst ein tieferes und verwandtschaftliches Verhältniss zu einander haben können [...]“⁸⁰³, schreibt Nietzsche im Nachlass von 1875. Diese Notiz, die auch den allgemeinsten äußeren Rahmen benennt, in dem sich die Erörterung in den vorangegangenen vier Kapiteln bewegt hat und der auch den Kontext für die folgende Ausarbeitung zu Nietzsches Denken vorgibt, verdeutlicht so etwas wie ein philosophisches Projekt Nietzsches, für den Grundgedanken einer Kultur (Lebensform) einzustehen, in der sowohl Wissenschaft als auch Kunst ihre Stellung haben, und zwar nicht als nebeneinanderher bestehende und voneinander unabhängige Disziplinen, sondern als zwei Modi eines Organismus, die in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen. „Deshalb muss eine höhere Cultur“, so schreibt Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches*, „dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: neben einander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschliessbar, es ist diess eine Forderung der Gesundheit. Im einen Bereich liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator [...]“⁸⁰⁴ Dieses Verhältnis von Wissenschaft und Kunst, dessen Wichtigkeit Nietzsche schon in frühen Jahren gesehen hatte, steht nicht zuletzt im Kontext seiner Auseinandersetzung mit den Folgen des Nihilismus und des Todes Gottes als Ereignisse, der einen bzw. *den* neuralgischen Punkt von Nietzsches Denken markiert. Als Zäsur im menschlichen Sinnhorizont bringt der Tod Gottes einen Impuls zur Richtungsänderung auf verschiedenen Ebenen hervor, der sich in einer Rückwendung auf das Subjekt bündeln lässt. Im Rahmen dieser Ausrichtung wird in den

⁸⁰² Nietzsche an Elisabeth Nietzsche, 20. Mai 1885 (602), Kritische Studienausgabe Sämtliche Briefe (KSB) 7, Januar 1885 – Dezember 1886, 53.

⁸⁰³ Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente* (N) Sommer 1875, 6[17], KSA 8, 104.

⁸⁰⁴ Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches* (MA) I 5, 251, KSA 2, 209.

folgenden Ausführungen eine Linie bei Nietzsche herausgearbeitet werden, die naturgegebenen Weise ‚hintergründig‘ und zugleich auf spezielle Weise richtungsweisend ist und die einen zentralen Aspekt im Denken Nietzsches ausmacht: Das Nichtbegriffliche im Welt- und Selbstverhältnis und in Hinblick auf Sinnorientierung.

Stegmaier hat treffend beschrieben, dass man bei der Auseinandersetzung mit dem Nietzsche-Werk einerseits die sprachliche Gestaltung der Texte erfassen, andererseits die „gedanklichen Kontexte von Nietzsches ganzem Werk“⁸⁰⁵ im Blick behalten muss, ohne dass man diese bereits in ein System fasst oder ein abschließendes Ergebnis erwartet (was bereits Ausdruck eines philosophischen Phlegmas oder eines Zwangs zur Systematisierung wäre⁸⁰⁶).⁸⁰⁷ Es gilt, einerseits das Detail zu erfassen, andererseits um die komplexe Struktur zu wissen, die diesem Detail seinen Platz zuweist. Dabei darf man, so Stegmaier, „gerade dem Irritierenden, Rätselhaften und Verschwiegenen [...] nicht ausweichen. Es könnte stets das Aufschlussreichste sein.“⁸⁰⁸ Schon diese Erklärung Stegmaiers, das Verschwiegene und Rätselhafte zum Aufschlussreichen zu erklären, irritiert und weist zugleich auf einen zentralen Zug bei Nietzsche hin: Nietzsche philosophiert, denkt, schreibt und analysiert vielschichtig, was wohl auf die Verbindung von parallel zueinander verlaufenden Fähigkeiten zurückzuführen ist, die sich bei Nietzsche findet: *Als Philosoph* war er sowohl risikobereit als auch hochsensibel, philologisch fundiert und sprachlich vielfältig begabt und in der Weise undogmatisch, dass er die Gefahr einer „Intellektualisierung der Sprache“⁸⁰⁹ auch in der Philosophie sah, und er verfügte über einen klaren psychologischen Instinkt, der ihn zu differenzier- ten Analysen und ‚Demaskierungen‘ befähigte, – mit Gadamer gesprochen ist er nicht nur ein Denker, sondern, auch ein „genialer Psychologe, der die Oberfläche durchdringt und dahinter Verborgenes, Geheimes, Verstelltes, Ungesagtes gewahrt. Er lehrt, das Vordergründige, die Oberfläche als Maske zu deuten.“⁸¹⁰ Eine Interpretation des Denkens und der Philosophie Nietzsches muss aushalten, methodische Aprioris aufzugeben⁸¹¹ und „viele schlicht erraten“⁸¹². Hieraus lässt sich die Plausibilität, vielmehr noch die Notwendigkeit der

⁸⁰⁵ Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*. Berlin/Boston 2012, 76.

⁸⁰⁶ Vgl. Stegmaiers Bemerkung, dass „schon die Suche nach Gewissheit der Interpretation [...] eine Weise sein [könnte], es sich mit Nietzsches Texten bequem zu machen“. Ebd., 70.

⁸⁰⁷ Diese Schwierigkeit ist wiederholt beschrieben worden, z.B. von Gerhardt: „Man hat [...] *sehr genau* und doch wieder *großzügig* zu sein; man soll bestimmt sein, ohne sich festzulegen – wahrhaftig eine Kunst, die mit wissenschaftlichen Mitteln allein nicht zu bewältigen ist.“ Gerhardt, Volker: „Die Perspektive des Perspektivismus“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 18. Berlin/New York 1989, 260-281, hier: 261. Auch Nehamas benennt die Schwierigkeit der kohärenten Beschreibung von Nietzsches Philosophie, die ein indirektes Herangehen oft erforderlich macht. Nehamas, Alexander: *Nietzsche. Leben als Literatur*. Göttingen 1991, 37 sowie 69.

⁸⁰⁸ Stegmaier: 2012, 77.

⁸⁰⁹ Ebd., 274.

⁸¹⁰ Gadamer, Hans-Georg: „Das Drama Zarathustras“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 15. Berlin/New York 1986, 3

⁸¹¹ Vgl. Stegmaier: 2012, 68.

⁸¹² Ebd.

Akzentuierung der oben genannten hintergründigen Linie im Denken Nietzsches ableiten, das an vielen Stellen eben nicht auf propositionalen Aussagen oder Argumenten aufbaut, sondern bewusst das eigentlich hintergründige Nichtbegriffliche zur elementaren Dimension erklärt. Nichtpropositionales Wissen ist (vgl. *Kapitel 1*) ein ‚Wissen-wie‘ (im Gegensatz zu einem propositionalen ‚Wissen-was‘), und auch bei der existentiellen Dimension, die Nietzsche thematisiert, geht es schließlich um ein ‚Wie‘, um einen Modus.

Nietzsches mehrdeutige philosophische Botschaft besagt also zum einen, dass Denken in Begriffen vor sich geht und zum anderen, dass Denken nicht in Begriffen vor sich geht, und genau dieses Spannungsverhältnis macht eine wesentliche Aussage seiner Philosophie aus, in der schließlich eine Neubewertung des Verhältnisses von „Denken und Empfinden“⁸¹³ stattfindet. „Nietzsches Denken könnte“, wie hier wiederum eine Äußerung Stegmaiers angeführt sei, „jenseits konstruierter Systeme und konstruierter Widersprüche auf eine Weise stimmig sein, die nicht den traditionellen Kriterien entspricht und erst noch zu erschließen ist.“⁸¹⁴ Nietzsches Denken ist komplex, und entsprechend muss man ihm auf komplexe Weise begegnen. Im Anschluss an eine Nachzeichnung von Nietzsches philosophischen Grundgedanken in *Kapitel 5.1* bis *Kapitel 5.3* mit dem Ziel einer Skizzierung der Verbindungslinien im Horizont von Nietzsches philosophischen Grundthemen, auf dessen Hintergrund sich Nietzsches metaphernsprachlicher Zug entfaltet, soll in *Kapitel 5.4* die Rolle dieses Nichtbegrifflichkeitsfaktors in seinem Denken herausgearbeitet und dessen philosophischer Wert reflektiert werden. Im Anschluss an *Kapitel 5.5*, das die Leserrolle bei Nietzsche diskutiert, wird mit *Kapitel 5.6* ein Modell zum Verständnis der Struktur von Nietzsches metaphorischem Philosophieren und dessen epistemischer Botschaft einer auf spezielle Weise nicht-mittelbaren Lehre vorgestellt. Der in Teilen literarisch-argumentative Stil dieses Kapitels ist intendiert und entspricht der nichtpropositionalistischen Auffassung komplementärer Stilformen. Der mit *Kapitel 5.7* abschließende Teil zur ‚Person‘ wird die vorherigen Ausführungen unter dem Gesichtspunkt ethisch-ästhetischer Wertigkeit reflektieren.

⁸¹³ Gisbertz, Anna-Katharina: „Wiederkehr der Stimmung?“ in: Dies. (Hg.): *Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie*. München 2011, 7.

⁸¹⁴ Stegmaier: 2012, 71.

„[...] in Anbetracht, dass die
Vielfalt innerer Zustände
bei mir ausserordentlich ist,
gibt es bei mir viele
Möglichkeiten des Stils –“⁸¹⁵

5.1 Nietzsches Stil

Der Stil Nietzsches als solcher ist eine Aussage⁸¹⁶ und das Denken, das sich durch diesen Stil artikuliert und das eines ist, das bekanntermaßen (und als Bekenntnis) zwischen Dichtung und Philosophie steht, ist einer der Gründe für Nietzsches kontroverse Stellung in der akademischen Philosophie.⁸¹⁷ Nietzsches Schriften, die im Vergleich mit denen anderer Philosophen auf den ersten Blick den Eindruck einer leichten Zugänglichkeit und Lesbarkeit erwecken, stellen den Leser bekanntermaßen vor hermeneutische Schwierigkeiten. Unter anderem Jaspers hat als Grundzug bei der Beschäftigung mit Nietzsches Denken benannt, dass man sich bei keinem Gedanken ausruhen darf, solange man „nicht *auch* den Widerspruch gefunden hat, [um] dann vielleicht, diese Widersprüche in ihrer Notwendigkeit zu erfah-“⁸¹⁸ Nietzsche arbeitet zudem mit vielfältigen Kontextualisierungsweisen, die jeweils erfordern, „mehr“ zu sehen, als im Wort ausgedrückt ist.^{819 820} Diese spezielle Weise eines ‚Stils‘

⁸¹⁵ Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo* (EH), Warum ich so gute Bücher schreibe 4, KSA 6, 304.

⁸¹⁶ Vgl. Nehamas, 33ff.

Vgl. auch den Beginn der bekannten Passage aus *Jenseits von Gut und Böse*: „Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers [...].“ Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse* (JGB) I, 6, KSA 5, 19f.

⁸¹⁷ Bei Nietzsche selbst findet sich der Gegensatz in frappierender Schärfe bekundet, was als solches interpretationsbedürftig ist: „Übrigens bin ich Dichter bis zu jener Grenze dieses Begriffs geblieben, ob ich mich schon tüchtig mit dem Gegentheil aller Dichterei tyrannisirt habe.“ Nietzsche an Erwin Rohde in Tübingen, Nizza, 22. Februar 1884 (490), KSB 6, 479.

⁸¹⁸ Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 4. Aufl. Berlin/New York 1981, 17.

⁸¹⁹ Stegmaier: 2012, 12. Vgl. auch Simonis, die Nietzsches Stilkonzept als „äußerst flexible Variante“ beschreibt, „deren sinnvolle, angemessene Einstellung sich nur in genauer Abstimmung auf den jeweiligen Kontext ermitteln läßt.“ Simonis, Linda: „Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 31. Berlin/New York 2002, 57-74, hier: 63.

⁸²⁰ Dies betrifft nicht nur die Metapher, sondern z.B. auch den Aphorismus, auf den sich unter anderem Kaufmann in seiner Analyse von Nietzsches Stil bezieht (Vgl. Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Darmstadt 1982, 84-111): U.a. Kaufmann bezeichnet diesen als „*monadologisch*“ (88): Jeder Aphorismus bildet eine Art Mikrokosmos, indem er verschiedene Themenbereiche, z.B. Ethik, Ästhetik und Psychologie, zugleich aufwirft. Kaufmann stellt dabei v.a. Nietzsches philosophische Gründe für die Wahl nicht-systematischen Schreibens heraus, deren Hauptpunkt in einer Weigerung zur Dogmatisierung liegt, die gestattet, die Voraussetzung zu einmal getroffenen Annahmen in Frage stellen zu können. Vgl. hierzu auch Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln 1980, 52ff.

Auch Stegmaier äußert sich zum Aphorismus bei Nietzsche: Dieser „lehrt nichts, er gibt nur zu denken“ (Stegmaier, Werner: „Philosophie als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates, Platon, Nietzsche und Derrida“, in: Simon, Josef (Hg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt/M. 1995, 213-238, hier: 230), denn er ist „so perspektivenreich, daß er nach allen Seiten Durchblicke auf andere Aphorismen eröffnet und zur Vernetzung mit ihnen auffordert; [...]. Der Aphorismus [...] greift festgewordene Bestimmungen an, ohne neue festzulegen; [...]. Er ist [...] experimentierend, lädt zu Abenteuern des

lässt sich daher nicht adäquat beurteilen, wenn man auf gängige Kriterien von Systematik, Begrifflichkeit und argumentative Schlüssigkeit fixiert ist, denn was Nietzsche zuweilen als Schwäche ausgelegt wird, ist intendiert, Merkmal und Indiz seiner philosophischen Haltung und Vehikel für Formen von Erkenntnis, die jenseits von Begriffen anzusiedeln sind. „Der (wahre) Bedeutungsgehalt des Gesagten“, so Simonis über Nietzsches Stil, „gilt hier als das verborgene Zentrum.“⁸²¹

Einleitend zum Nietzsche-Artikel in der *Encyclopedia of Aesthetics* findet sich eine Bemerkung, die als Ansatz zu einer Charakterisierung von Nietzsches Stil angeführt sei: Man kann mit gutem Grund zweifeln, so heißt es, dass es (nur) einen einzigen Friedrich Nietzsche gibt. Es gibt vielmehr „Nietzsches“⁸²², im Plural und mit der Implikation, dass es sich um mehr als zwei handelt.⁸²³ Diese Aussage über die mehr-als-ein Nietzsches sei als Anstoß zu unterschiedlichen Deutungszugängen von Nietzsches Stil aufgegriffen:

Stil als Reflektor einer Verfassung: „Gut ist jeder Stil“, so schreibt Nietzsche in *Ecce homo*, „der einen inneren Zustand wirklich mittheilt“⁸²⁴. Ein ‚Zustand‘ kann sowohl eine kurze, episodische Befindlichkeit, eine Stimmung oder ein gegenwärtiges Gefühl bezeichnen, als auch eine Wesensart oder charakterliche Verfassung. Versteht man das oben angeführte Zitat in Bezug auf das komplexe System von Nietzsches Denken, so kann obiger Satz übersetzt werden in: ‚Gut ist jeder Stil, der eine Philosophie wirklich mitteilt.‘ Ein guter Stil ist bei Nietzsche ein Stil, der mitteilt, was für ein Mensch schreibt und der aufweist, „daß man an seine Gedanken glaubt, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet“⁸²⁵. Was zunächst wie ein Widerspruch aussieht (die Empfindung von Gedanken), weist schon auf Nietzsches Forderung nach einer philosophischen Haltung hin, die auf ein geistig-leibliches Zusammenspiel ausgerichtet ist. Dieses Zusammenspiel ist stilistisch von einer begriffsbestimmten Sprache nicht repräsentierbar, sondern bedarf eines weiteren sprachlichen Repertoires, das durch indirekte, andeutende sprachliche Zeichen komplexere sprachliche Gewebe erzeugen kann.

Denkens ein, die nirgendwo abgesichert sind [...].“ (Ebd., 231) Stegmaier spricht so von einer „Philosophie der Interpretation und des Zeichens“ (ebd.), die sich schließlich zu „Philosophien der Individualität“ (ebd., 215) entfaltet. Vgl. auch Stegmaier, Werner: „Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 39. Berlin/New York 2010, 145-179, hier: 149f.

⁸²¹ Simonis, 65.

⁸²² “It is doubtful that there is a single Friedrich Nietzsche [...]. There are only ‘Nietzsches’.” Magnus, Bernd: “Nietzsche, Friedrich Wilhelm”, in: Kelly, Michael (ed.): *Encyclopaedia of Aesthetics*. Vol. 3. New York 1998, 353-359, hier: 353.

⁸²³ Vgl. auch Langer, Daniela: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*. München 2005, 31. Langer liefert eine äußerst lesenswerte Ausarbeitung von Schreibpraxis und Subjektbegriff mit Bezug auf Nietzsches *Ecce homo*, auf die im Folgenden öfters verwiesen wird.

⁸²⁴ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 4, KSA 6, 304.

⁸²⁵ N Juli – August 1882, 1[109], KSA 10, 39; vgl. N Juli – August 1881, 1[45], KSA 10, 23.

Hierzu dienen u.a. Grapheme⁸²⁶, die Nietzsche häufig gebraucht und die das Geschriebene als solches nicht nur anreichern, sondern zudem die Begrenztheit des Wortes vermitteln und die auf diese Weise auf den Leser eine subtile sensibilisierende Wirkung haben: „Der Reichtum an Leben verräth sich durch Reichtum an Gebärden. Man muß Alles, Länge und Kürze der Sätze, die Interpunktion, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente – als Gebärden empfinden lernen.“⁸²⁷ Hinzu kommen die indirekten Redeformen, die in ihrer Eigenschaft, semantische Leerstellen zu erzeugen, zum einen Hinweise auf Nietzsches eigenen, nicht anders vermittelbaren Zustandsreichtum bilden und zum anderen den Leser zum zwischenzeiligen Lesen auffordern.⁸²⁸

Stil des perspektivischen Erkennens: Dieser Aspekt weist auf jenen prägnanten Zug in Nietzsches philosophischem Denken hin, perspektivenvariable Stellungswechsel vorzunehmen. Diese Vielperspektivität ist Teil von Nietzsches Verständnis von philosophischer Redlichkeit. Zum einen sind Wechsel, Gegensätze und Widersprüche bei Nietzsche nicht nur gestattet, sondern geboten, da der durch sie erzeugte Spannungsraum eine adäquatere Ansicht der Welt liefert, als Begriffe oder Argumente es können. Anstelle einer Festlegung auf Konzepte des Seins wird bei Nietzsche der Wandel bzw. der Gegensatz zum „Konstitutivum der Welt“⁸²⁹. Zum anderen bezeugt diese Haltung das Gegenteil einer von Nietzsche kritisierten intellektuellen Steifheit, nämlich eine Flexibilität *zum* Denken von Gegensätzen.⁸³⁰ Diese Eigenschaft bildet bei Nietzsche eine Bedingung seines Denkens, denn sie ist antidogmatisch⁸³¹, d.h. sie zeugt von Flexibilität im Deuten der Welt, und Flexibilität bedeutet (diese Bedeutung sei dem Begriff hier zugewiesen) Freisein von Angst, die Bewegung hemmt und ausschließt.⁸³² Philosophie besteht für Nietzsche nicht in der Festlegung auf und

⁸²⁶ Vgl. Stegmaier: 2012, 291ff. sowie Langer, 70f.

⁸²⁷ N Juli – August 1882, 1[109], KSA 10, 38.

⁸²⁸ Vgl. Langer, 75.

⁸²⁹ Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsches. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, 7.

⁸³⁰ In ihrer tieferen Dimension ist diese Flexibilität bei Nietzsche nicht nur Ausdruck denkerischer Virtuosität, sondern sie weist auch auf eine Art Überlebensstrategie hin: „Ich würde an jedem einzelnen meiner Affekte zu Grunde gegangen sein. Ich habe immer einen gegen den anderen gesetzt.“ (N November 1882 – Februar 1883, 4[11], KSA 10, 112) Die Spannbreite, die auf diese Weise entsteht, ist dementsprechend nicht nur Ausdruck einer spielerischen Experimentierfreude, sondern sie enthält auch ein Moment der Schwere, wie beispielsweise in einer späteren Textstelle in *Ecce Homo* deutlich wird: „[...] – ich habe immer nur an der ‚Vielsamkeit‘ gelitten ... [...]“. (EH, Warum ich so klug bin 10, KSA 6, 297) Was man Nietzsche jedoch als eine aus einer psychologischen Bedürftigkeit geborene philosophische Schwäche auslegen könnte, wird von ihm vielmehr als Stärke der Redlichkeit, solche Gegensätze tatsächlich auszuhalten und auszutragen, einer Auffassung von Philosophie entgegengesetzt, die den Gegensatz leugnet und auch die ‚Psychologie‘, die für Nietzsche hinter jeder Philosophie verborgen ist. Ein Philosoph, der diesen Faktor nicht einschließt, ist für Nietzsche „„höherer Schwindler“, „Idealist““. EH, Warum ich ein Schicksal bin 6, KSA 6, 371.

⁸³¹ Nehamas, 51.

⁸³² Ein Anti-Dogmatismus als ein Aspekt einer philosophischen Grundhaltung ist psychologisch interessant, weswegen hier auf einen Begriff aus der Psychologie hingewiesen sei: den Begriff der ‚Ambiguitätstoleranz‘. Die Psychoanalytikerin Else Frenkel-Brunswik beschrieb diese als die Fähigkeit, Widersprüche oder

Festsetzung von Begriffen, sondern in einer Haltung, die auch Gegensätze erträgt. Erkenntnis steht somit bei Nietzsche nicht unter der Bedingung, in erster Linie sicherheitsstiftend (selbst- und weltversichernd) zu sein, sondern nimmt mit den Widersprüchen und Wechseln Entwicklung bejahend in Kauf.

Stil der Reziprozität und Aktualisierung: Eine Ebene in Nietzsches Schriften ist die der Wechselwirkung zwischen Text und Leser. Nietzsche richtet sich an zahlreichen Stellen an den Leser (s. *Kapitel 5.5*). Er antizipiert und erschafft damit eine im Moment des Schreibens nicht existente Dialogsituation, auf die er sich zugleich hypothetisch bezieht. Er schreibt zudem häufig nicht mit rein *theoretisch*-philosophischer Intention, sondern zielt auf ein Erkennen und Verstehen der Gedanken in der Vorstellung des Lesers, das somit immer auch eine *subjektiv*-plausible Kontur entwickeln muss. Lesen meint damit immer auch einen aktualisierenden, ins Jetzt gesetzten Vorgang. Auf welche Weise die Gedanken von unterschiedlichen Lesern aufgefasst werden, ist weder reproduzierbar noch kopierbar. Im Hintergrund dieser Einstellung steht die Kritik Nietzsches an Begriffen, die grundsätzlich solche „definierte Identitäten“, so Stegmaier, in Frage stellt, da ein Teil der Bedeutung von Begriffen für Nietzsche darin besteht, „wem sie etwas sagen“⁸³³, so dass man von potentiell unzähligen Aktualisierungsmöglichkeiten in der Sinn- und Gedankenwelt unterschiedlicher Leser ausgehen muss.

Stil des nichtpropositionalen Erkennens: Nietzsches philosophisches Denken enthält eine klare nichtpropositionale Orientierung. Nietzsche scheut zwar weder vor begrifflich sezierenden Analysen zurück, noch mangelt es ihm an analytischer Genauigkeit und Schlagkraft. Demgegenüber trifft eine Beschreibung Sloterdijks zu, der Nietzsche als eine musikalisch-theoretische „Doppelbegabung“⁸³⁴ bezeichnet, mit der eigentümlichen Eigenschaft, dass sich diese Begabungen nicht in einem Verhältnis der Koexistenz zueinander verhalten, sondern vielmehr „die eine Kraft durch die andere [wirkt]“ und er vielmehr „das eine aus[übte], indem er das andere tat“⁸³⁵ und so „Musiker als Schriftsteller, Dichter als Philosoph“⁸³⁶ war, eine Eigenschaft, in der Nietzsches eigentliches, spezielles Talent als Philosoph

Vieldeutigkeiten bzw. sowohl positive als auch negative Eigenschaften an einem Objekt zu erkennen und zugleich unbewertet stehen lassen zu können. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Ambiguitätstoleranz>, sowie http://universal_lexikon.deacademic.com/205296/Ambiguitätstoleranz. Ebenso vgl. Frenkel-Brunswik, Else: „Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable“, in: *Journal of Personality*, Vol. 18 (1949), 108-143, hier: 115. Laut Dorsch handelt um eine Fähigkeit, „Vieldeutigkeit und Unsicherheit zur Kenntnis zu nehmen und ertragen zu können.“ *Dorsch – Lexikon der Psychologie*. Unter Mitarbeit von Janina Stromer. Wirtz, Markus Antonius (Hg.). 18., überarbeitete Auflage 2017, 135-136.

⁸³³ Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/Boston 2012, 199.

⁸³⁴ Sloterdijk, Peter: *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt/M. 1986, 18f.

⁸³⁵ Ebd. 19.

⁸³⁶ Ebd.

liegt. Etwas Ähnliches sagt Stegmaier: „Die Verdeutlichung in Nietzsches Sinn muss [...] keine begriffliche sein. Sprache kann auch durch Musik und Musik durch Sprache deutlich, Begriffliches durch Nicht-Begriffliches und umgekehrt verständlich werden.“⁸³⁷ Nietzsche selbst schreibt in einer Notiz aus den frühen 1870er Jahren (wohlgemerkt über die ‚Natur des Philosophen‘): „Er erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt.“⁸³⁸ Und diese Einstellung und Botschaft Nietzsches ist wiederum keine zurückhaltende, sondern eine, die dem Nietzsche-Rezipienten deutlich vor Augen steht.

Nietzsche geht zwar, trotz Begriffskritik (s. *Kapitel 5.2*), zunächst davon aus, dass sich Denken und Erkenntnis in Sprache vollziehen: „Wir denken in Worten!“⁸³⁹. Doch finden sich auf der anderen Seite im Werk und Nachlass zahlreiche Äußerungen, die auf nicht begrifflich repräsentierbare Fassungen hinweisen und die dennoch als Erkenntnismomente gelten können. Als ‚Rahmen‘ können in diesem Kontext allgemeinmenschliche Emotionen wie „Muth, Scham, Zorn“⁸⁴⁰ genannt werden. Diese sind universell genug, um „Name[n]“⁸⁴¹, Bezeichnungen zu haben, und sie sind, so scheint es, zwischen Individuen emphatisch ohne Schwierigkeiten nachvollziehbar und kommunizierbar. Diese Kommunizierbarkeit lenkt jedoch davon ab, dass es sich letztlich um komplexe „physiologische Thatsachen“⁸⁴² handelt, deren Bezeichnung „nur Symbol“⁸⁴³ sein kann, während sie jedoch „nichts an sich mit Begriffen zu thun“⁸⁴⁴ haben. Neben diesen Grundemotionen, den Grundfarben⁸⁴⁵ menschlicher emotionaler Landschaft, gibt es subtilere und feiner justierte Zustände, die sich der begrifflichen Fassung und wörtlich-sprachlichen Kommunikation aufgrund ihres individuellen und zuweilen sehr originären Charakters offensichtlich entziehen. Dazu gehören Gefühlseindrücke und Stimmungen, die uns selbst in besonderer Weise zu Bewusstsein kommen, entweder, weil sie sich von unserer alltäglichen Grundstimmung (sofern man davon sprechen kann) unterscheiden und aus unserem üblichen Repertoire herausstechen oder, weil sie von Intensitätseindrücken begleitet sind. Es sind nicht zuletzt solche, begrifflich nicht mitteilbare Nuancen, die Nietzsche interessieren, weil er ihnen eine signifikante Bedeutung für unsere

⁸³⁷ Stegmaier: 2012, 76. Vgl. auch Langer, die den Vollzug von Nietzsches Erkenntniskritik *im* Stil als besonderes Merkmal seiner ‚Dichtersprache‘ hervorhebt. Nietzsche versucht so, „die Grenzen des Denkens auszuloten, an die Grenzen der Sprache, die zu aller erst erweitert werden müssen, um die Grenzen des Denkens zu erweitern“. Langer, 42f.

⁸³⁸ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[62], KSA 7, 439.

⁸³⁹ N Herbst 1880, 6[362], KSA 9, 289.

⁸⁴⁰ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[87], KSA 10, 272.

⁸⁴¹ Ebd.

⁸⁴² Ebd.

⁸⁴³ Ebd.

⁸⁴⁴ Ebd.

⁸⁴⁵ Die Metapher ist hier in Anlehnung und Rückblick an das Feinkörnigkeitsargument auch im Hinblick auf Farben in *Kapitel 1.1.2.2* angeführt. Die Feinkörnigkeit von Farben ist, wie die von subtileren Wahrnehmungen oder Gefühlszuständen, begrifflich nicht unterscheidbar, kann aber dennoch unterschieden werden.

Selbstkonstitution zuspricht, denen daher in Nietzsches Sinne Eigentlichkeitsqualität (Sinnqualität) zukommt. Stilistisch drückt sich diese Ebene in den durch Leerstellen erzeugten Resonanzräumen in den Texten aus.

Nietzsches Stil steht nicht zuletzt im Zeichen, sprachliche Grenzen zu überschreiten oder zumindest auszudehnen, indem er deren Möglichkeiten jenseits von Propositionen auslotet und für die Darstellung seines Denkens nutzt. Er wollte, so Stegmaier, „sich mit seinen Texten diesseits erstarrter Begriffe so verständlich wie möglich machen, wie es sonst nur in persönlichen Begegnungen möglich ist, in denen Mimik, Gestik, Körperhaltung und die Stimme mit all ihren Modulationen ‚innere Zustände‘ erraten lassen [...]“⁸⁴⁶. Der Stil wird also gewissermaßen, so Vollmer, „zum eigentlichen Ort von ‚Sinn‘“⁸⁴⁷.

„Zu jedem wahren Sein verhalten wir uns oberflächlich,
wir reden die Sprache des Symbols, des Bildes [...]“⁸⁴⁸

5.2 Sprach- und Erkenntniskritik

Im Hintergrund des Stilkonzeptes steht Nietzsches fundamentale Kritik am Objektivitätsanspruch des Begriffs, dem er mit der Frage begegnet, ob „Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten“⁸⁴⁹ sei. Der zentrale Text Nietzsches, in dem er seine Sprach- und Erkenntniskritik formuliert,⁸⁵⁰ ist bekanntermaßen die nachgelassene Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Nietzsches methodischer Standort in diesem Textstück ist die in eine entferntere Zukunft projizierte und auf das aktuelle ‚Menschenzeitalter‘ rückwärtig blickende, überlegene Perspektive. Die Schrift setzt an mit einer aus dieser imaginierten Zukunftsperspektive heraus erfolgenden Kritik an der menschlichen Annahme, im Besitz objektiver Erkenntnis zu sein resp. Zugang zur absoluten Wahrheit zu haben, die Nietzsche als Hybris, als die „hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte““⁸⁵¹, bezeichnet. Hochmütig nennt Nietzsche diese Minute, weil sie unsere Erkenntnisfähigkeit als umfassend

⁸⁴⁶ Stegmaier: 2012, 14.

⁸⁴⁷ Vollmer, Michael: *Das gerechte Spiel. Sprache und Individualität bei Friedrich Nietzsche und Peter Handke*. Würzburg 1995, 26.

⁸⁴⁸ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[67], KSA 7, 441.

⁸⁴⁹ Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (WL) 1, KSA 1, 1, 878.

⁸⁵⁰ Vgl. auch: Meyer, Theo: *Nietzsches Kunstauffassung und Lebensbegriff*. Tübingen 1991, 530- 542.

⁸⁵¹ WL 1, 875.

ansicht und die Möglichkeit einer höher entwickelten, unsere eigene relativierenden Erkenntnisfähigkeit, ignoriert; verlogen nennt er sie, weil sie das ihr zugrunde liegende Motiv der existentiellen Selbstvergewisserung unterschlägt. Die Auffassung, absolute Erkenntnis zu ‚haben‘, ist daher für Nietzsche vor allem ein Zeichen menschlicher Selbstbefangenheit und eines Bedürfnisses, sich des eigenen existentiellen Wertes und Grundes zu vergewissern.⁸⁵² Die Schrift steht daher unter der Intention einer grundlegenden Sprach- und Erkenntniskritik mit der skeptischen Grundfrage, ob „Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten“⁸⁵³ sei.

„Was ist ein Wort?“⁸⁵⁴, so lautet Nietzsches Ausgangsfrage. Als Anschauungsexempel dient die Eigenschaft ‚hart‘, die wir etwa beim Berühren eines Steins zu erkennen meinen. Der haptische Eindruck des Widerstands wird durch ein Wort – ‚hart‘ – bezeichnet, ist also zunächst nichts weiter als „die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“⁸⁵⁵, die Bezeichnung eines Eindrucks also. Die aus der physischen Erfahrung der Reizempfindung abgeleitete Schlussfolgerung einer außerhalb unserer Empfindung und außerhalb des Gegenstandes ‚Stein‘ existierende Eigenschaft ‚hart‘ ist somit bereits „das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde“⁸⁵⁶: „wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns ‚hart‘ noch sonst bekannt wäre und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!“⁸⁵⁷ Solches Schlussfolgern ist indessen grundlegender Bestandteil unseres Sprachgebrauchs, bei dem es, so Nietzsche, überhaupt „nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck“⁸⁵⁸ ankommt, sondern ein Wort „nur die Relationen der Dinge zu den Menschen“⁸⁵⁹ bezeichnet, so dass Worte letztlich als „künstel[] Metaphern“⁸⁶⁰ beurteilt werden müssen. Ein solches Wort entsteht, wie hier an der Eigenschaft ‚hart‘ beschrieben wurde, für Nietzsche zunächst als Wahrnehmung eines „Nervenreiz[es]“⁸⁶¹, der dann in ein Bild übertragen wird (erste Metapher), das „in einem Laut“⁸⁶² (Wort) verortet wird (zweite Metapher), und bei jedem Schritt, vom Nervenreiz zum Bild und von dort zum Laut geschieht ein „vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.“⁸⁶³ Nietzsches Kritik gilt dem ‚Überspringen der Sphäre‘, der Gleichsetzung von Nervenreiz und Bild,

⁸⁵² Vgl. ebd.

⁸⁵³ WL 1, 878.

⁸⁵⁴ Ebd.

⁸⁵⁵ Ebd.

⁸⁵⁶ Ebd.

⁸⁵⁷ Ebd.

⁸⁵⁸ Ebd., 879.

⁸⁵⁹ Ebd.

⁸⁶⁰ Ebd.

⁸⁶¹ Ebd.

⁸⁶² Ebd.

⁸⁶³ Ebd.

von Bild und Wort, mit der Folge, dass die Bezeichnungen der Dinge behandelt werden, als würden diese etwas über die Dinge selbst aussagen: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.“⁸⁶⁴ Hinzu kommt der Aspekt der Angleichung in der Subsumption von Einzelfällen unter einen Begriff, denn

jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzung des Nicht-Gleichen.⁸⁶⁵

Die Worte und Begriffe, mit denen wir so umgehen, als hätten sie Wahrheitswert, identifiziert Nietzsche nun als etwas, das „usuell die gewohnte Metapher ist – also nur eine Illusion, die durch häufigen Gebrauch gewohnt worden ist und nicht mehr als Illusion empfunden wird: vergessene Metapher, d.h. eine Metapher, bei der vergessen ist, daß es eine ist.“⁸⁶⁶ Hinter dem, was wir, so Nietzsche, Wahrheit nennen, steht daher ein

bewegliches Meer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe menschlicher Relationen, die [...] nach langem Gebrauche [...] fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind [...].⁸⁶⁷

Die Quintessenz von Nietzsches Kritik ist somit die Unbewusstheit über die Metaphorizität unseres sprachlichen Wirklichkeitsverhältnisses. „[J]eder Versuch einer ‚Annäherung‘ an die Wirklichkeit muß metaphorisch sein“, so auch Simon, der mit Nietzsche betont: „Dieser Prozeß der Metaphernbildung hat kein ‚natürliches‘ Ende.“⁸⁶⁸ Den Prozess der Begriffsbildung bezeichnet Nietzsche daher auch als „Metamorphose der Welt in den Menschen“⁸⁶⁹, und was in Gestalt eines Wortes als begrifflich-begreifbare Wahrheit gilt, ist das Ergebnis eines „Friedensschluss[es]“⁸⁷⁰, der in der Folge „Conventionen“⁸⁷¹ begründet hat. Die

⁸⁶⁴ WL 1, KSA 1, 879. Müller-Lauter weist darauf hin, dass Nietzsche von Fälschung und Irrtum deshalb sprechen kann, weil er sich noch auf den traditionellen Begriff der Wahrheit als *adaequatio* bezieht: „Solche ‚Wahrheit‘ ist deshalb *nicht* Wahrheit, weil sie nicht mit der Wirklichkeit *übereinstimmt*, was sie ja von sich selbst fordert. Doch die Unwahrheit der ‚Wahrheit‘, von der nun gesprochen werden muss“, so Müller-Lauter, der an dieser Stelle etwas vorgreifend zitiert sei, „betrifft lediglich die Nichtübereinstimmung von menschlicher Wahrheit als einem Feststellen mit dem wirklichen Prozeß.“ Müller-Lauter, 100.

⁸⁶⁵ Ebd., 879f.

⁸⁶⁶ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[229], KSA 7, 492.

⁸⁶⁷ WL 1, KSA 1, 880f.

⁸⁶⁸ Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*. Berlin/New York 1989, 266.

⁸⁶⁹ WL 1, 883.

⁸⁷⁰ Ebd., 877.

⁸⁷¹ Ebd., 878.

„gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge“ ist also nicht schon gegeben⁸⁷², sondern wird erst „erfunden“⁸⁷³. Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch entsteht dann ebenso erst infolge dieser Konventionalisierung,⁸⁷⁴ ist aber nur eine vermeintliche, denn eine Unterscheidung zwischen ‚Wahrheit und Lüge‘ ist mit dem Blick Nietzsches unklar bzw. nicht durchführbar. „Logisch“, so Nietzsche, „geht es jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut“⁸⁷⁵ – die Begriffe – „stammt [...] nicht aus dem Wesen der Dinge.“⁸⁷⁶ Nietzsches „tiefster Verdacht“ also trifft, so Stegmaier, „die Möglichkeit der [objektiven] Wahrheit“⁸⁷⁷, denn wir als Subjekte „haben eben kein Organ für das Erkennen, für die ‚Wahrheit“⁸⁷⁸, sondern müssen vielmehr feststellen, „daß wir die Wahrheit nicht haben.“⁸⁷⁹

Derweil gibt es jedoch eine „Verführung von Seiten der Grammatik her“⁸⁸⁰, denn diese bildet zum einen die Struktur unserer Sprache und in weiten Teilen unseres Denkens, deren Grundprinzip ist, Einzelfälle zu erfassen und diese allgemeineren Begriffen zuzuordnen, was uns dazu verleitet, gröber zu denken und uns „die Dinge uns einfacher zu denken, als sie sind, getrennt voneinander, untheilbar, jedes an und für sich seiend“⁸⁸¹. Zum anderen suggeriert sie, dass die Kategorien, in denen wir uns sprachlich bewegen, auch außerhalb der Sprache vorhanden sind und „verleitet zu der Annahme, daß wir bereits *a priori* durch eine Art Wissen über die Welt *verfügen*“⁸⁸², – eine Annahme über ein Verhältnis, das für Nietzsche nichts anderes als ein menschlicher, psychischer Reflex ist.⁸⁸³ Die Verführung durch die Grammatik besteht somit darin, dass wir unsere Bindung an sie, der wir freilich nicht

⁸⁷² Schon durch die „Vielheit der Sprachen“, so Nietzsche in einer Nachlass-Notiz, die sich als berechtigte Ergänzung anführen lässt, „gibt sich sofort die Thatsache kund, daß Wort und Ding sich nicht vollständig und nothwendig decken, sondern daß das Wort ein Symbol ist.“ N Frühjahr 1871, 12[1], KSA 7, 360.

⁸⁷³ WL 1, 877. Eine erläuternde Stelle findet sich im Nachlass von 1884: „„Wissenschaft“ (wie man sie heute übt) ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren Berechenbarkeit und folglich Beherrschbarkeit der Natur.“ N Sommer – Herbst 1884, 26[227], KSA 11, 209.

⁸⁷⁴ „Erst vermöge des Denkens giebt es Unwahrheit.“ N Sommer 1883, 8[25], KSA 10, 343.

⁸⁷⁵ WL 1, KSA 1, 879.

⁸⁷⁶ Ebd.

⁸⁷⁷ Stegmaier, Werner: „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 14. Berlin/New York 1985, 69-95, hier: 69.

⁸⁷⁸ Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft* (FW) 5, 354, KSA 3, 593. Stegmaier liefert, ausgehend von Nietzsches Prämissen, die sich aus einem Nachlassfragment ableiten lassen, eine Explikation von Nietzsches Wahrheitsbestimmung anhand der Prinzipien Leben, Selbst, Freiheit, Leiblichkeit, Perspektivität sowie Steigerung. Stegmaier: 1985, 86ff.

⁸⁷⁹ N Frühjahr 1880, 3[19], KSA 9, 52.

⁸⁸⁰ JGB, Vorr., KSA 5, 11f.

⁸⁸¹ MA II 2, 11, KSA 2, 547.

⁸⁸² Gustafsson, Lars: *Sprache und Lüge. Drei sprachphilosophische Extremisten. Friedrich Nietzsche, Alexander Bryan Johnson, Fritz Mauthner*. Aus dem Schwedischen von Susanne Seul. München/Wien 1980, 66.

⁸⁸³ Vgl. ebd., 65.

entgehen können,⁸⁸⁴ nicht *reflektieren*, sondern sie als ontologisch verpflichtend ansehen.⁸⁸⁵ Nietzsche nennt das auch im späten Nachlass noch ein „Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“⁸⁸⁶. Die „Annahme des Seienden ist nöthig, um denken und schließen zu können“⁸⁸⁷, das ist freilich auch Nietzsche klar. Gleichwohl ist das „logische Denken“ zu bewerten als

ein Denken, wo der Gedanke selbst als Ursache von neuen Gedanken gesetzt wird –, ist das Muster einer vollständigen Fiktion: ein Denken der Art kommt in Wirklichkeit niemals vor, es wird aber als Formen-Schema und Filtrir-Apparat angelegt, mit Hülfe dessen wir das thatsächliche, äußerst vielfache Geschehen beim Denken verdünnen und vereinfachen: so daß dergestalt unser Denken in Zeichen faßbar, merkbar, mittheilbar wird.⁸⁸⁸

Die Welt ist für Nietzsche durch Begriffe nicht beschreibbar, denn das, was „ihre Realität [ausmacht]“⁸⁸⁹, ist nicht Stabilität, sondern „Wechsel, Werden, Vielheit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg“⁸⁹⁰. Etwas werdendes ist in seinem Werden jedoch unerkennbar, was wiederum in Zusammenhang mit den „Ausdrucksmitte[n] der Sprache“⁸⁹¹ steht, die „unbrauchbar [sind], um das Werden auszudrücken“⁸⁹².

Indessen erklären lässt sich jene ‚Hybris‘⁸⁹³, die Nietzsche kritisiert, durch das psychologische, menschliche Motiv, uns eines „Werth[es] des Daseins“⁸⁹⁴ zu vergewissern, wenn dies auch bedeutet, dass wir uns über die Prämissen täuschen. In diesem Sinne sind die „nützlichsten Begriffe [...] übrig geblieben: wie falsch sie auch immer entstanden sein mögen.“⁸⁹⁵ Der Intellekt fungiert dabei „als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums“⁸⁹⁶, das jedoch eigentlich „seine Hauptkräfte in der Verstellung“⁸⁹⁷ entfaltet. Überhaupt ist der Intellekt ein „Meister der Verstellung“⁸⁹⁸, und es ist „diese Unbewusstheit“⁸⁹⁹ um die Illusion, die uns Begriffe als wahr empfinden und akzeptieren lässt.

⁸⁸⁴ Vgl.: „[...] Wenn unser Intellekt nicht einige feste Formen hätte, so wäre nicht zu leben.“ N April – Juni 1885, 34[46], KSA 11, 435.

⁸⁸⁵ Vgl. Gustafsson, 66.

⁸⁸⁶ N Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[22], KSA 12, 194.

⁸⁸⁷ N Herbst 1887, 9[89], KSA 12, 382.

⁸⁸⁸ N Juni – Juli 1885, 38[2], KSA 11, 597.

⁸⁸⁹ N Frühjahr 1888, 14[153], KSA 13, 337.

⁸⁹⁰ Ebd.

⁸⁹¹ N November 1887 – März 1888, 11[73], KSA 13, 36.

⁸⁹² Ebd.

⁸⁹³ „[...] Insofern der Mensch an die Begriffe und Namen der Dinge als aeternae veritates durch lange Zeitstrecken hindurch geglaubt hat, hat er sich jenen Stolz angeeignet, mit dem er sich über das Thier erhob: er meinte wirklich in der Sprache die Erkenntniss der Welt zu haben. [...]“ MA I 1, 11, KSA 2, 30.

⁸⁹⁴ WL 1, 876. Vgl. „Der Sinn für Wahrheit als ‚Mittel der Erhaltung von Mensch, als Macht-wille. [...] Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben.“ N Frühjahr 1884, 25[470], KSA 11, 138.

⁸⁹⁵ N April – Juni 1885, 34[63], KSA 11, 439.

⁸⁹⁶ WL 1, 876.

⁸⁹⁷ Ebd.

⁸⁹⁸ Ebd., 888.

⁸⁹⁹ Ebd., 881.

Nietzsche geht es also um die Liquidierung unbewusster Annahmen vom ‚Wahren‘, die er als Resultat einer Praxis und Methode entlarvt, deren untergründiges Motiv ist, uns die Welt sinnhaft erscheinen zu machen und sie als zusammenhängend, strukturiert, überschaubar und nicht fragmentarisch ansehen zu können. In diesem Sinne sind wir

eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, [unser] Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht „Formen“. [Unsere] Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen.⁹⁰⁰

Diese in *Ueber Wahrheit und Lüge* entwickelte Auffassung vom relationalen Charakter von Sprache behält Nietzsche bis in die Spätphilosophie bei, was zum Beispiel diese Stelle aus dem Nachlass zeigt:

Die Forderung einer adäquaten Ausdrucksweise ist unsinnig: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken ... Der Begriff „Wahrheit“ ist widersinnig ... das ganze Reich von „wahr“ „falsch“ bezieht sich nur auf diese Relationen, nicht auf das „An sich“... Unsinn: es gibt kein „Wesen an sich“, die Relationen constituieren erst Wesen, so wenig es eine „Erkenntniß an sich“ geben kann...⁹⁰¹

Da sich Sprache also „an ‚menschlichen Relationen‘ orientiert“⁹⁰², müssen wir ‚objektive‘ Erkenntnis immer auch als ein Anstoßen an uns selbst verstehen, das wir nicht umgehen können. Was Nietzsche nun tut, ist, eben das ins Zentrum seines erkenntnistheoretischen Konzeptes zu stellen, indem er den relationalen Charakter zum Angelpunkt erklärt:

Sobald wir die Gerechtigkeit [d.i. das Streben nach Objektivität] zu weit treiben und den Felsen unserer Individ(ualität) zerbröckeln, unseren festen ungerechten Ausgangspunkt ganz aufgeben, so geben wir die Möglichkeit der Erkenntniß auf: es fehlt dann das Ding, wozu alles Relation hat.⁹⁰³

Hiermit ist also auf eine grundlegende Einstellung Nietzsches hingewiesen: Für Nietzsche macht nur *Sinn*, von ‚Standpunkt-Wahrheiten‘ zu sprechen, die jeweils einmalig und mit anderen auch nicht kongruent sind: „Denn es giebt nur individuelle [resp. perspektivische] Wahrheiten – eine absolute Relation ist Unsinn“⁹⁰⁴, und dementsprechend existiert die Welt „nicht als Welt ‚an sich‘ sie ist essentiell Relations-Welt: sie hat unter Umständen von jedem

⁹⁰⁰ Ebd., 876.

⁹⁰¹ N Frühjahr 1888, 14[122], KSA 13, 303. In *Ueber Wahrheit und Lüge* findet sich zudem die Aussage, dass es zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären, wie zwischen Subjekt und Objekt [...] es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten [gibt]“ (WL 1, KSA 1, 884), was Nietzsche als „frei dichtende[] und frei erfindende[] Mittel-Sphäre und Mittelkraft“ (ebd.) beschreibt.

⁹⁰² Kohl: 2007(a), 103.

⁹⁰³ N Herbst 1880, 6[416], KSA 9, 304f.. Mit ‚Gerechtigkeit‘ meint Nietzsche den Anspruch von Objektivität, ‚ungerecht‘ meint in diesem Sinne das perspektivische, subjektive Urteil, was für Nietzsche nunmehr den einzigen Angelpunkt bildet.

⁹⁰⁴ N Herbst 1880, 6[421], KSA 9, 306.

Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkt anders [...] – und diese Summirungen sind in jedem Falle gänzlich incongruent⁹⁰⁵.

Wenn Nietzsche nun verkündet, dass ein „Werkzeug [...] nicht seine eigene Tauglichkeit kritisieren“, der „Intellekt [...] nicht selber seine Grenze, auch nicht sein Wohlgerathensein oder sein Mißrathensein bestimmen“⁹⁰⁶ kann, dann zeigt er sich damit als Denker, der unsere (individuell-persönliche oder auch gattungsbezogen-menschliche) Position als „zum Charakter der Welt“⁹⁰⁷ zugehörig fasst, und diese Voraussetzung der Unfähigkeit, uns außerhalb dieser Position zu stellen, „konsequent philosophisch [verarbeitet] und [auswertet].“⁹⁰⁸ Erkennen muss dann als selektiver und immer nur auf bestimmte Aspekte gerichteter Prozess verstanden werden, und damit ist es immer auch ein Nicht-Erkennen und nicht absolut. Was wir hingegen erkennen können, ist unsere Begrenztheit durch Selbstbezüglichkeit: „– Wir sind von vornherein unlogische und daher auch ungerechte Wesen **und können dies [sic] erkennen!** Das ist eine der ungeheuersten Disharmonien des Daseins!“⁹⁰⁹. Diesen Gedanken, der als Krise des Begriffs der Wahrheit als Krise der Metaphysik anzusehen ist,⁹¹⁰ macht Nietzsche zur Prämisse seines sprachphilosophischen Denkens.⁹¹¹

Nietzsches Sprachkritik hat ihre Schwächen, etwa die in ihrer Allgemeinheit als übertrieben zu wertende Auffassung, dass begriffliche Wahrheit nichts weiter als ein ‚bewegliches Heer von Metaphern‘ sei, oder seine eigene (freilich notwendige) Inkonsequenz, selbst in Begriffen zu denken und seine Philosophie begrifflich-gedanklich zu entwickeln und wörtlich zu artikulieren.⁹¹² Von diesen Schwächen kann an dieser Stelle jedoch insoweit abgesehen werden, als zum einen Nietzsches Sprachkritik dennoch als legitim stehen bleibt und zum

⁹⁰⁵ N Frühjahr 1888, 14[93], KSA 13, 271.

⁹⁰⁶ N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[132], KSA 12, 133; vgl. auch: „Der Intellekt kann sich nicht selbst kritisieren, eben weil er nicht zu vergleichen ist mit andersgearteten Intellekten und weil sein Vermögen zu erkennen erst Angesichts der ‚wahren Wirklichkeit‘ zu Tage treten würde d.h. weil, um den Intellekt zu kritisieren, wir ein höheres Wesen mit ‚absoluter Erkenntnis‘ sein müßten.“ N Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[11], KSA 12, 188.

⁹⁰⁷ N Herbst 1885 – Frühjahr 1886, 1[89], KSA 12, 33.

⁹⁰⁸ Kirchhoff, Jochen: „Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 6. Berlin/New York 1977, 16–44, hier: 33.

⁹⁰⁹ N Sommer 1875, 9[1], KSA 8, 136.

⁹¹⁰ Vgl. Abel, Günter: „Zeichen der Wahrheit – Wahrheit der Zeichen“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 39. Berlin/New York 2010, 17–38, hier: 18. Abel weist unter anderem darauf hin, dass Nietzsche betont hat, dass gerade der Wille zur Wahrheit verhindert, dass charakteristische Wirklichkeitsmerkmale (beispielsweise die Wechselhaftigkeit und der Prozesscharakter) erkannt werden, sondern er sich vielmehr als Strategie zur Fixierung und ‚Umdeutung ins Seiende‘ zeigt, der dann zur Produktion fiktiver Welten führt. (Ebd., 20) Darüber hinaus sieht auch Abel die nihilistischen Gefahren bei einer Überbewertung eines so gearteten Wahrheitstriebes: Bedeutung im Kontext menschlichen Selbstverständnisses konstituiert sich jenseits ‚objektiver‘ Wahrheit und gerade in einer, so nennt es Abel, „grundbegrifflichen Relativität“. (Ebd., 21)

⁹¹¹ Vgl. GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie [5], KSA 6, 78: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...“.

⁹¹² U.a. Kofman weist zudem darauf hin, dass wir unsere Bedingtheit auch dann nicht verlassen könnten, wenn wir anstatt begrifflich metaphorisch sprechen würden. Wir kommen ‚aus der Nummer‘ nicht heraus, wir können allenfalls darum wissen und versuchen, meta- und außersprachliche Ausgleiche zu finden. Vgl. Kofman, Sarah: *Nietzsche und die Metapher*. Berlin 2014, 172f.

anderen daraus keine Konsequenzen für die Untersuchung derjenigen Linie Nietzsches entstehen, die mit dem Verweis auf die Gefahr einer Komplexitätsreduktion in Begriffen auf das Vermögen der (bewussten) Metapher hinweisen will, in schöpferischer (das Nichtbegriffliche darstellende oder evozierende) Weise erkenntnisvermittelnd zu sein.

Hauptpunkt in Nietzsches Sprach- und Erkenntniskritik ist also ein neuralgisches Moment, mit dem ein methodischer, philosophischer und vor allem auch psychologischer Richtungswechsel angestoßen wird: Der Primat des bisherigen „Erkenntniß-Apparat[es]“⁹¹³, der eben nunmehr nach Nietzsches Auseinandersetzung ein „Verkleinerungsapparat: [ein] Reduktions-Apparat“⁹¹⁴ ist, wird abgelöst durch eine Neubewertung der ‚Falschheit‘ unserer Begriffe. Nietzsche setzt also einen neuen Schwerpunkt, so dass sich auch hier wiederum eine Umkehrung gewohnter Wertsetzungen findet:

Die „Dingheit“ ist erst von uns geschaffen. Die Frage ist, ob es nicht noch viele Art(en) geben könnte, eine solche scheinbare Welt zu schaffen – und ob nicht dieses Schaffen, Logisieren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantierte Realität selber ist: kurz, ob nicht das, was „Dinge setzt“, allein real ist; und ob nicht „die Wirkung der äußeren Welt auf uns“ auch nur die Folge solcher wollenden Subjekte ist ... [...] Das Subjekt allein ist beweisbar **Hypothese**, daß es nur Subjekte gibt – daß „Objekt“ nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist ... ein modus des Subjekts⁹¹⁵

Der neue Fokus auf das Subjekt geht einher mit der ‚Freigeist‘-Haltung im Modus einer erkenntnisbezogenen Experimental-Philosophie, die Nietzsche von der *Fröhlichen Wissenschaft* an entwickelt. Das Dasein und mit ihm ‚Philosophie‘ soll künftig als „Experiment des Erkennenden“⁹¹⁶ verstanden werden. Dies wirkt sich auch auf das Verständnis von Sprache aus. „Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die wahre Welt abschafft“⁹¹⁷, so Nietzsches zunächst radikal erscheinendes Statement: „Sie ist die große Anzweiflerin und Werthverminderung der Welt, die wir sind.“⁹¹⁸ Jenes „Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet“, ist dem nunmehr „freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst [...]“⁹¹⁹:

⁹¹³ N Frühjahr 1884, 25[377], KSA 11, 111.

⁹¹⁴ Ebd.; vgl.: „Unser Erkenntniß-Apparat nicht auf „Erkenntniß“ eingerichtet.“ N Sommer – Herbst 1884, 26[127], KSA 11, 184.

⁹¹⁵ N Herbst 1887, 9[106], KSA 12, 396. Wir müssen davon ausgehen, dass es theoretisch andere oder intelligentere Möglichkeiten des Erkennens geben könnte, als die, über welche wir verfügen. Bindet man diesen Gedanken jedoch an die Bedingung der gegebenen Perspektive – irgend eine Art von Blickwinkel –, dann gilt auch für jede andere, außermenschliche Perspektive die Bedingung, dass sie einem Subjekt zugeordnet werden muss, womit wiederum einhergeht, dass jede Perspektive nur Bedeutung hat für das Subjekt, aus dessen Position sie hervorgeht. Das Urteil der Hybris würde dann natürlich auch für höherentwickelte Intellekte gelten. Vgl. Gerhardt: 1989, 265ff. u. 268.

⁹¹⁶ FW 4, 324, KSA 3, 552.

⁹¹⁷ N Frühjahr 1888, 14 [103], KSA 13, 281.

⁹¹⁸ Ebd.

⁹¹⁹ WL 2, KSA 1, 888.

Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, [...] – dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre. Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: das heisst freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Werthgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.⁹²⁰

Der Freigeist ist, wie im Vorgriff auf *Kapitel 5.3* angedeutet werden soll, selbst noch nicht ästhetisch orientiert, er versteht sich vielmehr als Wissenschaftler und Analytiker, der auch vor dem Zerschlagen vorheriger Glaubenssätze nicht zurückschreckt. Er weist jedoch eine Eigenschaft im Übergang zur ästhetischen Haltung zum Dasein auf, indem er beginnt, die Dinge persönlich, d.h. aus seiner Perspektive heraus zu betrachten und zu behandeln. Dies hat Auswirkungen auf das Verständnis von Sprache: Nietzsches Problem mit dem Begriff war, dass er nicht nur das Individuum zum Konsens-Wesen herunterkürzt, sondern diesem darüber hinaus auch den Blick verschleiert, dass dem Konsens, den der Begriff vorgibt, zunächst ein Urerlebnis vorausging. Zu dem verfestigenden und eingrenzenden Vorgang, der sich in der Begriffsbildung manifestiert und die Nietzsche, sofern sie absolut gesetzt wird, als „Gefahr [...] für die geistige Freiheit“⁹²¹ ansieht („Jedes Wort ist ein Vorurtheil.“⁹²²), vollzieht Nietzsche nun eine Gegenbewegung, indem er eine neue Bewertung und Ausrichtung der Sprache vorschlägt: Er bewertet sie neu, indem er sie vom Anspruch absoluter Wahrheit entlastet, diese qualitative Änderung aber zugleich mit einer anderen Wertigkeit versieht, und er orientiert sie neu, indem er Bereiche, die sich Begriffen entziehen, ins Blickfeld hineinnimmt und Sprache somit nicht nur als Mittel des Ausdrucks, sondern auch als Mittel des Ausdrucks des Nicht-Ausdrucks präsentiert.

Was also durch den Begriff vereinfacht wird, will Nietzsche gewissermaßen *enteinfachen* (in seine Vielfalt zurückholen), indem er einen sprachlichen Rahmen für begrifflich nicht zugängliche, feinere Formen der Wahrnehmung und Erkenntnis schafft. Es geht ihm darum, das „Grobmaterielle des Begriffs“⁹²³ als ebensolches zu identifizieren und Sensibilität für die „die allerzartesten Begriffe“⁹²⁴ zu erreichen. Diese allerzartesten Begriffe sind gerade keine Begriffe (im ersten Sinne), sondern sie sind vielmehr Nicht-Begriffe, denen aber dennoch Begrifflichkeit in einem zweiten Sinne (welcher meint, einen Begriff, also ein Verständnis oder Konzept von etwas zu haben) zugesprochen werden muss. Als die Nuance,

⁹²⁰ JGB I, 4, KSA 5, 18.

⁹²¹ MA II 2, 55, KSA 2, 577.

⁹²² Ebd.

⁹²³ N Winter 1869 – Frühjahr 1870, 2 [10], KSA 7, 48.

⁹²⁴ Ebd.

die sie *als* einzigartiger Zugang zu den Dingen sein können, liegen sie zwischen den Worten, nicht in den Worten selbst. „Wo Sprache ist, da ist Bewusstsein“, so Schumacher, „aber nicht umgekehrt.“⁹²⁵

Nietzsche sieht also, um die Ausführungen nochmals zusammenzufassen, in einem auf propositionale Mitteilung ausgerichteten Sprachverständnis die Gefahr einer sprachlichen (durch Sprache erwirkten) Reduktion der Komplexität der Wahrnehmung (von der Welt und natürlich, was noch deutlich wird, in Nietzsches Sinne von sich selbst). Ein Denken, das sich in seinem Selbstverständnis hauptsächlich an Propositionen orientiert, begrenzt sich selbst, und die Sensitivität für nichtpropositionale Formen des Erkennens bleibt schwach ausgebildet oder verkümmert. Nietzsche sieht dies nicht nur im Kontext eines kulturellen Übergewichtes der Rationalität kritisch, wie es u.a. Kofmann beschreibt:

Dass die Wissenschaft ihren metaphorischen Charakter verschleiern muss, ist symptomatisch für ihre Schwäche, welche ihre Perspektive nicht als Perspektive eingestehen will, will sie nicht daran umkommen. Ihre Systematizität ist ihr ein Mittel, die Welt zu beherrschen, indem sie diese in die Enge ihrer Begriffe einschließt, so wie die Systematizität ihr auch erlaubt, sich vor der Welt zu schützen, indem sie diese verbirgt.⁹²⁶

Er grenzt sich zudem über das Kriterium der Sprache auch vom „mittelmäßigen‘ Menschen“⁹²⁷ ab, der sich Werte und Erkenntnisverhältnisse diktieren lässt.⁹²⁸ Kofmann kritisiert daher mit Nietzsche die Konsequenz, die aus der Trennung von Wissenschaft und ‚Leben‘ entsteht: „nur indem er im Leben immer schon tot ist, kann der Mensch überleben.“⁹²⁹ Demgegenüber intendiert Nietzsche mit seinem Stil (vgl. *Kapitel 5.1*) einerseits eine Flexibilität in der Einstellung zur Sprache und andererseits eine Sensibilisierung in der Wahrnehmung von Zwischentönen der Bedeutung, die in Begriffen untergehen müssen.

⁹²⁵ Schumacher, 51.

⁹²⁶ Kofman, 98.

⁹²⁷ Ebd., 60.

⁹²⁸ Auch hier lässt sich Kofmans Bemerkung anschließen, dass wenn ein Individuum „allerdings den Befehlen der Wissenschaft nachgibt, [...] das vielleicht daran [liegt], dass es nicht mehr ‚stark‘ genug ist, seine eigenen Perspektiven bejahen zu können.“ Ebd., 98f.

⁹²⁹ Kofman, 101.

„Wichtigster Gesichtspunkt:
die **Unschuld** des Werdens zu gewinnen,
dadurch daß man die **Zwecke** ausschließt.“⁹³⁰

5.3 Ästhetik

Nietzsche entwickelt, das gesamte Werk durchziehend, sein Konzept von Ästhetik, das im Kontext der Überwindung der tragisch-nihilistischen Verfassung steht. Seine Ästhetik ist auf das engste mit der Frage nach dem Wert des Daseins verbunden und zeigt sich zuletzt als eine Qualität, die den entscheidenden Unterschied zwischen Sinn und Nicht-Sinn macht.

Die erste intensive Beschäftigung mit dieser entscheidenden Frage führt Nietzsche in der Frühschrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. In der 1886 zur Entstehungszeit von *Jenseits von Gut und Böse* verfassten⁹³¹ und der dritten Ausgabe der Schrift als Vorrede vorangestellten Selbstkritik steht die Ankündigung, dass es sich um die Frage nach dem „Werth des Daseins“⁹³² handeln wird, was schon den entscheidenden Hinweis auf die Stellung liefert, in der Kunst bzw. Ästhetik in Nietzsches Denken stehen und stehen werden. Es geht Nietzsche darum, eine ästhetische „Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens“⁹³³ zu begründen, die zuletzt immun gegen rationale Angriffe ist und auf seine spezielle Weise eine Art höchstes Gutes artikuliert. Es geht darum, eine Sichtweise zu finden, unter der das Dasein als wertvoll bewertet und empfunden werden kann, auch dann, wenn dies unter rationalen oder moralischen Gesichtspunkten nicht möglich ist, und es geht auch darum, die Würde des in die Welt hineingeworfenen, empfindenden Wesens (absolut) zu schützen. Es geht, wie Menke in seinem Essay *Die Tragödie und die Freigeister* zeigt, um die „Idee einer Freiheit, die der Wahrheit entgegengesetzt ist“⁹³⁴. Was die Ästhetik im Unterschied zur Wissenschaft, deren Ziel ist, „das Dasein [zu] corrigiren“⁹³⁵ und zu optimieren, nach Nietzsche leisten kann, ist eine Haltung unbeirrbarer Selbstbejahung. Sie ist in dieser Eigenschaft das „Antinihilistische par excellence“⁹³⁶ und die „einzig überlegene Gegenkraft gegen allen

⁹³⁰ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[21], KSA 10, 245.

⁹³¹ Vgl. KSA 14, 41ff., insbes. 43, u. KSA 15, 160. Unter der Perspektive ihrer Entstehungszeit ist die Vorrede somit als nachträglich vorgestellte Vorrede, also als Nachrede zu verstehen, die die Schrift unter einem retrospektiven Blickwinkel einleitet.

⁹³² Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (GT), Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12.

⁹³³ Ebd., 19.

⁹³⁴ Menke, Christoph: „*Die Tragödie und die Freigeister*. Zum Verhältnis von Kunst und Kultur bei Nietzsche“, in: Steffens, Andreas (Hg.): *Nach der Postmoderne*. Düsseldorf/Bensheim 1992, 235-264, hier: 235.

⁹³⁵ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[7], KSA 10, 239.

⁹³⁶ N Frühjahr 1888, 14 [17], KSA 13, 225.

Willen zur Verneinung des Lebens⁹³⁷ und hat in diesem Sinne das bei Nietzsche einzigartige Potenzial, zur „Erlösung des Erkennenden“, des „Handelnden“ und des „Leidenden“⁹³⁸ zu führen. Ausgehend von der Beobachtung einer Spaltung zwischen Kunst und Wissenschaft in der Kultur plädiert Nietzsche für eine theoretisch-künstlerische Kultur, in der „der vernünftige Mensch und intuitive Mensch“⁹³⁹ (womit freilich nicht zwei Menschen, sondern unterschiedliche Anteile innerhalb eines Menschen bzw. innerhalb einer Kultur gemeint sind) nicht länger in einer für Nietzsche unnatürlichen, konstruierten Spaltung zueinanderstehen, sondern in einem Komplementärverhältnis verbunden sind.⁹⁴⁰

Eine Notiz im Nachlass liefert einen aufschlussreichen Hinweis auf jenen hintergründigen Zug in Nietzsches ästhetischem Denken: „Daß ein unbeweisbares Philosophiren noch einen Werth hat, mehr als meistens ein wissenschaftlicher Satz“, schreibt Nietzsche, „hat seinen Grund in dem aesthetischen Werthe eines solchen Philosophirens, d.h. durch Schönheit und Erhabenheit.“ Wie schon einleitend beschrieben wurde, „entscheidet nicht der reine Erkenntnißtrieb, sondern der aesthetische“⁹⁴¹ über das Wertgefühl zum Dasein.

„[...] es fehlt das Ziel [...]“⁹⁴²

5.3.1 Tragische Einsicht resp. Nihilismus

Mit Blick auf die Antike und im Anschluss die Neuzeit werden im Folgenden die kulturell-psychologischen Strukturen nachgezeichnet und in ihren Parallelen analysiert, die aus

⁹³⁷ Ebd.

⁹³⁸ Ebd., 226.

⁹³⁹ Die Textstelle in *Ueber Wahrheit und Lüge* lautet: „Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so unvernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen: dieser, indem er durch Vorsorge, Klugheit, Regelmässigkeit den hauptsächlichsten Nöthen zu begegnen weiss, jener indem er als ein „überfroher Held“ jene Nöthe nicht sieht und nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt.“ WL 2, KSA 1, 889.

⁹⁴⁰ Behler nennt dies eine „Wechselwirkung, ein Alternieren von Metapher und Begriff, Kunst und Wissenschaft“. Behler, Ernst: „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche“, in: Borsche, Tilman; Gerratana, Federico; Venturelli, Aldo (Hg.): *Centrauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York 1994, 99-111, hier: 102.

⁹⁴¹ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[76], KSA 7, 444.

⁹⁴² N Herbst 1887, 9[35] (27), KSA 12, 350.

Nietzsches Sicht insofern mit der Entstehung von Kunst resp. Ästhetik verbunden sind, als sie diese als Antwort auf tragische oder nihilistische Sinnfragen hervorbringen mussten.

„Allem Schaffen haftet etwas
Dunkles Elementares an. [...]“⁹⁴³

5.3.1.1 Antike

Die Schrift *Die Geburt der Tragödie* ist, wie Nietzsche auch später in der *Götzen Dämmerung* noch schreibt, seine „erste Umwerthung aller Werthe“⁹⁴⁴ mit der Intention kulturtransformierender Konsequenzen.⁹⁴⁵ Über den Weg einer Analyse der psychologischen Konstitution der antiken attischen Tragödie nimmt Nietzsche eine Kritik an der nachfolgenden einseitig sokratisch ausgerichteten, unkontrollierbare und existentiell problematische Aspekte abdrängenden Kultur vor. Aus dieser Kritik wiederum begründet er die Notwendigkeit einer ästhetischen Haltung zum Dasein.⁹⁴⁶

Die Hauptkräfte der Tragödie beschreibt Nietzsche als zwei „Triebe“⁹⁴⁷, deren Verhältnis durch einen „ungeheure[n] Gegensatz, nach Ursprung und Zielen“⁹⁴⁸ bestimmt ist. In der Tragödie werden diese Triebe repräsentiert durch zwei „Kunstgottheiten“⁹⁴⁹, das Apollinische und das Dionysische, die jeweils unterschiedliche ästhetische Weltbezüge verkörpern.⁹⁵⁰ Den philosophischen Bezugspunkt für dieses Verhältnis findet Nietzsche, angelehnt an Schopenhauers Konzeption von der Welt als Wille und Vorstellung⁹⁵¹, in dem Gedanken des „principium individuationis“⁹⁵². Dieses Prinzip, das den sich selbst bewussten Willen des Individuums beschreibt, tritt in der Tragödie in der Gestalt des Gottes Apollo in

⁹⁴³ N Winter 1869-70 – 1870, 2[24], KSA 7, 54.

⁹⁴⁴ Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung* (GD), Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160.

⁹⁴⁵ Nietzsche bezeichnet dies auch in einer Fragmentüberschrift als die „ethisch-politische Bedeutung“ des musikalischen Dramas. N September 1870 – 1871, 5[22], KSA 7, 97.

⁹⁴⁶ Menke bezeichnet den Gegensatz zwischen sokratischer (das Leben rationalisierender) und künstlerischer (dionysisch revolutionierender) Kultur als Untergrund der bei Nietzsche weitflächig im Werk diskutierten Opposition zwischen Wahrheit und Freiheit. Menke: 1992, 237.

⁹⁴⁷ GT 1, KSA 1, 26.

⁹⁴⁸ Ebd.

⁹⁴⁹ Ebd., 25.

⁹⁵⁰ Menke: 1992, 241.

⁹⁵¹ Zur Analyse dieses Bezugsverhältnisses vgl. Decher, Friedhelm: „Nietzsches Metaphysik in der „Geburt der Tragödie“ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 14. Berlin/New York 1985, 110-125.

⁹⁵² GT 1, KSA 1, 28.

Erscheinung.⁹⁵³ Apollo wird assoziiert mit dem Traum; er ist die Kraft, die Bilder und Visionen entwirft, ein Trieb, der nach der Klarheit, Schönheit und Ausgewogenheit der Form strebt, nach Definiertheit, nach beinahe architektonischer Harmonie in der Anschauung der Welt: nach Ordnung. Es ist der Trieb, der uns Form, Regelmäßigkeit und auch Systematik sehen und schaffen lässt, der durch seinen strukturierenden Zug weltvereinfachend und zugleich durch seine visionäre Kraft idealisierend wirkt,⁹⁵⁴ denn der apollinische Modus des Sehens erzeugt ein Gefühl von „Allverständigkeit“⁹⁵⁵ und von Überblick und suggeriert ein „unerschütterte[s] Vertrauen“⁹⁵⁶, dass die Welt einem sinnvollen, kohärenten Lauf folgt oder in diesen geführt werden kann. Der Zustand des Traumes ermöglicht zudem die für den Griechen psychologisch wichtige „Grenzerfahrung“⁹⁵⁷, zwischen Schein und Wirklichkeit zu vermitteln⁹⁵⁸, denn die letztlich nur „lückenhaft verständliche[] Tageswirklichkeit“⁹⁵⁹ formiert sich im apollinischen Blick zur „höhere[n] Wahrheit, [zur] Vollkommenheit“⁹⁶⁰, was zu der Empfindung führt, dass „das Leben möglich und lebenswerth“⁹⁶¹ sei. Der schöne Schein, der mit der Klarheit der Bilder geschaffen wird, ermöglicht somit, die tragische Dimension des Daseins zu ertragen, denn alles, „was im apollinischen Theile der griechischen Tragödie [...] auf die Oberfläche kommt, sieht einfach, durchsichtig und schön aus.“⁹⁶² Der apollinische Blick auf die Welt bleibt dabei allerdings ein Blick nach menschlichem „Maass“⁹⁶³, weil er, aus dem Bedürfnis der Verklärung angesichts existentiell problematischer Erkenntnis stammend, keine objektiven Erkenntnisse über das Sein zutage fördert, sondern vielmehr eine Aussage über das schauende, harmonisierende (nach Harmonie strebende) und ordnende Subjekt selbst ist.

Das andere, dem Apollinischen gegenüberstehende Prinzip wird in der Tragödie in der Gestalt des Dionysischen als einer dynamischen und ekstatischen Kraft verkörpert, dessen Bewegung eine immer wieder erneute impulsive „Zerreissung“⁹⁶⁴ des apollinischen, idealisierenden Bildes der Klarheit, des schönen Scheins und der sinnhaften Kohärenz der Welt ist. Während der apollinische Trieb nach Klarheit, Kontur und Selbst-Bewusstsein zielt, strebt

⁹⁵³ Vgl. ebd., 40.

⁹⁵⁴ Vgl. ebd., 27f.

⁹⁵⁵ Ebd., 27.

⁹⁵⁶ Ebd., 28.

⁹⁵⁷ Reibnitz, Barbara von: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsches „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1-12)*. Stuttgart/Weimar 1992, 55.

⁹⁵⁸ Vgl. GT 1, KSA 1, 26.

⁹⁵⁹ Ebd., 27.

⁹⁶⁰ Ebd.

⁹⁶¹ Ebd., 27f.

⁹⁶² GT 9, KSA 1, 64.

⁹⁶³ GT 4, KSA 1, 40.

⁹⁶⁴ GT 2, KSA 1, 33.

der dionysische Trieb danach, die Grenze des Individuums gerade aufzulösen und es durch eine „mystische Einheitsempfindung zu erlösen“⁹⁶⁵. Die psychologische Verfassung ist ein Zustand des Rausches,⁹⁶⁶ ein Zustand „völliger Selbstvergessenheit“⁹⁶⁷, ein Zustand der Einheit mit etwas Größerem als dem singulären Individuum. Anstelle einer Schau des schönen Scheins erweckt das Dionysische also den Eindruck eines metaphysischen „Ur-Einen“⁹⁶⁸. Dieses bleibt indessen keine harmonische Einheit, sondern erfährt immer wieder neu einen Bruch, indem es zwar den Anschein eines „Zauber[s]“⁹⁶⁹ jener Einheit vermittelt, zugleich aber disharmonisch und widersprüchlich ist, da es diesen Eindruck nicht dauerhaft aufrechterhalten kann, sondern in seinem Grundzug selbst einer Dynamik des Vergehens und Neuentstehens ausgesetzt ist. Selbst seiner eigenen Dynamik ausgesetzt, kann es die „Schrecken und Entsetzlichkeiten“⁹⁷⁰, die der Grieche im tragischen Zeitalter nach Nietzsche am Sein empfindet, letztlich nicht überwinden. Das Dionysische bleibt daher „das ewig Leidende und Widerspruchsvolle“⁹⁷¹, das schließlich immer wieder „die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht“⁹⁷².⁹⁷³

Die Erkenntnis des widersprüchlichen Wesens des Dionysischen bewirkt für den Griechen nun eine „Erkenntniß vom absolut Unlogischen der Weltordnung“⁹⁷⁴. Hierzu zieht Nietzsche eine Analogie zwischen dem Menschen, der aus dem dionysischen Rausch in die „alltägliche Wirklichkeit“⁹⁷⁵ zurückkehrt, und Hamlet, denn beide

haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben erkannt, und es ekelt sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern, sie empfinden es als lächerlich oder schmachvoll, dass ihnen zugemuthet wird, die Welt, die aus den Fugen ist, wieder einzurichten. Die Erkenntniß tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das

⁹⁶⁵ Ebd., 30.

⁹⁶⁶ Der Rausch, den Nietzsche unter dem Titel „Psychologie des Künstlers“ beschreibt, ist die unumgängliche „physiologische Vorbedingung“ für „ästhetisches Tun und Schauen“, da erst mit dem Rausch das „Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle“ eintreten kann. GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 8, KSA 6, 116.

⁹⁶⁷ GT 1, KSA 1, 29.

⁹⁶⁸ Vgl. ebd. f.; GT 4, KSA 1, 38; GT 5, KSA 1, 43f.

⁹⁶⁹ GT 1, KSA 1, 29.

⁹⁷⁰ GT 3, KSA 1, 35.

⁹⁷¹ GT 4, 3KSA 1, 8.

⁹⁷² Ebd.

⁹⁷³ Zum Verhältnis vom Apollinischen und Dionysischen s. auch Danto, Arthur C.: *Nietzsche als Philosoph*. München 1998, 63-66.

⁹⁷⁴ N Winter 1896-70, 3[51], KSA 7, 74. Hingewiesen sei auf den Titel zur Neuausgabe der *Geburt der Tragödie* von 1886: „Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus“ (KSA 1, 7) mit Blick auf Nietzsches Selbstaussage im Tragödien-Kapitel in *Ecce Homo*: „„Griechenthum und Pessimismus“: das wäre ein unzweideutigerer Titel gewesen: nämlich als erste Belehrung darüber, wie die Griechen fertig wurden mit dem Pessimismus, – womit sie ihn überwandten... Die Tragödie gerade ist der Beweis dafür, dass die Griechen keine Pessimisten waren“. EH, Die Geburt der Tragödie 1, KSA 6, 309.

⁹⁷⁵ GT 7, KSA 1, 56.

Umschleiertsein durch die Illusion [...] – die wahre Erkenntnis, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv⁹⁷⁶.

Die Einsicht in das „Absurde des Daseins“⁹⁷⁷ ist ein Problem, da sie als Erkenntnis nicht zu widerlegen ist und zugleich eine Lähmung des Motivs zum Handeln mit sich bringt. „Das Vertrauen zum Leben“ – zur Verlässlichkeit von Schönheit, Wohlgeformtheit und Logik oder zum Gefühl einer Einheit mit etwas Größerem – „ist dahin“⁹⁷⁸, wie Nietzsche später in der *Fröhlichen Wissenschaft* in einem anderen Kontext, aber mit einer ähnlichen zugrundeliegenden emotionalen Verfassung schreibt.⁹⁷⁹

Die Erkenntnis des ‚Unlogischen‘ des Daseins ist im Hinblick auf den höheren Sinn der attischen Tragödie und auch für Nietzsches hier ansetzendes ästhetisches Denken der entscheidende Angelpunkt, denn die Pointe der Tragödie für die Ästhetik besteht, das sieht Menke, in der Reaktion auf diese pessimistische Einsicht. Die Erschaffung der Tragödie mit den Akteuren Apollo und Dionysos ist, so schreibt Nietzsche, als psychologische Reaktion der Griechen auf die absurd-tragische Seite des Daseins, als therapeutische Bewegung, zu verstehen, indem sie das Leben des Menschen durch diese Kunstgötter als „von einer höheren Glorie umflossen“⁹⁸⁰ darstellt und auf diese Weise seinen Sinn und Wert darstellt. Die Bewältigungsstrategien der beiden Kräfte als solche sind jedoch äußerst verschieden, denn während die apollinische Kunst die „Erlösung im Schein“⁹⁸¹ bietet, schafft der dionysische Chor der Satyrn eine Entladung vom Ekel des Absurden und drückt aus, „dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei“⁹⁸². Die Wirkung der Tragödie besteht also zunächst darin, die Erfahrung des Tragischen auf eine ästhetische Ebene zu heben, denn so ist – Nietzsche nennt dies in seiner Selbstkritik ‚Artistenmetaphysik‘ – zumindest als „aesthetisches Phänomen [...] das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“⁹⁸³. Die, wie Nietzsche selbst sagt, Anzüglichkeit⁹⁸⁴ dieses Satzes gegenüber der philosophischen Tradition und der Theologie⁹⁸⁵ bezieht sich auf die in dieser neuen ‚Metaphysik‘ vorgenommene Umwertung: Der Wert ist keiner, der moralisch oder rational zu rechtfertigen ist, diese Qualität, dieses Potenzial verbleibt beim Ästhetischen

⁹⁷⁶ Ebd., 56f.

⁹⁷⁷ Ebd., 57.

⁹⁷⁸ FW, Vorr. 3, KSA 3, 350.

⁹⁷⁹ Vgl. Menke: 2007, 4.

⁹⁸⁰ GT 3, KSA 1, 36.

⁹⁸¹ GT 5, KSA 1, 47.

⁹⁸² GT 7, KSA 1, 56.

⁹⁸³ GT 5, 47; vgl. GT, Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 17.

⁹⁸⁴ Ebd., Versuch einer Selbstkritik 5, 17.

⁹⁸⁵ Vgl. ab 195 insbes. Reibnitz, 169f.

(beim, wie es unter der Perspektive dieser Untersuchung zu nennen ist, ‚Unbeweisbaren‘).⁹⁸⁶ Es gibt jedoch eine weitere Ebene jener Wirkung, die man der Tragödie entnehmen kann. Menke hat dies luzide beschrieben: Nietzsche resp. die griechische Tragödie fragt, so Menke, nach dem Besonderen, der „eigentümlich[en]“⁹⁸⁷ Beschaffenheit „aesthetische[r] Lust“⁹⁸⁸. Das Spezielle an dieser Art der Lust ist (wie sie das Dionysische bereits impliziert, was hier nun deutlich expliziert wird), dass sie eine „Lust an der Destruktion“⁹⁸⁹ ist, denn das Kritische am Dionysischen ist, dass die „versichernde Präsentation menschlicher Weltaneignung“⁹⁹⁰ zerstört wird. Die darin enthaltene Lust überschreitet das Schöne der apollinischen Scheinwelt, in der wir uns selbst in einer Art schönen Scheins sehen, qualitativ,⁹⁹¹ denn die ästhetische Lust an der Destruktion bedeutet eine Bejahung der Destruktion, und dies kann zuletzt nur, wem es gelingt, in der Selbstdistanzierung den Zustand einer „Freiheit vom [resp. zum] Dasein überhaupt“⁹⁹² zu erreichen. Dies ist nur einer Person möglich, die in der Lage ist, die ‚Welt‘ als „„ausser [sich]““⁹⁹³ anzusehen, sich also „mit dem Zerstörten nicht mehr identifiziert, sondern von ihm distanziert.“⁹⁹⁴ Menke spricht in dem Zusammenhang von einer besonderen Fähigkeit des Künstlers – des Könnenden –, dem auch angesichts einer solchen Bedingung ein spezielles (ästhetisches) „Sehenkönnen“ gelingt, und zwar ein „Sichanderssehenkönnen“⁹⁹⁵.

In der griechischen Tragödie wird also von Nietzsche der „höchste[] Zustand von Bejahung des Daseins“ erstmals entworfen, „aus dem sogar der Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch-dionysische Zustand“⁹⁹⁶, der auch in der Spätphilosophie wieder

⁹⁸⁶ Verwiesen sei mit dieser Skizze auf Menkes Vortrag „Ästhetische Freiheit“ und den dort gezeichneten Ansatz der ästhetischen Transformation in der Haltung von Freigeist und Künstler in Reaktion auf Nihilismus und tragische Einsicht: Menke, Christoph: *Ästhetische Freiheit*. Vortrag im Rahmen des Nietzsche-Kolloquiums. Sils-Maria 2007, 1-14.

⁹⁸⁷ GT 24, KSA 1, 152.

⁹⁸⁸ Ebd.

⁹⁸⁹ Menke: 1992, 240.

⁹⁹⁰ Ebd., 247.

⁹⁹¹ Menke führt den Gedanken aus: War zu Beginn die Rede vom Traum als Schein, so ist an einer späteren Stelle die Rede vom Traum als einem „Schein des Scheins“ und vom einem „Depotenzieren des Scheins zum Schein“ (GT 4, 39). War der Schein bislang also einfach Schein, wird er nun als schöner Schein durchschaut (Menke, ebd., 243), das bisher noch unterschüttelte Vertrauen wird also durch die ‚Wahrheit‘ des dionysischen Urgrundes (ebd.) unterlaufen und erweist sich als „unwahr“ (ebd.), nämlich als Konstrukt der Welt nach „Maß des Menschen“ (ebd., 244). Das Dionysische ist in dem Sinne, so Menke, „nicht eine andere Wahrheit gegenüber dem Schönen, sondern die Wahrheit über das Schöne; das Schöne zu depotenzieren bedeutet nichts anderes als zu wissen, was es eigentlich ist“ (ebd.), und zwar bedeutet das Depotenzieren des Scheins zum Schein, wie Nietzsche es genannt hatte, ein „Depotenzieren des schönen Scheins zum ‚bloßen‘ Schein“ (ebd., 245), was „zu einer anderen Erfahrung des schönen Scheins“ (ebd.) führt.

⁹⁹² N September 1870 – Januar 1871, 5[102], KSA 7, 120.

⁹⁹³ FW 5, 355, KSA 3, 594.

⁹⁹⁴ Menke: 1992, 240 sowie 247; vgl. auch ders.: „Distanz und Experiment. Zu zwei Aspekten ästhetischer Freiheit bei Nietzsche“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 41 (1) (1993), 61-77, hier insbes.: 63-66.

⁹⁹⁵ Menke, Christoph: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt/M. 2008, 110.

⁹⁹⁶ N Mai – Juni 1888, 17[3], KSA 13, 522.

aufgegriffen wird. Das Subjekt der ästhetischen Lust ist dabei immer, so Menke, einen Schritt über sich selbst hinaus, „weil es seine radikale Freiheit gewinnt; es wird frei von den Wertungsgesichtspunkten sich erhaltender – ‚menschlicher‘ – Subjekte“⁹⁹⁷. Die besondere Qualität und „Pointe ästhetischer Lust ist die Freiheit radikaler Distanz“⁹⁹⁸, denn sie ermöglicht, das Dasein auch dann zu bejahen, wenn es nicht nach den Maßstäben von Logik oder praktischem Gelingen verläuft, und zwar im Modus der Selbstbejahung, und zu dieser ist der fähig, der ‚Künstler‘ sein kann.⁹⁹⁹

Im zweiten Teil der Tragödienschrift beschreibt Nietzsche eine gravierende Wende in der Psychologie und Kultur der Tragödie: Der durch Euripides an der ursprünglichen Struktur der Tragödienform vorgenommene Eingriff bewirkt einen Niedergang der alten Tragödie, der letztlich also sowohl kulturpolitisch als auch psychologisch wirkende Folgen hat. Euripides tritt hier als Vernichter des Mythos auf¹⁰⁰⁰, indem er das dionysische Element aus der Tragödie entfernte, um sie nun auf „undionischer Kunst, Sitte und Weltbetrachtung aufzubauen“¹⁰⁰¹. Im Hintergrund dieses Eingriffs steht das ‚sokratische‘ Prinzip, das nun eine rationale Ausrichtung der Tragödie bewirkt. Diese Änderung bringt als neue Form die „neuere attische Komödie“¹⁰⁰² hervor, in der an die Stelle des antiken Mythos ein rationales, logisch verkettetes und in diesem Sinne gelingendes, funktionierendes und kalkulierbares Geschehen mit plausibel erscheinenden Verläufen tritt. Die Mentalität hinter dieser neuen ‚Tragödienform‘ bezeichnet Nietzsche als „aesthetischen Sokratismus“¹⁰⁰³ mit der Maxime: „„alles muss verständig sein, um schön zu sein““¹⁰⁰⁴. Diese Wende, die zugleich eine Entwertung von Mythos und Kunst mit sich bringt, und der nun herrschende „Glaube[] an

⁹⁹⁷ Menke: 1993, 66; vgl. auch: Ders.: 1992, 248.

⁹⁹⁸ Ebd.

⁹⁹⁹ Vgl. Menke: 2008, 113. Vgl. auch Gerhardt: „So absurd die Welt und das Dasein auch immer sein mögen: Sofern wir uns ästhetisch auf sie einlassen, sind sie unmittelbar sinnvoll; der lebensverneinende Zweifel des Bewußtseins verschwindet, und der Ekel am Dasein wird überwunden.“ Gerhardt, Volker: „Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 13. Berlin/New York 1984 (b), 374-393, hier: 377. Diese Gedanken werden von Nietzsche in seiner Spätphilosophie erneut aufgegriffen, in der die Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung der einzelnen Person zugewiesen werden. Menke spricht hier auch von der paradoxen Fähigkeit des Könnens als „Können des Nichtkönnens“ der Künstler. Menke: 2008, 114.

¹⁰⁰⁰ In der Darstellung des Euripides als Vernichter des Mythos (eingeführt in GT 10, KSA 1, 75) orientiert sich Nietzsche vor allem an dem Porträt, das Aristophanes in Euripides‘ *Fröschen* entwickelt hat. Euripides erscheint in dieser Darstellung und infolge der inhaltlichen und formalen Veränderungen, die er an der Tragödie vornahm, als Vorbild für die Dichter der Neuen Komödie. Vgl. Reibnitz, 281.

¹⁰⁰¹ GT 12, KSA 1, 82. Das ‚Undionysische‘, nicht etwa das Apollinische, wie Reibnitz hervorhebt, und insofern sei es „konsequent, daß Nietzsche das Sokratische [...] als das ‚undionysische‘ Prinzip benennt.“ (Reibnitz, 316) Das Apollinische, um das es Nietzsche ging, sei immer noch ein künstlerisches Vermögen, eine derart radikale Vereinseitigung – eine Idealisierung der ‚Klarheit‘ – ist schon nicht mehr apollinisch, sondern vielmehr habe es sich „in eine naturalische und unkünstlerische verirrt“. GT 12, KSA 1, 85.

¹⁰⁰² GT 11, KSA 1, 76.

¹⁰⁰³ GT 12, KSA 1, 85.

¹⁰⁰⁴ Ebd., 84. Diese Maxime ist Ausdruck der optimistischen sokratischen Sätze „„Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche““ GT 14, KSA 1, 94.

die Ergründlichkeit der Natur der Dinge¹⁰⁰⁵, sind für Nietzsche jedoch Symptome des Niedergangs der griechischen Kultur, die immer noch fähig war, der tragischen Erscheinung des Lebens auf künstlerische Weise zu begegnen.¹⁰⁰⁶ Was nun zählt, ist jedoch „jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigieren im Stande sei.“¹⁰⁰⁷ Diese für Nietzsche „tiefsinnige Wahnvorstellung“¹⁰⁰⁸ bringt nun einen optimistischen Rationalismus hervor, in dem der Grundgedanke der Tragödie, der die Möglichkeit des tragischen Nichtgelingens und zugleich dessen Bejahung beschreibt, ersetzt wird durch eine anti-tragische Gleichsetzung von Wissen mit Gelingen.¹⁰⁰⁹ Die Einführung des sokratischen Prinzips bezeichnet Nietzsche daher als „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“¹⁰¹⁰ mit der grundlegenden Überzeugung, dass das Dasein durch Wissen und rationale Erkenntnis begreifbar (begrifflich fassbar und verstehbar) sei. Nietzsche antizipiert allerdings auch hier schon den in dieser Haltung angelegten Bruch im Bild des „musiktreibenden Sokrates“¹⁰¹¹, wenn nämlich Sokrates irgendwann

zu seinem Schrecken sieht, wie die Logik sich an diesen Grenzen [an denen der Optimismus zu Fall kommt] um sich selber ringelt und endlich in den Schwanz beisst – da bricht die neue Form der Erkenntnis durch, die tragische Erkenntnis, die, nur um ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht.¹⁰¹²

Die im Optimismus geleugnete und abgedrängte tragische Einsicht muss, so Nietzsches Überzeugung, irgendwann wiederkehren, da sie das eigentliche, „wahre Leben“¹⁰¹³ abbildet. Sokrates ist für ihn indessen, so auch Simon, „der erste ‚theoretische Mensch‘, d.h. der erste Mensch, der sich der Welt im Ganzen als *Zuschauer* gegenüberstellt. Und damit ist er für ihn der erste Philosoph europäisch-, nihilistischer‘ Ausprägung.“¹⁰¹⁴ Nietzsches Kritik an der

¹⁰⁰⁵ Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Schriften. Sokrates und die griechische (ST), KSA 1, 638.

¹⁰⁰⁶ „[...] ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch [...]“. GD, Das Problem des Sokrates 2, KSA 6, 68.

¹⁰⁰⁷ GT 15, KSA 1, 99.

¹⁰⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁰⁹ Vgl. auch Menke: 2007, 2-4.

¹⁰¹⁰ GT 15, KSA 1, 100.

¹⁰¹¹ Ebd., 102 u. 111.

¹⁰¹² Ebd., 101.

¹⁰¹³ „Das ewige Leben, die ewige Wiederkehr des Lebens; die Zukunft in der Vergangenheit verheissen und geweiht; das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus [...]“. GD, Was ich den Alten verdanke 4, KSA 6, 159.

¹⁰¹⁴ Simon, Josef: „Natur und Leben, Form und Kunst. Zur philosophischen Aktualität Nietzsches“, in: Seubert, Harald (Hg.): *Natur und Kunst in Nietzsches Denken*. Köln 2002, 75-90, hier: 76. Simon bezeichnet die philosophische Sichtweise des Sokrates als einen (neutralen, uninvolverten) Blick auf das Allgemeine, „so als ob er schon gestorben wäre“ (ebd., 81). Nietzsches ‚Gegen-Begriffe‘ setzen sich indessen außerhalb solcher „allgemeinen Begriffe aus der Perspektive des Todes“ (ebd.) und beziehen sich „auf das *individuelle*, individuell *gestaltete* Leben und nicht auf ‚das‘ Leben überhaupt.“ (ebd., 83) Daher sind Nietzsches „Gegen-Begriffe [] individuelle Entgegensetzungen gegen die gewohnten Begriffe und insofern gar keine Begriffe“ (im üblichen Sinne). Ebd.

attischen Tragödie bezieht sich damit gleichfalls auf den Fortschrittsoptimismus der Neuzeit¹⁰¹⁵ als Kritik an einer einseitig wissenschaftlich orientierten Kultur¹⁰¹⁶, denn Wissenschaft und Logik werden auch hier nicht ausreichen, Antworten auf Sinnfragen zu liefern. Im frühen Nachlass schreibt Nietzsche einmal: „Darin daß sich an die Tragödie keine Philosophie anschloß, zeigt sich eine Verkümmerng“¹⁰¹⁷, womit er wiederum hinweist auf eben jene Überbetonung des sokratisch-optimistischen Prinzip, das die tragische Dimension abspaltet, ohne sie dabei zu bewältigen.¹⁰¹⁸ Die eingangs mit Menke benannte Idee Nietzsches, statt nach Wahrheit nach Freiheit zu suchen, ist somit nur eine reduzierte Formel dieser grundlegenden kulturellen Opposition zwischen einer sokratischen und einer künstlerischen Kultur. Wegweisend ist Nietzsches Schlussfolgerung, eine Kultur der Freiheit als eine künstlerische (ästhetische) zu verstehen.^{1019 1020}

¹⁰¹⁵ Vgl. Reschke, Renate: „Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren. Nietzsches frühe Skizze zu einer Ästhetik der Moderne“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 24. Berlin/New York 1995, 1-16, hier: 4f.; vgl. dies: Der Lärm der großen Stadt, der Tod Gottes und die Misere vom Ende des Menschen. Zu Nietzsches Kulturkritik der Moderne“, in: Gerlach, Hans-Martin; Eichberg, Ralf; Schmidt, Hermann Josef (Hg.): *Nietzsche-Forschung. Eine Jahresschrift*. Bd. 1. Berlin 1994, 79-97, hier: 81.

¹⁰¹⁶ Vgl. Menke: 1993, 62.

¹⁰¹⁷ N September 1870 – Januar 1871, 5[21], KSA 7, 97.

¹⁰¹⁸ Zum Verhältnis von Tragödie und Nietzsches Konzeption des Freigeistes vgl. Menke, Christoph: *Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel*. Frankfurt/M. 2005, 138ff.

¹⁰¹⁹ Menke: 1992, 237f.

¹⁰²⁰ Auf die sprachliche Ebene der Tragödienschrift hat Naumann hingewiesen: Naumann, Barbara: „Nietzsches Sprache „Aus der Natur“. Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in „Also sprach Zarathustra““, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 14. Berlin/New York 1985, 126-163. Naumann entwirft hier eine Skizze der apollinischen und dionysischen Strukturen in der Sprache in der *Geburt der Tragödie*, in *Ueber Wahrheit und Lüge* und in *Also sprach Zarathustra*. Mit den Kunstkräften Apollo und Dionysos sind nach Naumann zugleich auch „zwei Grundtypen der Sprache“ (132) beschrieben, zum einen die Lyrik, die symbolisch die dionysische Musik nachahmt (vertreten durch den Lyriker Archilochus), und zum anderen die Dichtung der reinen Anschauung, die jedoch gefährdet ist, in einen sprachlichen Sokratismus ohne dionysische, tragische Elemente umzuschlagen (wie bei Euripides). Auch in sprachlicher Hinsicht sieht Nietzsche die Gefahr einer Erstarrung und einseitigen ‚Logisierung‘ (vgl. *Kapitel 5.2*), womit er die Frage nach den Möglichkeiten von Sprache, unterschiedliche Formen des Wissens und Erkennens auszudrücken, bereits hier andeutet. Vgl. auch: Kofman, 19ff.

„[...] trennt man Gemüth und Verstand,
Musik und Handlung,
Intellekt und Willen
unnatürlich voneinander,
so verkümmert jeder abgetrennte Theil.“¹⁰²¹

5.3.1.2 Neuzeit

In Nietzsches Zeit, dem ausklingenden 19. Jahrhundert, ist das geistige Klima stark durch den naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritt bestimmt, und die kontinuierliche Entwicklung einer „erstaunlich hohen Wissenspyramide“¹⁰²² geht einher mit einer verstärkten Betonung rationalistischer Tendenzen. Eine Folgeerscheinung dieser Entwicklungen ist ein Individuum, das sich, wie es Nietzsche schon früher voraussieht, durch ein „Übermaß von Erfahrungen“¹⁰²³ auszeichnet und dabei „eigentlich Nichts ist, aber fast Alles „repräsentiert“¹⁰²⁴, eine Verfassung, die Nietzsche als Zerfall in eine ‚Toleranz der Fünfdeutigkeit‘¹⁰²⁵ beschreibt, die „Consequenz“¹⁰²⁶ gegenüber argwöhnisch ist.^{1027 1028}

¹⁰²¹ N Herbst 1869, 1[49], KSA 7, 25.

¹⁰²² GT 15, KSA 1, 100.

¹⁰²³ NF Sommer 1876, 17[51], KSA 8, 305.

¹⁰²⁴ FW 5, 366, KSA 3, 615.

¹⁰²⁵ Vgl. GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 18, KSA 6, 122.

¹⁰²⁶ Ebd.. Nietzsche warnt hier vor einer allzu großen Toleranz äußeren Einflüssen gegenüber und einer Gefahr, sich auch das ‚einzuverleiben‘, wozu der in Nietzsches Sinne eigentliche (authentische) Bezug fehlt.

¹⁰²⁷ Vgl. auch Reschke: 1995, 5. In *Also sprach Zarathustra* findet sich ein Bild, das auf den ersten Blick von einer gewissen Lustigkeit zu sprechen scheint, dessen Bizarrheit, die es als Zerrbild erscheinen lässt, jedoch bald deutlich wird: „[...] so kam ich zu euch, ihr Gegenwärtigen, und in’s Land der Bildung. [...] Aber wie geschah mir? So angst mir auch war, – ich musste lachen! Nie sah mein Auge etwas so Buntgesprenkeltes! Ich lachte und lachte, während der Fuss mir noch zitterte und das Herz dazu: „hier ist ja die Heimat aller Farbentöpfe!“ – sagte ich. [...] Und mit fünfzig Spiegeln um euch, die eurem Farbenspiele schmeichelten und nachredeten! Wahrlich, ihr könntet gar keine bessere Maske tragen, ihr Gegenwärtigen, als euer eignes Gesicht. Wer könnte euch – erkennen! Vollgeschrieben mit den Zeichen der Vergangenheit, und auch diese Zeichen überpinselt mit neuen Zeichen: also habt ihr euch gut versteckt vor allen Zeichendeutern! Und wenn man auch Nierenprüfer ist: wer glaubt wohl noch, dass ihr Nieren habt! Aus Farben scheint ihr gebacken und aus geleimten Zetteln. Alle Zeiten und Völker blicken bunt aus euren Schleiern; alle Sitten und Glauben reden bunt aus euren Gebärden. Wer von euch Schleier und Überwürfe und Farben und Gebärden abzöge: gerade genug würde er übrig behalten, um die Vögel damit zu erschrecken. [...]“ ZA II, Vom Lande der Bildung, KSA 4, 153f.

¹⁰²⁸ Nietzsche verweist hier auf eine spannungshaft-problematische Bewegung, die mit der Neuzeit in Gang gekommen ist (und sich seither fortsetzt), die sich als Entfremdungsbewegung bezeichnen lässt: Die Entstehung der neuen Vielheit an technischen Möglichkeiten und auf wissenschaftlicher Ebene bringt eine Forderung an das Individuum mit sich, diese Vielheit aufzunehmen, als Element der Gesellschaft zu absorbieren und mitzutragen und in der kontinuierlichen Weiterentwicklung nicht zurückzubleiben. Man könnte dies auch als eine Art evolutionären Drucks bezeichnen. Nicht gefragt wird danach, ob diese Entwicklung auf den Ebenen von Psyche und Persönlichkeitsentwicklung verarbeitet werden kann. Überspitzt formuliert setzt sich Quantität (jenes Übermaß an Erfahrung mit der Folge der Repräsentierung von ‚Allem‘, das zugleich eine Durchdringung und Fundierung vermissen lässt) gegenüber Qualität (die sich zwangsläufig für Auswahl, Begrenzung, Fokussierung und eben Durchdringung entscheiden muss) durch. Der Ausdruck der Fünfdeutigkeit ist in dieser Deutung freilich eine Provokation Nietzsches und ein Angriff auf die Seichtheit quantitativ ausgerichteter Aneignung von Wissen und ‚Erfahrungen‘. Mit dem Begriff der Konsequenz wiederum ist das Bewusstsein um die

Der zentrale Text zur Beschreibung der existentiellen Situation des Menschen der Moderne ist der 125. Aphorismus in der *Fröhlichen Wissenschaft*, die Parabel vom ‚tollen Menschen‘¹⁰²⁹, in der das, wie es im späteren 343. Aphorismus heißt, „grösste neuere Ereigniss“¹⁰³⁰ verkündet wird, „– dass „Gott todt ist““¹⁰³¹. Es geht bei diesem Ereignis erstens um eine Diagnose des Zeitgeistes, zweitens um die Destruktion der Metaphysik und drittens um einen Impuls zu einer Haltungsänderung.¹⁰³²

Ein Passus am Ende der Parabel beschreibt die Bedeutung des Todes Gottes als gravierenden Bruch in der Orientierung:

Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?¹⁰³³

Der Mensch der Moderne befindet sich in der Lage, angesichts des Verlusts der alten Ordnung und der Sonne als platonisches Symbol für die Idee des Guten keine Antworten auf Sinn- und Orientierungsfragen zu haben.¹⁰³⁴ „Wie trösten wir uns?“¹⁰³⁵, fragt Nietzsche mit dem tollen Menschen und wirft damit die Frage nach dem Ersatz für den toten Gott auf, die Frage also, wie der Mensch sich nun sinnvoll in seinem Dasein verstehen kann. Diese Frage ist kritisch, denn sie beinhaltet den Zweifel, ob dies menschlich oder nur über-menschlich leistbar ist.¹⁰³⁶

Oberflächlichkeit dieser Entwicklung gemeint, das den Widerstand mit sich bringt, sich von solchen Entwicklungen absorbieren zu lassen.

Freilich kann auch hier wieder, wie im kurzen Vorgriff auf die Freigeist-Perspektivismus-Thematik bei Nietzsche (s. *Kapitel 5.3.2*) angedeutet werden kann, ein Widerspruch im Denken Nietzsches entdeckt werden, denn Nietzsche geht es auf der Ebene des perspektivistischen Erkennens sehr wohl um eine ‚Fünfdeutigkeit‘, gar um eine niemals endende, um eine unendliche ‚Deutigkeit‘. Nietzsches Kriterium indessen, das seine ‚Fünfdeutigkeit‘ von der oben beschriebenen unterscheidet, ist das profunde Verstehen dieser eigenen Perspektiven, der eben nie unterbrochene, sondern empfundene Kontakt zu diesen. Diese Perspektiven wiederum fordern einen subjektiven Bezug im Gegensatz zu einer rein rationalen Erkenntnis und sind deshalb tatsächlich ‚Erfahrungen‘.

¹⁰²⁹ FW 3, 125, KSA 3, 480ff.

¹⁰³⁰ FW 5, 343, KSA 3, 573.

¹⁰³¹ Ebd.

¹⁰³² Eine eingehende Einordnung und Analyse dieser Parabel und insbesondere der zahlreichen Metaphern kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Hingewiesen sei jedoch auf die Nennung der Tätigkeit des ‚Hörens‘, das auch später im *Zarathustra* Erwähnung findet. „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört [...]?“ (FW 3, 125, KSA 3, 480; vgl. ZA I, Vorr. 2, KSA 4, 14) Das ‚Hören‘ bezeichnet die Wahrnehmung und Akzeptanz des Ereignisses; es impliziert bei Nietzsche aber auch die in der Folge geforderte Hinwendung des Menschen zu sich selbst (zum Hören auf-sich-selbst).

¹⁰³³ FW 3, 125, KSA 3, 481.

¹⁰³⁴ Vgl. Rohmoser: Günter: *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*. Grimminer, Michael (Hg.). München 2000, 276-286, insbes. 281f.; vgl. auch Türcke, Christoph: *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. 3. Aufl. Lüneburg 2000, 26ff.

¹⁰³⁵ FW 3, 125, KSA 3, 481.

¹⁰³⁶ FW 3, 125, KSA 3, 481: „Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, nur um ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“

Der mit dem ‚Wegwischen des Horizonts‘¹⁰³⁷ entstandene Verlust ist problematisch, wie Nietzsche schon in *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* schreibt, denn „jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizonts gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend, einen Horizont um sich zu ziehen [...], so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin“¹⁰³⁸, denn ohne den Horizont als räumliche Begrenzung (Nietzsche bezeichnet diese Notwendigkeit eines im ‚Horizont‘ gegebenen Bezugsrahmens für die gesunde Entwicklung jedes Lebewesens als „Gesetz“¹⁰³⁹), die dem Menschen seine Position in der Welt reflektiert und ihm einen Orientierungsrahmen und eine Grenze bietet, ist ihm zugleich die Idee des Guten als *Telos* und damit auch der Anlass zur (Selbst-)Entwicklung genommen.¹⁰⁴⁰ Für Nietzsche wird es in dieser Krise jedoch zuletzt und eigentlich um einen „paradoxen Akt sinnstiftender Destruktion“¹⁰⁴¹ gehen: „Alles, was der Mensch aus sich heraus gelegt hat, in die Außenwelt, hat er dadurch sich fremd gemacht und immer mehr: so daß es nun wie ein Nicht-Ich wirkt [...]. So hat er sich erniedrigt und verarmt: je reicher sein Außer-sich wurde“¹⁰⁴². Perspektivisch wird Nietzsches Mensch, der freie Geist, der „nicht mehr in einen Gott ausfließt“¹⁰⁴³, nun vielleicht „immer höher steigen“¹⁰⁴⁴ und immer stärker seine ihm innewohnenden Fähigkeiten zu entwickeln lernen. Das Schema als solches ist freilich nicht neu oder ungewöhnlich: Krisen können Impulse zu großen Entwicklungssprüngen sein. Jedoch handelt es sich hier um eine gravierende, grundlegende, über- und umgreifende Krise der Metaphysik und der Orientierung.

In dem Abschnitt „Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde“¹⁰⁴⁵ in der *Götzen-Dämmerung* schildert Nietzsche in sechs Phasen den Zerfall des ‚metaphysischen Irrthums‘.¹⁰⁴⁶ In den ersten vier Phasen (vertreten durch Platon, Christentum, Kant und Positivismus) herrscht der Dualismus zwischen wahrer Welt als Welt des transzendenten Seins und

¹⁰³⁷ Ebd.

¹⁰³⁸ Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (HL) 1, KSA 1, 251.

¹⁰³⁹ Ebd.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Rohrmoser, Günter: *Emanzipation und Freiheit*. München 1970, 249. Vgl. insbesondere auch Rohrmosers Zusammenfassung aus dem 7. Kapitel „Atheismus und Moral“, 247-283. Vgl. Parm., 137d und Phileb 27b. Vgl. auch den Aphorismus 124 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in dem Nietzsche die Schwierigkeit jener Unbegrenztheit in der paradoxen Bestimmung eines „Horizont[s] des Unendlichen“ fasst. FW 3, 124, KSA 3, 480.

¹⁰⁴¹ Reschke: 1994, 79.

¹⁰⁴² N Herbst 1881, 12[26], KSA 9, 580.

¹⁰⁴³ FW 4, 285, KSA 3, 528.

¹⁰⁴⁴ Ebd.

¹⁰⁴⁵ GD, „Wie die wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums, KSA 6, 80f.

¹⁰⁴⁶ Kuhn nennt als die sechs Erscheinungsformen des Nihilismus den unvollständigen, den vollkommenen, den passiven, den aktiven, den radikalen und den extremsten Nihilismus. Vgl. Kuhn, Elisabeth: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin/New York 1992, 244-250.

Zum Nihilismus bei Nietzsche sei zudem verwiesen auf die umfassende Studie von Eike Brock, der zudem einen Gegenwartsbezug im Kontext der Technisierung der Welt herstellt. Brock, Eike: *Nietzsche und der Nihilismus*. Berlin/München/Boston 2015.

scheinbarer Welt als Welt des immanenten Scheins.¹⁰⁴⁷ Die ‚wahre Welt‘ erscheint jedoch zunehmend unerreichbar, so dass sie in der fünften Phase (des freien Geistes) als widerlegt gilt. Hieraus folgt in der sechsten Phase, vertreten durch Zarathustra als Prinzip einer neuen Wertsetzung, der extremste Nihilismus, da schließlich „mit der wahren Welt [...] auch die scheinbare abgeschafft“¹⁰⁴⁸ ist.¹⁰⁴⁹ Kennzeichen des Nihilismus ist, dass „die obersten Werthe sich entwerthen“¹⁰⁵⁰: „Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum‘“¹⁰⁵¹. Auf religiöser, metaphysischer und wissenschaftlicher Ebene wirkt der Einfluss von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, seit der es, so Nietzsche im Nachlass, „unwahrscheinlich“¹⁰⁵² sei, dass „die Schöpfung einer Religion [...] je wieder geschieht“¹⁰⁵³. Dies hat ein „Ende der Metaphysik als Wissenschaft“¹⁰⁵⁴ zur Folge, die nunmehr „unmöglich“¹⁰⁵⁵ ist, da sie sich, so Nietzsches Urteil schon zu Zeiten der Tragödienschrift, als „Anthropomorphism[us]“¹⁰⁵⁶ offenbart hat. Auf moralischer Ebene ist ein Verlust des Bezugspunktes zu beklagen, und der Gottes- und Wahrheitsverlust schlägt um in ein radikales „Nichts ist wahr“¹⁰⁵⁷ resp. „Alles ist falsch“¹⁰⁵⁸. Der sich über einen Zeitraum von zweihundert Jahren erstreckende Nihilismus¹⁰⁵⁹ muss, so Nietzsche, kulturell und philosophisch „eine der

¹⁰⁴⁷ Vgl. ebd., 232f.

¹⁰⁴⁸ GD, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 81.

¹⁰⁴⁹ Im Nachlass schildert Nietzsche drei Umstände, die den Nihilismus als psychologischen Zustand bewirken. Das ist zum einen, „wenn wir einen „Sinn“ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist [...] – und nun begreift man, daß mit dem Werden nichts erzielt, nichts erreicht wird... Also die Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens als Ursache des Nihilismus“. (NF November 1887 – März 1888, 11[99] (351), KSA 13, 46f.) Zum zweiten, „wenn man eine Ganzheit, eine Systematisierung, selbst eine Organisierung in allem Geschehn und unter allem Geschehn angesetzt hat: [...] Eine Art Einheit [...] Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Werth verloren, wenn er nicht durch ein unendlich werthvolles Ganzes wirkt: d.h. er hat ein solches Ganzes concipirt, um an seinen Werth glauben zu können.“ (ebd., 47) Und zum Dritten folgt aus den ersten beiden Einsichten, „daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf, wie in einem Element höchsten Werthes: so bleibt als Ausflucht übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurtheilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt. Sobald aber der Mensch dahinter kommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist [...], so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt“. Ebd., 47f.

¹⁰⁵⁰ N Herbst 1887, 9[35] (27), KSA 12, 350.

¹⁰⁵¹ Ebd.

¹⁰⁵² N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[39], KSA 7, 431.

¹⁰⁵³ Ebd.

¹⁰⁵⁴ Ebd., 19[51], KSA 7, 436.

¹⁰⁵⁵ Ebd., 19[319], KSA 7, 517.

¹⁰⁵⁶ Ebd., 19[125], KSA 7, 459.

¹⁰⁵⁷ N Frühjahr 1884, 25[304], KSA 11, 88.

¹⁰⁵⁸ N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[127], KSA 12, 126. Den Verlust von Wahrheit und Moral fasst Nietzsche auch in der *Genealogie der Moral* durch den Satz des Assassinen zusammen: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“... Wohlan, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt... Hat wohl je ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthischen Folgerungen verirrt?“ GM III, 24, KSA 5, 399.

¹⁰⁵⁹ Vgl. N November 1887 – März 1888, 11[411], KSA 13, 189.

größten Krisen, [einen] Augenblick der allertiefsten Selbstbesinnung des Menschen“¹⁰⁶⁰ bedeuten, dessen Überwindung nur „eine Frage seiner Kraft“¹⁰⁶¹ sein kann.

Der Kraftaspekt selbst ist bei Nietzsche durchaus kontrovers, denn er kann auch als Ausdruck des allerextremsten Nihilismus aufgefasst werden, der „den Werth der Dinge gerade dahinein [legt], daß diesem extremsten Werthe keine Realität entspricht und entsprach, sondern nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der Werth-Ansetzer, eine Simplification zum Zweck des Lebens“¹⁰⁶² Gleichwohl ist es in der Figur des Freigeistes die Kraft, in deren Modus die Welt ausgelegt wird und Werte geschaffen werden können; in diesem Stadium wird sie selbst zum (rettenden) Wert erklärt.¹⁰⁶³ Kraft ist freilich ein ästhetisches Vermögen¹⁰⁶⁴, so dass sich auch hier wiederum zeigt, dass von dieser Entwicklung des Wahrheitsverlusts die Kunst nicht angegriffen ist, denn diese setzt sich auch hier als die „übrigbleibende einzige Existenzform“¹⁰⁶⁵ durch, weil deren Wirkung durch logische Analyse nicht auflösbar ist und sie weiterhin das Leben „will“¹⁰⁶⁶.

Sowohl Nihilismus als auch tragische Einsicht sind nicht bloß rationale Einsichten, sondern sie sind vor allem gefühlte Zustände des Vertrauensverlustes. Sie sind kritische Stadien, *an denen in* deren Durchdringung das Scheitern möglich ist. Die Möglichkeit der Überwindung kann allein in einer ungeteilten, unteilbaren Bejahung liegen. Auf diese Weise kann die Krise Stimulans und ‚Inspirans‘ zur Kraftentwicklung sein, denn sie ist eine Krise, die befreien kann (und ja auch den Freigeist hervortreibt). Diese Überwindung ist bei Nietzsche jedoch nur durch einen qualitativen Sprung erfüllbar, der verwandelt: Die „Phase des leidenschaftlichen Neins und Neinthuns“¹⁰⁶⁷ angesichts der verlorenen Sinn- und Wertkonzepte verwandelt sich in die „Phase der Verachtung gegen das Nein“, um in eine „aufgespeicherte Begierde nach Bejahung“¹⁰⁶⁸ umzuschlagen und in ein zuletzt „dionysische[s] Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“¹⁰⁶⁹. Ein solches Jasagen zur Welt impliziert ein Jasagen zu sich selbst (und tritt auch ein anstelle des behütenden Gottes), und damit verbunden zeigt sich Nietzsches Philosophie als eine Ethik der Verantwortung für sich

¹⁰⁶⁰ Ebd., 11[119] (362), KSA 13, 56.

¹⁰⁶¹ Ebd.

¹⁰⁶² N Herbst 1887, 9[35], KSA 12, 351f.

¹⁰⁶³ Vgl. N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[108], KSA 12, 114.

¹⁰⁶⁴ Den Zusammenhang zwischen Kraft und Ästhetik stellt Nietzsche selbst her: „Aesthetica. Es ist die Frage der Kraft [...], **ob** und **wo** (das) Urtheil „schön“ angesetzt wird.“ N Herbst 1887, 10[168], KSA 12, 555.

¹⁰⁶⁵ N Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, 3[55], KSA 7, 76.

¹⁰⁶⁶ Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Über das Pathos zur Wahrheit. KSA 1, 760.

¹⁰⁶⁷ N November 1887 – März 1888, 11[327], KSA 13, 139.

¹⁰⁶⁸ Ebd.

¹⁰⁶⁹ N Frühjahr – Sommer 1888, 16[32], KSA 13, 492; vgl. auch FW 4, 276, KSA 3, 521 zum Gedanken des Amor Fati.

selbst, die zudem mit einer Umorientierung des Vertrauens einhergeht: Der Vertrauensverlust, der durch den Tod Gottes entstanden ist, muss sich nun von einem Gott- hin zu einem Selbstvertrauen verlagern.¹⁰⁷⁰

*„Wir dürfen nicht Einen Zustand wollen,
sondern müssen periodische Wesen
werden wollen
= gleich dem Dasein.“¹⁰⁷¹*

5.3.2 Perspektivismus

Das aus den beschriebenen Entwicklungen für Nietzsche nun geltende Prinzip der Welt ist nicht mehr das Sein, sondern wird sich als ein prozesshaftes Werden zeigen, für das Nietzsche nun nach einer „Weltconception“¹⁰⁷² sucht. Die Welt ist auf eine neue Weise „unendlich“ [zuvor ein Attribut Gottes, wodurch die Umkehrung der Verhältnisse nochmals deutlich wird] geworden¹⁰⁷³, indem sie jetzt perspektivisch variable und daher „unendliche Interpretationen in sich schliesst“¹⁰⁷⁴:

In der That, wir Philosophen und „freien Geister“ fühlen uns bei der Nachricht, dass der „alte Gott todt“ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, - endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer, liegt wieder offen da, vielleicht gab es niemals ein so „offenes Meer“.¹⁰⁷⁵

Was für Nietzsche aus dieser Lage hervorgeht, ist die entschlossen perspektivistische Denkhaltung,¹⁰⁷⁶ die zum einen ein Kernprinzip seiner Auffassung von Erkenntnis ist,¹⁰⁷⁷ zum

¹⁰⁷⁰ Vgl. Stegmaier: 2012, 92. Vgl. auch Menke, der auf die besondere Relation zwischen Künstler und Scheitern hingewiesen hat, indem dieser (und nur dieser, also der Mensch mit ästhetischer, ‚unlogischer‘ Perspektive) das tragische Scheitern bejahen kann: Menke: 2007, 9.

¹⁰⁷¹ N 1882 – 1884, 1[70], KSA 10, 28.

¹⁰⁷² N November 1887 – März 1888, 11[72] (330), KSA 13, 34.

¹⁰⁷³ FW 5, 374, KSA 3, 627.

¹⁰⁷⁴ Ebd.

¹⁰⁷⁵ FW 5, 343, KSA 3, 574.

¹⁰⁷⁶ Die Welt hat „keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne „Perspektivismus“.“ N Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[60], KSA 12, 315.

¹⁰⁷⁷ Auf das Paradox, das in Nietzsches Perspektivismus-Gedanken enthalten ist, hat u.a. Nehamas hingewiesen: Wenn Nietzsche bemerkt, dass jede Auffassung der Welt nur eine Interpretation sei, dann gilt dies ebenso für die Auffassung, dass es nur Interpretationen gibt. Dieses Paradoxon ist daher Teil jeder Nietzsche-Interpretation: „Der Perspektivismus ist also etwas, was es zu verstehen gilt, als auch etwas, das den Gedanken nahe legt, ein Verstehen sei unmöglich.“ Nehamas, 16; vgl. auch 93f.

anderen einen wichtigen Aspekt seines ästhetischen Konzeptes in Zusammenhang mit der Leibphilosophie bildet. Züge eines erkenntnistheoretischen Perspektivismus in sprachlichem Kontext wurden in *Kapitel 5.2* dargestellt. Da wir „an das Wesen der Dinge“¹⁰⁷⁸ nicht heranzukommen, sondern wir, so Nietzsche, mit „Metaphern der Dinge“¹⁰⁷⁹ umgehen, wurde der Anspruch auf objektive Wahrheit als illusionär entkräftet bzw. Erkenntnis als ein Vorgang beschrieben, in dem der Mensch auf die Welt als ein „lebendige[s] Spiegelbild[]“¹⁰⁸⁰ reagiert. Die Welt ist für Nietzsche „essentiell Relations-Welt“¹⁰⁸¹, die „von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht“¹⁰⁸² hat.

Der Perspektivismus, der zwar auch als theoretischer (wenn auch für eine runde Erkenntnistheorie unzureichender), vor allem jedoch, so Konhardt, „praktische[r], dem Sinnbedürfnis des modernen Menschen Rechnung tragenden philosophische[r] Ansatz“¹⁰⁸³ verstanden werden muss, impliziert zunächst eine aktive Freigabe von vormals für objektiv gehaltener Wahrheit als „Irrthum“¹⁰⁸⁴. Das Konzept des Objektiven wird damit ersetzt durch das der Perspektive, und zwar mit dem Ansatz, dass „[...] je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger [...] unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein“¹⁰⁸⁵ wird. Zudem geht es beim Perspektivismus um Sinnwahrheit, die zuletzt nur subjektiv plausibel und wahr sein kann.¹⁰⁸⁶ Träger des Perspektivismus kann nur eine reale Person sein, die sich von sicherheitsstiftenden Konzepten lösen und sich in einer gewissen Freiheit zu diesen verhalten kann. Dieses „Können“ allerdings, so Kaulbach, lässt sich, im Gegensatz zur perspektivistischen ‚Theorie‘, „nicht in sprachlicher Mitteilung übertragen

¹⁰⁷⁸ WL 1, KSA 1, 884.

¹⁰⁷⁹ Ebd., 879.

¹⁰⁸⁰ N Herbst 1880, 6[441], KSA 9, 311.

¹⁰⁸¹ N Frühjahr 1888, 14[93], KSA 13, 271.

¹⁰⁸² Ebd.

¹⁰⁸³ Konhardt, Klaus: „Ein ‚Odysseus des Geistes‘. Bemerkungen zum Profil des perspektivistischen Philosophen“, in: Gerhardt, Volker; Herold, Norbert (Hg.): *Perspektiven des Perspektivismus*. Würzburg 1992, 185-201; vgl. Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. 1. Teil. Tübingen 1990.

¹⁰⁸⁴ N April – Juni 1885, 34[253], KSA 11, 506.

¹⁰⁸⁵ Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (GM) III, 12, KSA 5, 365. Der „nothwendige[n] [in jeder Perspektive enthaltenen] Ungerechtigkeit“ (MA I, Vorr. 6, KSA 2, 20) will Nietzsche mit einer Pluralität der Perspektiven, der „Umfänglichkeit der Perspektive“ (Ebd. 20f.) begegnen. Um ein „allgemeines gerechtes Auge“ zu haben (objektiv nach möglichstem Maße zu sein), muss eine Person durch „viele Individuen gegangen sein“ und „alle früheren als Funktionen“ nutzen. (N Herbst 1881, 13[5], KSA 9, 619). Vgl. auch N Frühjahr – Herbst 1881, 11[65], KSA 9, 466: „Viele Nächste und aus vielen Augen und aus lauter persönlichen Augen sehen – ist das Rechte. Das „Unpersönliche“ ist nur das geschwächt-Persönliche, Matte — kann hier und da auch schon nützlich sein, wo es eben gilt, die Trübung der Leidenschaft aus dem Auge zu entfernen.“

¹⁰⁸⁶ Vgl. insbes. Kaulbach: 1990, 298-306; vgl. auch Konhardt, 187.

und auf eine Methode bringen.“¹⁰⁸⁷ Es scheint sich hier vielmehr um eine psychologische Konstitution und Fähigkeit zu handeln:

Wie viel einer Glauben nöthig hat, um zu gedeihen, wie viel „Festes“, an dem er nicht gerüttelt haben will, weil er sich daran hält, - ist ein Gradmesser seiner Kraft [...]. Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft. Das heisst, je weniger Einer zu befehlen weiss, um so dringlicher begehrt er nach Einem, der befiehlt, streng befiehlt, nach einem Gott [...]; umgekehrt wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen¹⁰⁸⁸,

so Nietzsches Charakterisierung des „freie[n] Geist[es] par excellence“¹⁰⁸⁹ in der *Fröhlichen Wissenschaft*.

Erste Gedanken zum Freigeist finden sich bei Nietzsche bereits in einer als Überschrift konzipierten Nachlass-Notiz, welche lautet „Die Tragödie und die Freigeister“. Betrachtungen über die ethisch-politische Bedeutung des musikalischen Drama's“¹⁰⁹⁰. Angeregt durch Schopenhauer¹⁰⁹¹, versteht er den Freigeist als Träger einer Haltung, die durch eine „Skepsis gegen alles Verehrte Hochgehaltene, bisher Verteidigte“¹⁰⁹² gekennzeichnet ist. In *Menschliches, Allzumenschliches* tritt der Freigeist als Vertreter einer sezierend-diagnostischen Aufklärung auf, der zu einer „Freiheit der Vernunft“¹⁰⁹³ gekommen ist. Der vor allem aufklärerisch und zunächst nicht künstlerisch orientierte freie Geist¹⁰⁹⁴ unterzieht vor allem Moral, Wahrheitswerte, Sprache, Denksysteme, Religion und Metaphysik, aber auch die Kunst einer gründlichen und kritischen Analyse, um nicht zuletzt deren Motivstruktur herauszuarbeiten und sie als psychologisch motiviert (der Selbsterhaltung dienend) zu kritisieren¹⁰⁹⁵: „Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen“¹⁰⁹⁶, so objektiv der Anschein der Auslegungen

¹⁰⁸⁷ Kaulbach: 1990, 219.

¹⁰⁸⁸ FW 5, 347, KSA 3, 581ff.

¹⁰⁸⁹ Ebd., 583.

¹⁰⁹⁰ N September 1870 – Januar 1871, 5[22], KSA 7, 97; vgl. ebd., 5[42], KSA 7, 103. S. auch hier nochmals Menkes prägenden Ansatz: Menke: 2007, 1.

¹⁰⁹¹ N Frühling – Sommer 1878, 27[80], KSA 8, 500; vgl. NF Frühjahr – Sommer 1874, 34[43]. KSA 7, 806f.

¹⁰⁹² N Frühling – Sommer 1878, 27[80], KSA 8, 500.

¹⁰⁹³ MA I 9, 638, KSA 2, 362.

¹⁰⁹⁴ MA I 4, 222, KSA 2, 186; vgl. N Frühling – Sommer 1878, 27[4], KSA 8, 487.

¹⁰⁹⁵ „Ein Irrthum nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt – es erfriert...“ EH, Menschliches, Allzumenschliches 1, KSA 6, 323.

¹⁰⁹⁶ N Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[60], KSA 12, 315.

auch sei mag¹⁰⁹⁷ – nicht zuletzt darauf weist die „Perspektiven-Optik“¹⁰⁹⁸ hin. Dem setzt Nietzsche das aktive Bekenntnis zur perspektivistischen Haltung, die „Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt“¹⁰⁹⁹, entgegen. Der Impuls dazu liegt in einer Besinnung auf den „Wille[n] zum freien Willen“¹¹⁰⁰ in der Krise und in einem „Ausbruch von Kraft“¹¹⁰¹.¹¹⁰² Er hat die destruierende Wirkung der nihilistischen Erkenntnis überwunden, ihm ist die „grosse[] Loslösung“¹¹⁰³ gelungen. Er war in der Lage, so Kaulbach, eine „veränderte Grundstellung zum Sein“¹¹⁰⁴ einzunehmen. Das Durchstehen dieser Krise hat einen existentiellen Sprung bewirkt: Der freie Geist ist, wie es rückblickend in *Ecce homo* heißt, ein „freigewordener Geist, der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat“¹¹⁰⁵ und nun in der Lage ist, „auf den Versuch hin [zu] leben“¹¹⁰⁶. Hier zeigt sich die „grosse[] Gesundheit“¹¹⁰⁷, die wiederum mit einem „Ueberschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften“¹¹⁰⁸ einhergeht und mit einer Fähigkeit ausgestattet ist, einerseits Perspektiven (Sichtweisen und Möglichkeitsentwürfe) zu schaffen und andererseits Gegensätze auszuhalten. Damit gibt es auch nicht mehr nur „[e]ine Handlung, die zu thun ist, sondern so viele als es Ideale des vollkommenen Menschen giebt.“¹¹⁰⁹

¹⁰⁹⁷ „[...] Man hat nämlich, vorausgesetzt, dass man eine Person ist, nothwendig auch die Philosophie seiner Person“, schreibt Nietzsche in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*, wobei er unterscheidet: „Bei dem Einen sind es seine Mängel, welche philosophiren, bei dem Anderen seine Reichthümer und Kräfte.“ In diesem Abschnitt der Vorrede leitet Nietzsche mit seiner Neubewertung des Leibes eine weitere Ebene der philosophischen Kritik ein: „Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, – und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständniss des Leibes gewesen ist. Hinter den höchsten Werthurteilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen Missverständnisse der leiblichen Beschaffenheit verborgen [...]“. FW, Vorr. 2, KSA 3, 347f.

¹⁰⁹⁸ JGB I, 11, KSA 5, 26.

¹⁰⁹⁹ MA I, Vorr. 4, KSA 2, 18.

¹¹⁰⁰ MA I, Vorr. 3, KSA 2, 17.

¹¹⁰¹ Ebd. 16.

¹¹⁰² Menke weist darauf hin, dass Nietzsches Begriff der freien Geister zwei Freiheiten miteinander verbindet, und zwar zum einen die Freiheit der radikalen Distanzierung (die als Impuls zur Freisetzung die Freigeisterei überhaupt möglich macht), und zum andere die Freiheit des versuchenden Erfindens (die den Modus der Freigeisterei beschreibt). Menke: 1993, 71f.

¹¹⁰³ MA I, Vorr. 3, KSA 2, 15.

¹¹⁰⁴ Kaulbach: 1990, 217; vgl. Konhardt, 197.

¹¹⁰⁵ EH, Menschliches, Allzumenschliches, KSA 6, 322.

¹¹⁰⁶ MA I, Vorr. 4, KSA 2, 18.

¹¹⁰⁷ Ebd.. Vgl. auch den entsprechenden Aphorismus in der *Fröhlichen Wissenschaft*: „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft – wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegeneren lustigeren, als alle Gesundheit bisher waren. [...]“ (FW 5, 382, KSA 3, 635f.). Eine solche Gesundheit ist eine, „welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss!...“ Ebd., 636.

¹¹⁰⁸ MA I, Vorr. 4, KSA 2, 18.

¹¹⁰⁹ N Frühjahr – Herbst 1881, 11[37], KSA 9, 455.

Nietzsche geht es um die Welt, „die uns etwas angeht“¹¹¹⁰, und mit dem Perspektivismus schafft er einen Rahmen, der dem Einzelnen die Bewegung gestattet, sich zu sich selbst in ein immer wieder neues, prinzipiell flexibles und daher lebendiges Verhältnis zu setzen. Diese Bewegung ist von jeder Person selbst zu verantworten und zu vollziehen: „Jeder, der frei werden will, [muss] es durch sich selber werden“¹¹¹¹, und sie erlaubt, eine neue und persönliche Nähe zu den „nächsten Dingen“¹¹¹² zu finden, – als ob dem Menschen „erst jetzt die Augen für das Nahe aufgiengen“¹¹¹³. Es geht also entscheidend um die Möglichkeit für den Einzelnen, zu sich selber ein Verhältnis von Intimität und Vertrautheit zu finden und seine Bewertungen an seinen eigenen Bedingungen auszurichten, nicht ausschließlich an theoretischen oder moralischen. Was durch diesen Schritt also geschieht, ist in gewissem Sinne eine ‚In-Dividuation‘, also eine ‚Ent-Teilung‘ in der Zusammenführung vormals auseinanderliegender Teile.¹¹¹⁴ Die ‚große Loslösung‘, die zunächst eine Loslösung „vom Leben“¹¹¹⁵ ist, findet, so Menke, ihre „Auflösung in der durch sie ermöglichten freien Rückkehr zum Leben in einem experimentellen Selbstverhältnis“¹¹¹⁶, so dass zuletzt „unser Leben [...] vor uns selber Recht behalten“¹¹¹⁷ soll.

Wenngleich sich die Frage stellt, „von welcher Art“¹¹¹⁸ der Sinn ist, den sich das Subjekt setzt, setzt Nietzsche voraus, dass der Mensch überhaupt zu autarken, neuen Sinnentwürfen in der Lage ist,¹¹¹⁹ dass er hermeneutische Leerstellen als Stimulanzien nutzen und an Herausforderungen wachsen kann: „Die Pflanze Mensch“, so eine Äußerung Nietzsches aus dem Nachlass der 1884er Jahre, „gedeiht am kräftigsten, wenn die Gefahren groß sind, in unsicheren Verhältnissen: aber freilich gehn eben da die Meisten zu Grunde. Unsere Stellung

¹¹¹⁰ JGB II, 34, KSA 5, 54.

¹¹¹¹ FW 2, 99, KSA 3, 457. Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Richard Wagner in Bayreuth*, 11, KSA 1, 507.

¹¹¹² MA II, WS 350, KSA 2, 702.

¹¹¹³ MA, Vorr. 5, KSA 2, 19.

¹¹¹⁴ ‚Individuation‘ verstanden als Un-Geteiltsein als Resultat einer Ent-Teilung: Die Spaltung des Menschen, die sich durch die Projektion in die Außenwelt ergeben hatte, wird bei Nietzsche wieder rückgängig gemacht, indem sich der Mensch in sich selbst zurück nimmt. Statt einer Einheit, die im Außen liegt, ist nun die Hervorbringung einer inneren Einheit gefragt. Der Mensch ist, so Nietzsche zwar, „eine Vielheit von Kräften“ und der „Begriff „Individuum“ ist falsch“. (N April – Juni 1885, 34[123], KSA 11, 461f.) Allerdings kommt hier ein wichtiger Aspekt von Nietzsches Auffassung von Kunst und Ästhetik zur Sprache, nämlich diese Vielheit und Vielschichtigkeit in einer Gestalt tragbar zu machen.

Die hier angesprochene Rücknahme der Spaltung bezieht sich indessen auf die Metaphysik. In dem Moment, wo der Mensch wieder ein Selbstverhältnis aufbaut, geht er auch ein selbstreflexives Verhältnis ein und vollzieht damit wieder eine ‚Dividuation‘. Ein Aphorismus in *Menschliches, Allzumenschliches* beschreibt dies in Hinblick auf moralisches Verhalten: „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum, sondern als Individuum.“ MA I 2, 57, KSA 2, 76.

¹¹¹⁵ Menke: 1993, 71.

¹¹¹⁶ Ebd.

¹¹¹⁷ FW 2, 99, KSA 3, 457.

¹¹¹⁸ Konhardt, 194f.

¹¹¹⁹ Vgl. Konhardt 190, sowie den Verweis auf den Gedanken, ob Nietzsches ‚Lösung‘ Perspektivismus nicht eine grandiose Überforderung für das ‚menschliche Maß‘ darstellt.

in der Welt der Erkenntnis ist unsicher genug – jeder höhere Mensch fühlt sich als Abenteurer.¹¹²⁰ Das Potenzial des Perspektivismus besteht nun darin, die immer wieder neue Perspektivenbildung zu gestatten und nicht bei einer Sichtweise resp. einem einmal festgelegten Sinn zu verharren. Er gestattet, ein persönliches und nicht statisches Verhältnis zu sich selbst und den Dingen einzunehmen. Strenggenommen, so Konhardt, wählt die Person sogar nicht die Perspektive, sondern wählt durch die Einnahme dieser Grundhaltung „den Wechsel der Perspektiven“¹¹²¹ beziehungsweise sie wählt die Freiheit zum Wechsel. Die jeweiligen konkreten Perspektiven, die ein Subjekt hervorbringt, sind keine zufälligen oder willkürlichen (keine ‚fünfeutigen‘, die nichts repräsentieren), sondern stehen im untrennbaren Bezug zu der dem jeweiligen Subjekt zukommenden Beziehung zur eigenen Existenz. Kaulbach spricht von einer ‚Seinsstellung‘¹¹²², aus der heraus die Perspektive erwächst und die „den Rahmen oder den Horizont für die Perspektivenwahl bildet“¹¹²³ bzw. von einer „Interessenstellung zur Wirklichkeit“¹¹²⁴, die die jeweilige Person einnimmt und die allein „sinnwahr“¹¹²⁵ sein kann. Die Perspektive kann sich daher immer nur aus der Seinsstellung heraus ergeben, welche selbst jedoch nicht als etwas ontologisch Fixiertes zu verstehen ist, sondern als Position, die immer wieder überschritten werden kann und überschritten wird.¹¹²⁶

Der Vorgang der Perspektivenbildung ist jedoch nicht nur rational, sondern schließt leibliche Vorgänge ein, denen bei Nietzsche eine entscheidende Funktion für die Orientierung und Wertbildung zukommen: Für Nietzsche sollen wir „vom Leibe ausgehen und ihn als Leitfaden [...] benutzen“¹¹²⁷. Wie genau diese Vorgänge beschaffen sind, ist freilich auch für Nietzsche nicht klar und kann es nicht sein, jedoch sind die Wirkungen spürbar. Indessen stellt er den Leib, der wiederum mit seinem Konzept vom ‚Selbst‘ verbunden ist, rationalen

¹¹²⁰ N Sommer – Herbst 1884, 27[40], KSA 11, 285. Nietzsche scheint hier die Atmosphäre des Offen-Unerforschten und somit auch des Unsicheren beinahe zu idealisieren. Stegmaier bietet indessen eine überzeugende Deutung an, die diesen Aspekt einschließt: Er spricht von einem immer wieder auszubalancierenden Verhältnis von Gewissheit und Ungewissheit in den Lebensbedingungen jeder Person. Beide Zustände sind nicht grundsätzlich gegeneinander auf- oder abwertbar, sondern bilden gleichermaßen Aspekte, die für die immer wieder erneute Orientierungsbildung „abwechselnd gesucht und gemieden“ werden, beide also eine Rolle spielen. Weil aber Orientierung, um die es in der menschlichen Existenz wohl zumindest latent permanent geht, offenbar beides braucht, muss „die ‚Wahrheit‘ auch nicht schon auf Seiten der Gewissheit sein“. Stegmaier: 2012, 113 mit Bezug auf: N August – September 1885, 40[57], KSA 11, 656.

¹¹²¹ Konhardt 195. Hiermit ist, worauf Konhardt hinweist, die Seinsstellung aber im Grunde sozusagen eine Nicht-Stellung, weil sie durch Positionslosigkeit definiert ist, wodurch sie selbst keinen Orientierungspunkt mehr bilden kann, worin eine gewisse Sinnlosigkeit liegt.

¹¹²² Kaulbach: 1990, 281f.

¹¹²³ Konhardt, 188.

¹¹²⁴ Kaulbach: 1985, 8.

¹¹²⁵ Konhardt, 189.

¹¹²⁶ Vgl. Konhardt, 189; vgl. auch Kaulbach: 1990, 308.

¹¹²⁷ N August – September 1885, 40[15], KSA 11, 635. Im Nachlass der 1886er Jahre beschreibt Nietzsche den Leib gegenüber dem Geist als das „reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen“ (N Sommer 1886 – Herbst 1887, 5[56], KSA 12, 205f.). Dieses ist „methodisch voranzustellen“ (ebd., 206), also immer mitzudenken und nicht, wie es die Philosophie in der Regel tut, auszuschließen.

Vorgängen als das unmittelbarere und intuitiv ‚klügere‘ Vermögen voran, wenngleich es nicht scharf vom Denken trennbar ist: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen [...] steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weise – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er“¹¹²⁸, heißt es im *Zarathustra*.

Auf diese Weise gestattet der Perspektivismus ein Verhältnis zu sich und zur Welt, das zum einen ein lebendiges ist, indem es nicht statisch ist; zum zweiten ein authentisches, weil es aus den eigenen Voraussetzungen erwächst;¹¹²⁹ zum dritten ein ästhetisches, indem es gerade solche Perspektiven – Aspekte, Blickwinkel und Vorstellungen – gestattet, die im praktischen Leben (noch) unrealisiert sind (schließlich kann immer nur eine begrenzte Menge potentieller Möglichkeiten realisiert werden), die wir aber dennoch in ihrer prinzipiellen Möglichkeit und Anlage als uns zugehörig ansehen. Der Perspektivismus ist damit zu allererst ein Appell an die Selbstverantwortlichkeit des Subjekts, „sein Leben ‚selbst zu führen“¹¹³⁰. Jede Person kann dabei „so viele Perspektiven haben, wie es raum-zeitliche Positionen und Einstellungen – affektiver und kognitiver Art – realisiert“¹¹³¹, schreibt Gerhardt, und diese Perspektiven „stellen *semantische Beziehungen* her. Sobald etwas in eine Perspektive einrückt, bekommt es einen Sinn. Deshalb hat *jede* Perspektive ihren *spezifischen* Sinnzusammenhang, in dem die einzelnen Vorkommnisse erst ihre Bedeutung gewinnen. *Jede* Perspektive hat daher ihre eigentümlichen Wahrheitsbedingungen [...]“¹¹³² Wahrheitsbedingungen werden bei Nietzsche also zu ‚eigentümlichen Wahrheitsbedingungen der jeweiligen Perspektive‘, da wir uns, wie Nietzsche deutlich gemacht hat, nicht außerhalb jeder bzw. irgendeiner Perspektive stellen können, was er umkehrt in ein aktives Bekenntnis zur Perspektive.

¹¹²⁸ ZA I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 40. Vgl.: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen steht dein Leib und dein Selbst im Leibe: die terra incognita. Wozu hast du diese Gedanken und diese Gefühle? Dein Selbst im Leibe will etwas damit.“ N November 1882 – Februar 1883, 5[31], KSA 10, 225; vgl. auch „Hört mir lieber, meine Brüder, auf die Stimme des gesunden Leibes: eine redlichere und reinere Stimme ist dies. Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.“ ZA I, Von den Hinterwäldlern, KSA 4, 38.

¹¹²⁹ „Perspektiven können nicht willkürlich eingenommen werden; neue Interpretationen, die notwendig neue Lebensformen mit sich bringen, erreicht man nur mit großer Anstrengung und nur aus [...] gutem Grund.“ Nehamas, 75.

¹¹³⁰ Vgl. Gerhardt: 1989, 274ff.

¹¹³¹ Ebd., 267.

¹¹³² Ebd., 277.

*„Du hast nicht den Muth,
dich zu verlieren und zu Grunde zu geben:
und so wirst du niemals ein Neues. [...]“¹¹³³*

5.3.3 Die Qualität des Spiels

In *Also sprach Zarathustra* findet sich die Rede von den drei Verwandlungen des Geistes. Drei Zustände sind hier beschrieben, in denen Nietzsche unterschiedliche Stadien der Qualität aufzeigt, die eine Person im Verhältnis zu ihrer eigenen Lebensweise haben kann. Nur die zweite und die dritte Stufe haben ästhetische Qualität. Das auf der ersten (niedrigsten) Stufe stehende ‚Kamel‘ steht für den angepasst lebenden Menschen, der in vorgegebenen Werten und Realitäten verhaftet ist, die er ohne Fragen, Risikobereitschaft, Selbstvertrauen und im phlegmatischen Verzicht auf Rebellion gegen Vorgaben oder die Nutzung seiner kreativen Potenz übernimmt und fortführt. Er trägt den ‚Geist der Schwere‘ in sich und befindet sich in einem Zustand der Lethargie, vielleicht gar der Depression, in dem er außerstande ist, sich selbst befreiende Impulse zu setzen. Der ‚Löwe‘, die Figur der zweiten Stufe, hat diese unbeteiligte, interesselose oder auch kapitulative Verfassung hinter sich gelassen, er vertraut auf die eigene Stärke und verfährt im Schaffen von neuen, persönlichen Werten produktiv und Welt-aneignend. Sein Modus ist die aktive und bewusste Gestaltung der Dinge. Er verkörpert die Energie des Schaffens. Die dritte Stufe beschreibt den Zustand des ‚spielenden Kindes‘ nach heraklitischem Vorbild.¹¹³⁴ Es ist die am schwersten erreichbare Verfassung: Zeichnet sich das Stadium des Löwen durch ein willensbestimmtes, gestaltend-aneignendes und sich-selbst-versicherndes Motiv aus, so bewegt sich das spielende Kind außerhalb anektierender Absichten und Zwecke. Sein Handeln kennt keinen Zielzustand und keinen Grund außer den des gegebenen Augenblicks: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-Sagen“¹¹³⁵. Das Kind steht in einem dionysisch-ästhetischen Verhältnis zur Welt und in einem zweckfreien Verhältnis zu sich selbst,¹¹³⁶ in dem Spiel, Bejahung und ein Schaffen, in dem seine eigene Vernichtung (das Vergehen in jedem Augenblick) enthalten ist, eine Einheit bilden.¹¹³⁷ Es ist die

¹¹³³ N November 1882 – Februar 1883, 4[44], KSA 10, 122.

¹¹³⁴ Vgl. Heraklit: „Die Lebenszeit ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt [...]“ / „Αἰὼν πᾶς ἐστὶ παιδῶν, πεσσεύων [...]“. Fragment B52. Vgl. Fußnote Nr. 203.

¹¹³⁵ ZA Verwandlungen, KSA 4, 31.

¹¹³⁶ Zur Perspektive der Freude am Tragischen, die hier auf das spielende Kind bezogen wird, vgl. nochmals Menke: 1992: 246f.

¹¹³⁷ „[...] Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören ohne jede moralische Zurechnung in ewig gleicher Unschuld hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde thürmt er, wie ein Kind Sandhaufen am Meere,

Gestalt des ‚Ich bin‘ (mit der Implikation des Jetzt).¹¹³⁸ Zugleich wird das Spiel *als* Spiel mit Hingabe und großem Ernst betrieben: „Spiel ist die ernsteste Angelegenheit für ein Kind [...]“. ¹¹³⁹ Dass dieses Spiel dennoch ein Spiel ist, wird möglich durch den konsequenten Gegenwartsbezug, in dem es geschieht: Im Moment des Spielens gibt es nichts außer dem Spiel. Es ist ein Zustand der Selbst- und Ich-Vergessenheit, in dem keine Unterscheidung getroffen wird zwischen sinnvoll und sinnlos, lohnend oder überflüssig, gelingend oder scheiternd, dauernd oder vergänglich. Der Wert einer solchen Verfassung bedarf keiner weiteren Begründung, weil sie, indem sie in höchstem Maße mit dem Eindruck von Präsenz einhergeht, auf diese Weise unmittelbar einleuchtet. Aktiv ergreifbar oder in sich steuerbar ist diese Verfassung nicht, sie stellt sich vielmehr ‚von selbst‘ ein. Das Kind ist ein dionysischer Künstler der Bejahung auch im Angesicht von Vergehen, indem es sich im Moment selbst vergisst: Als Künstler, so schreibt Kofmann, „verwandelt [es] die Dinge, bis sie selbst seine Kraft reflektieren“¹¹⁴⁰.

Um die wichtigen Züge in Nietzsches ‚Ästhetik‘, wie sie hier nachgezeichnet wurde, für den thematischen Rahmen abschließend zu bündeln: Nihilismus bzw. tragische Einsicht¹¹⁴¹ waren als sinnenbundene, existenziell kritische psychologische Zustände aufzufassen, die als solche auf die Grenzen rationaler Begründung¹¹⁴² hinweisen, die den kritischen Zustand nicht lösen kann. Dies steht in einem eigentümlichen plausiblen Entsprechungsverhältnis zu deren Überwindung dieser Zustände, denn der Impuls dazu findet sich in der

thürmt auf und zertrümmert; von Zeit zu Zeit fängt er das Spiel von Neuem an. Ein Augenblick der Sättigung: dann ergreift ihn von neuem das Bedürfnis, wie den Künstler zum Schaffen das Bedürfnis zwingt. Nicht Frevelmut, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andre Welten ins Leben. Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg: bald aber fängt es wieder an in unschuldiger Laune. Sobald es aber baut, knüpft, fügt und formt es gesetzmäßig und nach inneren Ordnungen. [...]“ Nietzsche, Friedrich: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 7, KSA 1, 830f. Vgl. auch: Meyer, Theo: *Nietzsche und die Kunst*. Tübingen 1993, 58.

¹¹³⁸ Kaulbach: 1980, 59. Im Grunde genommen ist es sowohl die Stufe des ‚Ich bin‘ als auch die Stufe des ‚Ich bin nicht‘, weil von keiner fixierbaren Verfassung mehr ausgegangen werden kann. Die Identität, sofern man von ihr sprechen kann, wird also bestimmt durch etwas *und* sein Vergehen.

¹¹³⁹ N Sommer 1875, 9[1, IV], KSA 8, 148; vgl. JGB IV, 94, KSA 5, 90.

¹¹⁴⁰ Kofman, 49.

¹¹⁴¹ Vgl. an dieser Stelle auch: Looock, Reinhard: „Tragische, das“, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10: St-T. Darmstadt 1998, 1334-1345, hier: 1340f.: „Der späte Nietzsche verbindet die dionysische Tragödie mit einer radikalen Wahrheitskritik, die den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung abgeschafft hat. Angesichts des drohenden Nihilismus wird das Dionysische, ohne Wahrheit, sogar ohne die Möglichkeit eines glaubenden Fürwahrhaltens, zum Inbegriff der Selbstbejahung des leidenden Lebens. Durch die Umwertung des Leidens kann Nietzsche die „an der Ueberfülle des Lebens Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben“, von dem romantischen Pessimismus Schopenhauers und Wagners unterscheiden]. Das T. bezeichnet jetzt die Umsetzung der Kreativität des Lebens in ein philosophisches Pathos. Sich selbst als „den ersten tragischen Philosophen zu verstehen“, vermag Nietzsche deshalb, weil in ihm „der letzte Jünger des Philosophen Dionysos“ und „der Lehrer der ewigen Wiederkunft“ koinzidieren.“

¹¹⁴² „Geschichtsphilosophisch verlangt der Sieg der theoretischoptimistischen über die schöpferische Weltauslegung, den der logische Sokratismus herbeigeführt hat, den ‚Kampf zwischen der theoretischen und der tragischen Weltbetrachtung‘ zu beginnen; Voraussetzung dafür ist die ‚tragische Erkenntnis‘ der Grundlosigkeit des logischen Begründens.“ Looock, 1340.

besonderen Qualität der situationsautarken, umfassenden (Selbst-)Bejahung, die ebenfalls jenseits der Grenzen rationaler Begründung liegt (und, zieht man die Verbindung zum Gedanken menschlicher Würde, auch liegen muss): Angesichts der tragischen Erkenntnis kann die Bejahung des Daseins nur durch Selbstbejahung erreicht werden. Der Akt des Bejahens ist jedoch nicht ein Akt, der als Akt der Vernunft oder der logischen Schlussfolgerung gelingt, sondern er ist in sich geradezu unlogisch, ein psycho-logischer, also nichtpropositionaler Akt. Wo also durch rationale oder logische Begründung kein Sinn mehr erschließbar ist, ist dies auf psychologischem Weg möglich. Es bleiben die Fragen, *wie eigentlich (wie genau)* dieses Moment der Bejahung zu erreichen ist und *was eigentlich (was genau)* in diesem Moment geschieht, denn beschreibbar ist dies offensichtlich nicht.

Im Gelingen der Bejahung liegt für Nietzsche die Möglichkeit zur ästhetischen Freiheit als „Freiheit über den Dingen“¹¹⁴³, die in der aktiven Haltung der Freiheit zum perspektivischen Wechsel ansetzt (als Gegenbild für das verlorene ‚Sein‘) und Stimulanz zur Schöpfung ‚neuer und eigener Werte‘ in Korrespondenz mit dem eigenen ‚gebietenden‘ Leib und Selbst sein kann. Die zweite ästhetische Ebene liegt in der passiven (nicht eingreifenden), dabei jedoch höchst präsenten Haltung, die das Spiel im Modus des Kindes kennzeichnet. Hier werden auch diese eigenen Werte und Selbst-Zwecke und der Trieb zur Schöpfung hinter sich gelassen werden und der (dionysische) Fluss des Entstehens und Vergehens vollständig angenommen, was einhergeht mit der Möglichkeit des vollständigen Augenblicksbezugs, welcher für Nietzsche den höchsten diesseitigen Wert beschreibt.¹¹⁴⁴ Der entscheidende Unterschied von Nietzsches Auffassung des Ästhetischen gegenüber vorherigen ästhetischen Theorien besteht, so Menke, nicht darin, dass er etwas gänzlich Neues formuliert, sondern darin, dass er den kategorialen Unterschied ästhetischer gegenüber moralischer oder kognitiver Praktiken sieht.¹¹⁴⁵

¹¹⁴³ FW 2, 107, KSA 3, 465.

¹¹⁴⁴ „Wahrhaft schöpferisch“, schreibt Visser, „kann niemals das Urteil sein. Wahrhaft schöpferisch ist der Mensch auch dann nicht, solange er sich als Individuum [...] gelten läßt. Wahrhaft schöpferisch ist nur der unendlich kleine Augenblick, der nicht dem Irrtum der Gattung ausgesetzt ist und auch nicht dem Bild, das ein Mensch von sich – als Individuum – haben will.“ Visser, Gerard: „Der unendlich kleine Augenblick“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 27. Berlin/New York 1998, 82-106, hier: 97.

¹¹⁴⁵ Menke: 2008, 108.

„Erfinder neuer Zustände der Seele
sind die eigentlichen Erfinder [...]“¹¹⁴⁶

5.4 Das Nichtbegriffliche im Denken Nietzsches

In der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* spricht Nietzsche von einer in seinen Schriften enthaltenen „beständige[n] unvermerkte[n] Aufforderung zur Umkehrung gewohnter Werthschätzungen“¹¹⁴⁷. Einen naturgegebenenmaßen zurückgenommenen, dabei aber zentralen Aspekt von Nietzsches Schreiben und Denken bildet jene Dimension des Nichtbegrifflichen. Einen solchen ‚Faktor‘ als grundlegenden Aspekt im Kontext philosophischen Denkens zu bezeichnen, bedeutet zweifellos eine Umkehrung gewohnter Wertschätzungen. Für wichtige Züge im Denken Nietzsches ist dieser indessen nicht verzichtbar, da er zuletzt für die Qualität eines subtilen, jedoch überzeugenden Wertmessers für subjektive Sinnempfindungen einsteht.

Notizen, die auf das Nichtbegriffliche in der Sichtweise Nietzsches schließen lassen, finden sich schon im frühen Stadium seines Denkens, wie beispielsweise diese Nachlass-Notiz zeigt: „Es kommt in der Wirklichkeit nichts vor, was der Logik [der Begriffe] streng entspreche.“¹¹⁴⁸ Dieser Zug wurde bereits in *Kapitel 5.2* über Nietzsches Kritik an begrifflichem Wissen und jenen ‚definierten Identitäten‘ erörtert, und er korreliert mit der perspektivistischen Auffassung Nietzsches, die Begriffen keine absolute, objektive Wahrheit, sondern Wahrheit *für* eine Person zuschreibt. Nietzsche sagt zudem, dass in klaren Gedanken und Begriffen gestaltetes Bewusstsein nur eine Oberfläche bildet, während das unter dieser begrifflichen Oberfläche liegende Unbewusste jene unbestimmte und unbegrenzte Vielheit innerer Zustände (vgl. einleitendes Zitat zu *Kapitel 5.1*) vorhält, die zu vielen Teilen nicht in das Bewusstsein zu bringen sind, aber dennoch eine Bedeutung für unsere Wahrnehmung und unser Verhältnis, uns zu uns selbst und zur Welt ins Verhältnis zu setzen, haben. In diesem Kapitel erfolgt eine Auseinandersetzung zunächst mit Ebenen des Nichtbegrifflichen im philosophischen Denken Nietzsches und schließlich deren sprachlicher Vermittelbarkeit.

¹¹⁴⁶ N Mai – Juni 1883, 9[48], KSA 10, 362.

¹¹⁴⁷ MA I, Vorr. 1, KSA 2, 13.

¹¹⁴⁸ N Ende 1880, 7[52], KSA 9, 327.

„Das eigentliche Material alles Erkennens sind die allerzartesten Lust- und Unlustempfindungen: auf jener Fläche, in die die Nervenbätigkeit in Lust und Schmerz Formen hinzeichnet, ist das eigentliche Geheimniß: das, was Empfindung ist, projiziert zugleich Formen, die dann wieder neue Empfindungen erzeugen.“¹¹⁴⁹

5.4.1 Grade des Nichtbegrifflichen

Im Folgenden sind drei Grade nichtbegrifflicher Verfassung beschrieben und in ihrer Bedeutung für Nietzsches philosophisches Denken diskutiert, die aufeinander aufbauend jeweils benenn- und beschreibbarere Verfassungen beschreiben, die jedoch nicht gänzlich in begriffliche sprachliche Vermittlungsstrukturen zu übersetzen sind.

„[...] Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!“¹¹⁵⁰

5.4.1.1 Unbewusstes

„Der größte Theil unserer Erlebnisse ist ungewußt und wirkt“¹¹⁵¹ (vgl. auch *Kapitel 2.2.2.2*), so heißt es in einer Notiz aus dem späten Nachlass. Diese Äußerung steht am Ende einer mehr oder weniger expliziten Auseinandersetzung mit dem Unbewussten.¹¹⁵² Doch schon früher finden sich ähnlich bewusstseinskritische¹¹⁵³ Äußerungen, wie beispielsweise diese Passage aus der *Fröhlichen Wissenschaft*:

¹¹⁴⁹ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[84], KSA 7, 448.

¹¹⁵⁰ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[126], KSA 10, 285.

¹¹⁵¹ N 25[359], KSA 11, 107.

¹¹⁵² Hingewiesen sei auch auf Göddes Aufsatz: Gödde, Günter: „Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 31. Berlin/New York 2002, 154-194. Gödde setzt bei Nietzsches kritischer Abgrenzung von Hartmanns Philosophie des metaphysischen Unbewussten an, um daran anschließend mit Blick auf die drei Hauptschaffensperioden Nietzsches Verhältnis zu Freuds Psychologie des Unbewussten herauszuarbeiten.

¹¹⁵³ Stegmaier weist darauf hin, dass Nietzsche innerhalb der *Fröhlichen Wissenschaft* seine Kritik des metaphysischen Bewusstseins verabschiedet, indem er den Begriff der Bewusstheit einführt (vgl. FW 1, 11, KSA 3, 382f.). Eine terminologische Trennung nimmt Nietzsche schließlich nicht vor, was er jedoch später selbst als „Grundfehler“ der Philosophen bezeichnet, die „die Bewußtheit, statt [...] als Werkzeug und Einzelheit im Gesamt-Leben, als Maaßstab, als höchsten Werthzustand des Lebens“ (N Herbst 1887, 10[137] (249), KSA 12, 534) auffassen. Dies ist ein Ausdruck des Schattens Gottes. Stegmaier: 2012, 271ff.

Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrößte Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft; [...] Das bewusste Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste und desshalb auch die verhältnismässig mildeste und ruhigste Art des Denkens: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden.¹¹⁵⁴

In den Ausführungen in *Kapitel 5.1* bis *5.3* wurde ersichtlich, dass Nietzsche in seinem gesamtphilosophischen Programm nicht nur eine Umwertung von Sprache, Moral sowie eine Neugewichtung der Rolle von Kunst und Ästhetik vornimmt, sondern damit einhergehend auch schon früh in einer Gegenbewegung zur sokratischen Entwicklung¹¹⁵⁵ für eine Aufwertung des Unbewussten einsteht, eine „Bewußtmachen des Unbewußten“¹¹⁵⁶, ohne die eine „Erweiterung unsrer Erkenntniß“¹¹⁵⁷ nicht möglich sei.¹¹⁵⁸ Erkenntnis muss in diesem Sinne das Unbewusste oder zumindest das Wissen um das Unbewusste einschließen. Diesem Unbewussten gesteht Nietzsche auch Bedeutung für die Hintergründe unserer Denkprozesse¹¹⁵⁹ wie auch Konzepten unserer persönlichen Identität zu:

Thatsächlich sind wir eine Vielheit, welche sich eine Einheit eingebildet hat. Der Intellekt als das Mittel der Täuschung mit seinen Zwangsformen „Substanz“ „Gleichheit“ „Dauer“ – er erst hat die Vielheit sich aus dem Sinne geschlagen.¹¹⁶⁰

Es zeichnen sich indessen schon in der frühen Phase unterschiedliche Wertungen des ‚Unbewussten‘ ab. Es finden sich kritische Passagen zum Zusammenhang zwischen Unbewusstem und Sprache, die bereits in die Richtung der Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* weisen: „Jene Täuschungen aber in der Sprache und in der Philosophie sind zuerst unbewußte und sehr schwer zum Bewußtsein zu bringen.“¹¹⁶¹ Es gibt „selbst bei der philologischen Conjekture [...] ein Erzeugen, das nicht ganz in bewußtes Denken aufzulösen

¹¹⁵⁴ FW 4, 333, KSA 3, 559.

¹¹⁵⁵ N Herbst 1869, 1 [27], KSA 7, 17.

¹¹⁵⁶ N September 1870 – Januar 1871, 5[89], KSA 7, 116.

¹¹⁵⁷ Ebd.

¹¹⁵⁸ Vorarbeiten Nietzsches für die späteren Arbeiten Freuds als Advokat des Unbewussten werden etwa von Haslinger gesehen. Zum einen stellt er die psychologischen Züge der *Geburt der Tragödie* mit den Kunstkräften und den ihnen zugeordneten Qualitäten von Traum und Rausch heraus und bezeichnet Nietzsches Vorgehen als „psycho-archäologische Grabungen“ (Haslinger, Reinhard: *Nietzsche und die Anfänge der Tiefenpsychologie*. München 1992, 92) und die Schrift selbst als „Einbruch der Psychodynamik in den Humanismus“ (ebd., 93). Als Parallele bezeichnet er die „Ernstnahme der Macht der Natur“ (ebd., 94), spricht zugleich jedoch vom „Zwang zum apollinischen Kompromiß“ (ebd., 95). Zum zweiten thematisiert auch Haslinger Nietzsches Verknüpfungen des Unbewussten mit der Leibphilosophie, in der er dem Leib das Vermögen zuschreibt, „eine Vielgestaltigkeit von Beziehungen und Bezügen zu überschauen“ (ebd., 98) und von einem „vernunftdurchdrungenen Leib“ (ebd., 99) auszugehen.

¹¹⁵⁹ Vgl. Gödde, 170.

¹¹⁶⁰ N Herbst 1881, 12 [35], KSA 9, 582. Vgl. „In Socrates dringt das Princip der Wissenschaft ein: damit Kampf und Vernichtung des Unbewußten.“ N Herbst 1869, 1[27], KSA 7, 17

¹¹⁶¹ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[216], KSA 7, 486.

ist¹¹⁶², notiert Nietzsche. Das „unbewußte Denken“¹¹⁶³ scheint sich daher anders zu vollziehen als das, was wir üblicherweise unter ‚Denken‘ verstehen, und das heißt unter anderem, „ohne Begriffe [...]: also in Anschauungen“¹¹⁶⁴. In jedem Falle fordert schon Nietzsche mit sprachlichen Ausdrücken wie dem des ‚unbewussten Denkens‘ dazu auf, sich mit dem Begriff des Denkens als solchem auseinanderzusetzen. Zudem findet sich jene ästhetisch orientierte Auffassung, die in Gegenwendung zum Sokratischen (Logischen, Technischen) das Unbewusste und die diesem zugehörige Intuition als treibende Kraft aufwertet: Während bei Sokrates „der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer“¹¹⁶⁵ wird, wirkt bei „allen produktiven Naturen [...] gerade das Unbewußte schöpferisch und affirmativ, während das Bewußtsein sich kritisch und abmahnend geberdet.“¹¹⁶⁶ Nietzsche geht es insgesamt um die Anerkennung der *Komplexität* der menschlichen Konstitution.¹¹⁶⁷ „[U]nser „Verstehen““¹¹⁶⁸, das unbewusste Vorgänge (unbewusst) einschließt, ist dann jedoch keine auf einen eindimensionalen Nenner des Begriffs ‚Denken‘ mehr zu bringende Angelegenheit, denn es ist *auch* „etwas Unverständliches, und jene letzte Resonanz in unseren Trieben ist doch nicht mehr als ein großes Unbekanntes.“¹¹⁶⁹

In der mittleren Schaffensperiode, in der Nietzsche im Zuge seiner Analyse die Trieb- und Motivstruktur hinter vermeintlich rationalen Konzepten, Begriffen und ‚Logiken‘ in den Blick nimmt, finden sich indessen skeptische Äußerungen, wie beispielsweise in einem Passus über „Das sogenannte „Ich““¹¹⁷⁰ aus der *Morgenröthe*:

[...] Wir sind Alle nicht Das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte – und folglich Lob und Tadel – haben; wir verkennen uns nach diesen größeren Ausbrüchen, die uns allein bekannt werden, wir machen einen Schluss aus einem Material, in welchem die Ausnahmen die Regel überwiegen, wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst. [...] ¹¹⁷¹

In der wissenschaftlich-kritischen Periode treten bei Nietzsche also psychologische Analysen zur Komplexität hinter vermeintlichen ‚Einheiten‘ (wie etwa der des ‚Ich‘-Begriffs) in den

¹¹⁶² Ebd., 19[74], KSA 7, 443.

¹¹⁶³ Ebd., 19[107], KSA 7, 454.

¹¹⁶⁴ Ebd.

¹¹⁶⁵ Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Schriften. Sokrates und die Tragödie* (ST), KSA 1, 542.

¹¹⁶⁶ Ebd.

¹¹⁶⁷ „[...] Der Mensch kennt die Welt in dem Grade, in dem er sich kennt: d.h. ihre Tiefe entschleiert sich ihm in dem Grade als er über sich und seine Komplizirtheit erstaunt.“ NF Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[118], KSA 7, 458.

¹¹⁶⁸ N Herbst 1880, 6[238], KSA 9, 260.

¹¹⁶⁹ Ebd.

¹¹⁷⁰ M 2, 115, KSA 3, 107.

¹¹⁷¹ Ebd., 107f..

Vordergrund, die wir aufgrund ihrer sprachlichen Konstruktion fälschlicherweise als Gegebenheiten behandeln, worauf diese Passage, ebenfalls aus der *Morgenröthe*, hinweist:

Wie weit Einer seine Selbsterkenntniss auch treiben mag, Nichts kann doch unvollständiger sein, als das Bild der gesammten Triebe, die sein Wesen constituiren. Kaum dass er die gröbereren beim Namen nennen kann: ihre Zahl und Stärke, ihre Ebbe und Fluth, ihr Spiel und Widerspiel unter einander [...] bleiben ihm ganz unbekannt.¹¹⁷²

Für weitgehend unbewusst erklärt Nietzsche auch die Hintergründe unserer Motive im Allgemeinen:

[...] es wirkt Körperliches, das ganz unberechenbar auftritt, es wirkt die Laune, es wirkt der Sprung irgend eines Affectes, der gerade zufällig bereit ist, zu springen: kurz, es wirken Motive, die wir zum Theil gar nicht, zum Theil sehr schlecht kennen und die wir nie vorher gegen einander in Rechnung setzen können. Wahrscheinlich, dass auch unter ihnen ein Kampf Statt findet, ein Hin- und Wegtreiben, ein Aufwiegen und Niederdrücken von Gewichttheilen – und diess wäre der eigentliche „Kampf der Motive“: – etwas für uns völlig Unsichtbares und Unbewusstes [...] Wohl aber sind wir gewohnt, alle diese unbewussten Vorgänge nicht in Anschlag zu bringen und uns die Vorbereitung einer That nur so weit zu denken, als sie bewusst ist [...].¹¹⁷³

Das „sogenannte[] Bewusstsein“¹¹⁷⁴ ist daher, so Nietzsches Schlussfolgerung, „Symptom eines viel umfänglicheren Zustandes“¹¹⁷⁵ und nichts anderes als „ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“¹¹⁷⁶: „Das Wesentliche verläuft uns unbewußt“¹¹⁷⁷, und „alles, was uns bewußt wird, sind schon bearbeitete Wahrnehmungen“¹¹⁷⁸, eine „Oberflächen- und Zeichenwelt“¹¹⁷⁹. Diese Analysen führen Nietzsche zu seiner kritischen Entlarvung jeglicher Gedankenposition, und sei sie noch so vermeintlich rational, als letztlich in ihren Motiven und ‚Causalitäten‘ undurchschaubar, da diese nicht gänzlich ins Bewusste zu überführen sind, sondern – letztlich – leiblich (im weitesten Sinne):

Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, — und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständniss des Leibes gewesen ist.¹¹⁸⁰

¹¹⁷² M 2, 119, KSA 3, 111.

¹¹⁷³ M 2, 129, KSA 3, 119.

¹¹⁷⁴ M 2, 199, KSA 3, 113.

¹¹⁷⁵ N Juni – Juli 1885, 38[1], KSA 11, 596.

¹¹⁷⁶ M 2, 199, KSA 3, 113.

¹¹⁷⁷ N Juli – August 1882, 1[31], KSA 10, 17; vgl. auch: N Frühjahr – Sommer 1883, 7[29], KSA 10, 251f.

¹¹⁷⁸ N April – Juni 1885, 34[30], KSA 11, 430.

¹¹⁷⁹ FW 5, 354, KSA 3, 593.

¹¹⁸⁰ FW, Vorr. 2, ebd., 348.

Die Auffassung dieses Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen als bewusst konstituiert und Ergebnis eines Denkprozesses (nach traditioneller, nicht nietzeanischer Auffassung von ‚Denken‘) ist also nach Nietzsches Verständnis oberflächlich, da es seinen Begriff nur auf der Grundlage dessen bildet, was überhaupt bewusst ist. Konsens in Begriffen ist freilich notwendig, um überhaupt eine Basis zur Verständigung zu haben. „Bewusstsein“, in jenem begrifflichen Verständnis, dessen Reflexion Nietzsche einfordert, hat sich daher überhaupt nur „unter dem Druck des Mitteilungs-Bedürfnisses“¹¹⁸¹ gebildet. „Auch die Rede vom ‚Bewusstsein‘ ist“ indessen, so kann mit Stegmaier die Quintessenz aus *Kapitel 5.2* und *Kapitel 5.3* zusammengezogen werden, „ein Schatten Gottes.“¹¹⁸²

Auch in der späteren Phase sind Gedanken für Nietzsche Resultate von Prozessen der Durchsetzung von Trieben gegeneinander, die wir selbst nicht durchschauen, hinter denen jedoch immer ein komplexeres Geschehen steht, wie er in einer Notiz über das „Unfreiwillige im Denken“¹¹⁸³ ausführt:

Der Gedanke taucht auf, oft vermischt und verdunkelt durch ein Gedränge von Gedanken. [...] Was bedeutet er? Fragen wir uns rufen andere Gedanken herbei: das heißt: Der Gedanke also wird nicht als unmittelbar gewiß genommen, sondern nur als ein Zeichen, ein Fragezeichen. Daß jeder Gedanke zuerst vieldeutig und schwankend ist, und an sich nur ein Anlaß zu mehrfacher Interpretation und willkürlicher Festsetzung, ist eine Erfahrungssache jedes Beobachters, der nicht an der Oberfläche bleibt. – Der Ursprung des Gedankens ist uns verborgen; es ist eine große Wahrscheinlichkeit, daß er ein Symptom eines umfänglicheren Zustandes ist, gleich jedem Gefühl [...] – in dem Allen drückt sich irgend Etwas von einem Gesamt-Zustand in Zeichen aus. [...]¹¹⁸⁴

Kritischer noch klingt eine Notiz aus dem Nachlass der späten 1880er Jahre über die Unterschätzung des Unbewussten in der Philosophie:

Wissenschaft gegen Philosophie Die ungeheuren Fehlgriffe: 1) die unsinnige Überschätzung des Bewußtseins, aus ihm eine Einheit gemacht, ein Wesen gemacht, „der Geist“, „die Seele“, etwas, das fühlt, denkt, will —
 2) der Geist als Ursache, namentlich überall wo Zweckmäßigkeit, System, Coordination erscheinen
 3) das Bewußtsein als höchste erreichbare Form, als oberste Art Sein, als „Gott“
 4) der Wille überall eingetragen, wo es Wirkung giebt
 5) die „wahre Welt“ als geistige Welt, als zugänglich durch Bewußtseins-Thatsachen
 6) die Erkenntniß absolut als Fähigkeit des Bewußtseins, wo überhaupt es Erkenntniß giebt

Folgerungen:

jeder Fortschritt liegt in dem Fortschritt zum Bewußtwerden; jeder Rückschritt im Unbewußtwerden.

Man nähert sich der Realität, dem „wahren Sein“, durch Dialektik; man entfernt sich von ihm durch Instinkte, Sinne, Mechanismus...

Alles Gute muß aus der Geistigkeit stammen, muß Bewußtseins-Thatsache sein

Der Fortschritt zum Besseren kann nur ein Fortschritt im Bewußtwerden sein

¹¹⁸¹ FW 5, 354, KSA 3, 591.

¹¹⁸² Stegmaier: 2012, 273.

¹¹⁸³ N Sommer – Herbst 1884, 26[92], KSA 11, 173.

¹¹⁸⁴ Ebd., 173f.

Das Unbewußtwerden galt als Verfallensein an die Begierden und Sinne – als Verthierung [...] ¹¹⁸⁵

Demgegenüber rückt Nietzsche das Denken in eben jenen leiblichen Kontext, wenn er das Bewusstsein als „die letzte und späteste Entwicklung des Organischen“ ¹¹⁸⁶ beschreibt, das

folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran [ist]. [...] – Diese lächerliche Ueberschätzung und Verkennung des Bewusstseins hat die grosse Nützlichkeit zur Folge, dass damit eine allzuschnelle Ausbildung desselben verhindert worden ist. Weil die Menschen die Bewusstheit schon zu haben glaubten, haben sie sich wenig Mühe darum gegeben, sie zu erwerben – auch jetzt noch steht es nicht anders! Es ist immer noch eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen – eine Aufgabe, welche nur von Denen gesehen wird, die begriffen haben, dass bisher nur unser Irrthümer uns einverleibt waren und dass alle unsere Bewusstheit sich auf Irrthümer bezieht! ^{1187 1188}

Der Leib ist also schon für Nietzsche mit diesem Verständnis ein „höhere[r] Leib“ ¹¹⁸⁹, der über eine eigene Form von Wissen verfügt, also nicht bloß ein für einfache Basisfunktionen zuständiger Körper ist, sondern ein sensibler Informant. „Wer einigermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat“, so Nietzsches Beobachtung,

– wie viele Systeme da zugleich arbeiten, wie viel für einander und gegen einander gethan wird, wie viel Feinheit in der Ausgleichung usw. da ist: der wird urtheilen, daß alles Bewußtsein dagegen gerechnet Etwas Armes und Enges ist: daß kein Geist nur annähernd ausreicht für das, was vom Geiste hier zu leisten wäre [...]. ¹¹⁹⁰

Auf dem Hintergrund dieser Einsicht empfiehlt Nietzsche, „vom Leibe aus[zugehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtungen zuläßt.“ ¹¹⁹¹ Die Wirkung des Unbewussten stellt Nietzsche nicht zuletzt in den Kontext eines wertvollen Lebensvollzuges, denn

¹¹⁸⁵ N Frühjahr 1888, 14[146], KSA 13, 330f.

¹¹⁸⁶ FW 1, 11, KSA 3, 382.

¹¹⁸⁷ Ebd. 382f.

¹¹⁸⁸ Auf die Probleme, das Wechselverhältnis von Leiblichem (Körperlichem) und Geistigem hinsichtlich der Gefühle zu beschreiben, haben Demmerling und Landweer hingewiesen: Zum einen wechseln Beschreibungen zwischen zwei Ebenen, der subpersonalen (physiologisch-neuronalen) und der personalen. Zum anderen ist bei Gefühlen davon auszugehen, dass die beiden genannten Ebenen in ihrer subjektiven Wahrnehmung nicht zu unterscheiden sind, sondern ganzheitlich erlebt werden. (Demmerling, Christoph; Landweer, Hilde (Hg.): *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart/Weimar 2007, 21.) Vgl. auch die Ähnlichkeit zu Nietzsches Beschreibung des Ich-Bewusstseins, das ebenfalls „das letzte [ist], was hinzukommt, wenn ein Organismus fertig fungirt, fast etwas Überflüssiges: das Bewußtsein der Einheit, jedenfalls etwas höchst Unvollkommenes und Oft-Fehlgreifendes im Vergleich zu der wirklich eingeborenen einverlebten arbeitenden Einheit aller Funktionen. Unbewußt ist die große Hauptthätigkeit. Das Bewußtsein erscheint erst gewöhnlich, wenn das Ganze sich wieder einem höheren Ganzen unterordnen will — als Bewußtsein zunächst dieses höheren Ganzen, des Außer-sich.“ N Frühjahr – Herbst 1881, 11 [316], KSA 9, 563.

¹¹⁸⁹ N Winter 1883 – 1884, 24[16], KSA 10, 655.

¹¹⁹⁰ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[126], KSA 10, 284.

¹¹⁹¹ N August – September 1885, 40[15], KSA 11, 635.

gerade in dem, was nicht-absichtlich [und das meint auch: ohne bewusste Absicht] an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei, und dass alle ihre Absichtlichkeit, alles, was von ihr gesehn, gewusst, „bewusst“ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre, – welche, wie jede Haut, Etwas verräth, aber noch mehr verbirgt?¹¹⁹²

Die Erweiterung der Erkenntnis entsteht, so hieß es schon Anfang der 1870er Jahre, aus dem Bewusstmachen des Unbewussten (also dem Versuch im jeweiligen Einzelfall, das Unbewusste bewusster zu machen, oder dem Bewusstmachen, dass es das Unbewusste überhaupt gibt). Wenn aber Begriffe als Gegner dieses Unbewussten gelten müssen, muss die Frage gestellt werden, „welche Zeichensprache wir dazu [zu dessen Vermittlung] haben“¹¹⁹³ bzw. ob es eine geeignete Zeichensprache gibt.

„[...] die Herausbildung immer höherer, seltnerer,
fernerer, weitgespannterer,
umfanglicherer Zustände [...]“¹¹⁹⁴

5.4.1.2 Stimmung

„Manche Erkenntnisse sind nur für Einige da und Anderes will in der günstigsten vorbereiteten Stimmung erkannt sein“¹¹⁹⁵, heißt es schon im frühen Nachlass. In den Schriften Nietzsches, im Nachlass so wie auch in den Briefen lassen sich zahlreichen Passagen finden, in denen ‚Stimmung‘¹¹⁹⁶ als Begriff auftaucht. Stimmungen können beispielsweise „mild“¹¹⁹⁷ sein, „humoristisch verzweifelt“¹¹⁹⁸, „still[] ruhig[] freudig“¹¹⁹⁹, oder „verdrießlich“¹²⁰⁰. Es gibt nach Nietzsche die „wehmüthige[], aber glückliche[] Stimmung, [...], in der man die

¹¹⁹² JGB II, 32, KSA 5, 51.

¹¹⁹³ NF September 1870 – Januar 1871, 5[89], KSA 7, 116.

¹¹⁹⁴ N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[13], KSA 12, 73.

¹¹⁹⁵ NF September 1870 – Januar 1871, 5[89], KSA 7, 116.

¹¹⁹⁶ Der Stimmungsbegriff stammt aus dem Bereich von Nietzsches psychologischen Beobachtungen. Stimmungen, wie dem *Lexikon der Psychologie* zu entnehmen ist, zählen zu den Gefühlen, haben aber im Unterschied zu Emotionen kein Objekt und halten sich zudem über eine längere Dauer, als dies bei Emotionen der Fall ist. Stimmungen können, im Gegensatz zu Emotionen, die durch kognitive Prozesse ausgelöst werden, auch das Ergebnis physiologischer Prozesse sein, wobei sich Emotionen und Stimmungen auch wechselseitig beeinflussen können (*Core Affect Modell*, Russell). Von besonderem Interesse in der Forschung ist die Frage nach der kognitiven Relevanz von Stimmungen. Neumann, Roland: „Stimmung“, in: *Dorsch – Lexikon der Psychologie*. 18., überarbeitet Aufl. Unter Mitarbeit von Janina Stromer. Bern 2017, 1630.

¹¹⁹⁷ Nietzsche an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 10. Mai 1865 (466), KSB 2, 52.

¹¹⁹⁸ Nietzsche an Elisabeth Nietzsche, 11. Juni 1865 (469), KSB 2, 63.

¹¹⁹⁹ Nietzsche an Franziska Nietzsche, Zweite Junihälfte 1865 (470), KSB 2, 65.

¹²⁰⁰ Nietzsche an Hermann Mushacke, 30. August 1865 (478), KSB 2, 79.

irdischen Hüllen von sich abfallen sieht¹²⁰¹. Es gibt „heitre“¹²⁰² Stimmungen, „besondere“¹²⁰³, „romanhaft[e]“¹²⁰⁴, „amtlich[e]“¹²⁰⁵, „feierliche“¹²⁰⁶, „lyrische“¹²⁰⁷, „religiöse“¹²⁰⁸ aber auch die „asketische, willensverneinende“¹²⁰⁹. Es gibt die „dionysische“¹²¹⁰ Stimmung, die „muthig resignirte“¹²¹¹, die „erhobene[] und ehrfürchtige[]“¹²¹², die „aesthetische“¹²¹³ bzw. die „aesthetische[], rein beschauliche[] willenlose[]“¹²¹⁴, die „leere[] und trostlose[]“¹²¹⁵, „matte[]“¹²¹⁶, „productive“¹²¹⁷, „wohlgemuthe[] und vertrauensvolle[]“¹²¹⁸, „ironische“¹²¹⁹ oder auch eine, „in welcher die Seele zu furchtbaren Entschlüssen bereit ist, aber auch das Edelste und Seltenste aus ihren Tiefen herauf ruft“¹²²⁰. Es gibt eine „Höhe und Heiligkeit der Stimmung“¹²²¹ ebenso wie die „verzeihliche[]“¹²²², „getröstete“¹²²³ oder auch die „krankhafte[] hochgespannte[]“¹²²⁴ oder die „Stimmung der Unbehaglichkeit“¹²²⁵. Diese auf den Leser in der Dichte vermutlich überfrachtend wirkende Sammlung aus Nietzsches sprachlichem Fundus nennt nur eine Auswahl an Stimmungsbeschreibungen¹²²⁶, sie soll jedoch die Modulationsfähigkeit im Bereich der Stimmungen zumindest andeuten.

¹²⁰¹ Nietzsche an Carl von Gersdorff, 16. Januar 1867 (536), KSB 2, 195.

¹²⁰² Nietzsche an Carl von Gersdorff, 20. Februar 1867 (538), KSB 2, 200.

¹²⁰³ Nietzsche an Erwin Rohde, 9. November 1868 (599), KSB 2, 335.

¹²⁰⁴ Ebd., 338.

¹²⁰⁵ Nietzsche an Gustav Krug, 16. November 1868 (600), KSB 2, 343.

¹²⁰⁶ N Herbst 1869, 1[12], KSA 7, 14.

¹²⁰⁷ N Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, 3[2], KSA 7, 58.

¹²⁰⁸ Nietzsche an Cosima von Bülow, 19. Juni 1870 (81), KSB 3, 125.

¹²⁰⁹ Nietzsche, Friedrich: *Die dionysische Weltanschauung* (DW) 3, KSA 1, 566; GT 7, KSA 1, 56.

¹²¹⁰ N Ende 1870 – April 1871, 7[132], KSA 7, 193.

¹²¹¹ Nietzsche an Carl von Gersdorff, 7. November 1870 (107), KSB 3, 154.

¹²¹² Nietzsche an Carl von Gersdorff, 12. Dezember 1870 (111), KSB 3, 161.

¹²¹³ N 1871, 9[92], KSA 7, 308.

¹²¹⁴ GT 6, KSA 1, 50.

¹²¹⁵ Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Schriften. Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (BA) V, KSA 1, 745.

¹²¹⁶ Nietzsche an Erwin Rohde, 18. Juni 1872 (230), KSB 4, 11.

¹²¹⁷ N Sommer – Herbst 1873, 29[88], KSA 7, 671.

¹²¹⁸ Nietzsche an Carl von Gersdorff, 26. Juli 1874 (381), KSB 4, 246.

¹²¹⁹ Nietzsche an Franz Overbeck und Heinrich Romundt, 2. Oktober 1874 (392), KSB 4, 260.

¹²²⁰ Nietzsche Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen III. Schopenhauer als Erzieher* (SE) 4, KSA 1, 369.

¹²²¹ N Sommer 1875, 11[27], KSA 8, 215.

¹²²² Nietzsche an Franz Overbeck, 5. April 1876 (515), KSB 5, 145.

¹²²³ N Frühling – Sommer 1877, 22[20], KSA 8, 383.

¹²²⁴ Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen IV. Richard Wagner in Bayreuth* 2, KSA 1, 435.

¹²²⁵ N Frühjahr – Herbst 1881, 11[41], KSA 9, 456.

¹²²⁶ Im Nachlass der 1883er Jahre findet sich eine Aufzählung von „Willensqualitäten“, wie Nietzsche die folgenden nennt: „Neid Wohlwollen Habgier Freigebigkeit Grausamkeit Barmherzigkeit Geiz Verschwendungssucht Falschheit Treue Hoffahrt Demuth Trotz Verzagtheit Herrschsucht Milde Unbescheidenheit Bescheidenheit Gemeinheit Edelmuth Starrheit Geschmeidigkeit Feigheit Kühnheit Ungerechtigkeit Gerechtigkeit Verstocktheit Offenheit Heimtücke Biederkeit Frechheit Schamhaftigkeit Wollüstigkeit Mäßigkeit Niederträchtigkeit Ehrbegierde Eitelkeit Heiligkeit.“ Er schließt die Listung ab mit der fragmenthaften Überschrift „„Stimmungen“ Zustände des Willens „gefühlte Bewegungen“ Lebensgefühl (Gleichmuth) – seine Modifikationen“, worauf eine weitere Aufzählung von Qualitäten folgt, von denen wir die meisten in der Regel als Gefühle bezeichnen, die Nietzsche jedoch hier als Stimmungen bezeichnet und ihnen darüber hinaus die Eigenschaft des Strebens zuschreibt: „Freude Muth Hoffnung Liebe Haß Verzweiflung Furcht Trauer.“ (N Frühjahr – Sommer 1883, 7[136], KSA 10, 287f.

Hinsichtlich ihrer Bestimmung bereiten Stimmungen als Phänomen gewisse Probleme. Bulka spricht von einer „intuitiv empfundene[n] Flüchtigkeit und Insubstantialität“¹²²⁷. Stimmungen können, wie auch Emotionen, spontan auftreten, sind jedoch unspezifischer als diese, da sie auf kein konkretes Objekt bezogen und daher auch weniger klar herzuleiten sind. Vielmehr sind sie offenbar nicht Ergebnisse bewusster, rationaler Prozesse, sondern sie haben nach Wellbery in ihrer Grundbeschaffenheit einen „präreflexiven Charakter“¹²²⁸. Für Nietzsche sind sie, was auch Wellbery sieht, aus physisch-psychologischen Gründen interessant, „denn an ihnen kommt die sonst durch Schematisierung zugedeckte Schicht unseres Seins zum Vorschein“¹²²⁹, was sie zu wertvollen Indikatoren macht, zumal sie Ausdruck unseres aktuellen ‚Lebensgefühls‘¹²³⁰ sind. Eine Stimmung ist, wie auch Ricœur schreibt, ein „außersprachlicher Faktor [...], der [...] das Indiz für eine Seinsweise ist. Eine Stimmung ist eine Weise, sich inmitten der Realität zu befinden.“¹²³¹ Stimmungen scheinen dabei etwas zu sein, das wir in seiner Qualität wenig (ebenfalls im Unterschied zu Gefühlen, mit denen man schließlich ‚arbeiten‘ kann und die im Menschen auch so etwas wie Reifung erfahren) kaum oder nicht beeinflussen können und was sie gerade deshalb interessant und aufschlussreich macht, denn offenbar tritt etwas Subtileres als Gefühle in Stimmungen zutage. Das Wort ‚Stimmung‘ ist, das ist zusätzlich auffällig, in keine andere Sprache übersetzbar.¹²³² Dass sich ausgerechnet bei Nietzsche, der als Philologe, Dichter und Philosoph nicht zuletzt für sein herausragendes Sprachgefühl bekannt ist, eine gewisse (indirekte) Akzentuierung des Stimmungsaspektes findet, gestattet zumindest Hypothesen über einen Zusammenhang zwischen Nietzsches genereller Sprachsensibilität in der Muttersprache des Wortes und einer Sensibilität für Stimmungen als solche.

¹²²⁷ Bulka, Thomas: *Stimmung, Emotion, Atmosphäre. Phänomenologische Untersuchungen zur Struktur der menschlichen Affektivität*. Münster 2015, 52; vgl. auch ebd. 51-71 sowie 290-325. Vgl. auch Demmerling; Landweer, 5.

¹²²⁸ Wellbery, David E.: *Stimmung*. In: Barck, Karlheinz, Fontius, Martin u.a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 5 Postmoderne – Synästhesie. Stuttgart/Weimar 2003, 703-733, hier: 705.

¹²²⁹ Wellbery, 716. Dies lässt an Nietzsches Kritik der ‚Schematisierungen‘ in seinen sprachphilosophischen Analysen denken. Vgl. auch Mchedlidze, Gocha: *Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik eines guten Lebens*. München 2013, 63: „Die Stimmungen sind in systematischer Perspektive deswegen von Bedeutung, weil an ihnen die sonst zugedeckte präreflexive Schicht unserer Existenz ans Licht tritt. Als Empfindungs- und Gefühlskomplexe öffnen sie Einblicke in die Dynamik der verborgenen leiblichen Verfassung unserer ‚Seele‘.“

¹²³⁰ Im Wörterbuch der philosophischen Begriffe werden Stimmungen auch als ‚Lebensgefühl‘ bezeichnet. Vgl. „Stimmung“, in: Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Begründet von Felix Kirchner und Carl Michaëlis. Fortgesetzt von Johannes Hoffmeister. Hamburg 2013, 633.

¹²³¹ Ricœur: 1986, 225.

¹²³² „IT IS A FACT [sic] that the German word *Stimmung* as such is untranslatable.“ Spitzer, Leo: *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung“*. Ed. by Anna G. Hatcher. Baltimore 1963, 5. Vgl. Wellbery, 703.

„Der Mensch ist schwer zu entdecken und sich selber noch am schwersten; oft lügt der Geist über die *Seele*.“¹²³³, heißt es bei Nietzsche in *Also sprach Zarathustra*. Schon den 1876er Jahren äußert sich Nietzsche über „gewisse complexe Stimmungen und Empfindungen“¹²³⁴, die er sogar „zu den höchsten Errungenschaften der menschlichen Natur“¹²³⁵ zählt. Diese Eigenschaft der Komplexität kann sich (wie beim Unbewussten) zunächst nur auf den unklaren Ursprung von Stimmungen beziehen (die nicht entschlüsselbare Zusammensetzung von leiblichen, geistigen und emotionalen Komponenten). Zum anderen scheinen Stimmungen, zumindest ist das Nietzsches Beobachtung, in einer Art subtilen Intimitätsbeziehung zu unserem emotionalen Gedächtnis zu stehen, wie es etwa in dieser Passage aus *Menschliches, Allzumenschliches* beschrieben ist: „Alle stärkeren Stimmungen bringen ein Miterklingen verwandter Empfindungen und Stimmungen mit sich; sie wühlen gleichsam das Gedächtnis auf. Es erinnert sich bei ihnen Etwas in uns und wird sich ähnlicher Zustände und deren Herkunft bewusst.“¹²³⁶ Stimmungen sind qualitativ einzuordnen unter den Zuständen¹²³⁷ der Seele¹²³⁸, die bei Nietzsche eine „ganze Welt innerer Zustände“¹²³⁹ bildet und in dem Sinne eine „Vielheit der Affekte, mit Einem Intellekte, mit unsicheren Grenzen“¹²⁴⁰ ist, dabei „ein auslesendes und sich nährendes Wesen äusserst klug und schöpferisch **fortwährend**“¹²⁴¹, eine „schaffende Kraft [...] inmitten des Zufälligen“¹²⁴².¹²⁴³ Zwischen der Konstitution der Seele und den entstehenden Stimmungen besteht somit eine Beziehung: Je mehr Stimmungen in einem Organismus (einer Person) ‚zu Wort kommen‘, umso weiter kann die Seele wachsen, was wiederum zu einem ausgedehnteren Raum für Stimmungen führt.

¹²³³ ZA III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 243.

¹²³⁴ N Ende 1876 – Sommer 1877, 23[46], KSA 8, 421.

¹²³⁵ Ebd.

¹²³⁶ MA I 1, 14, KSA 2, 35.

¹²³⁷ „Die Hervorhebung von **Zuständen** und das Streben nach ihnen. Bedeutung für den Leib. [...]“ N November 1882 – Februar 1883, 4[217], KSA 10, 172.

¹²³⁸ Vgl. auch Mchedlidze, 64. Mchedlidze versteht Stimmungen als Reaktionen auf die uns umgebende Umwelt, z.B. Klima und Landschaft, Musik oder einen gelesenen Text (ebd., 65f.), aus denen unterschiedliche Verfassungen zwischen Depression und Kreativität hervorgehen können (ebd., 63). Auch Mchedlidze betont die Wechselhaftigkeit von Stimmungen, die man nicht kontrollieren, sondern zu denen man allenfalls eine Stellung einnehmen kann. Ebd., 69 sowie 71.

¹²³⁹ MA I 2, 100, KSA 2, 97; vgl. den mit „Die sogenannte Seele“ betitelten Aphorismus in M 4, 311, KSA 3, 226: „Die Summe innerer Bewegungen, welche dem Menschen leicht fallen und die er in Folge dessen gerne und mit Anmuth thut, nennt man seine Seele; – er gilt als seelenlos, wenn er Mühe und Härte bei inneren Bewegungen merken lässt.“

¹²⁴⁰ N Frühjahr 1884, 25[96], KSA 11, 33.

¹²⁴¹ N Winter 1883, 24[28], KSA 10, 661.

¹²⁴² Ebd.

¹²⁴³ Nietzsche unterscheidet die Seele allerdings nicht vom Leib, sondern die Seele (wie auch die Stimmungen) interagieren mit den Impulsen, die vom Leib ausgehen, wie es im *Zarathustra* heißt: „„Leib bin ich und Seele“ – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist die grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne [...]“ ZA, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 39.

Nietzsche spricht in einem Nachlassfragment aus der Zarathustra-Zeit auch von der „Umfänglichkeit der Seele“¹²⁴⁴ und meint die Seele, die

die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann, [...] welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann, die nothwendigste, welche sich mit Lust in den Zufall stürzt, die seiende Seele, welche ins Werden, die habende, welche ins Wollen und Verlangen will — die sich selber fliehende, welche sich selber in weitesten Kreisen einholt, die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet, die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben —¹²⁴⁵

Beschrieben wird ein „Umfang an Raum“¹²⁴⁶, der eine „Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten“¹²⁴⁷ repräsentiert – hierin wird freilich wiederum die konzeptuelle Verbindung zum Perspektivismus-Gedanken erkennbar – worin Nietzsche „die höchste Art alles Seienden“¹²⁴⁸ (das Seiende hier als Seinsmodus) sieht. Eine solche „volle und mächtige Seele wird nicht nur mit schmerzhaften, selbst furchtbaren Verlusten, Entbehungen, Beraubungen, Verachtungen fertig: sie kommt aus solchen Höllen mit größerer Fülle und Mächtigkeit heraus“¹²⁴⁹. Sie ist „tief [...] auch in der Verwundung“¹²⁵⁰, „überevull“¹²⁵¹, sie strebt nach „Verschwendung“¹²⁵². Einer solchen Seele ist schließlich „**Alles Spiel**“¹²⁵³.

„Weite“, „Fülle“, „Mächtigkeit“ und „Tiefe“ sind also einige Attribute der weiten Seele. In *Jenseits von Gut und Böse* spricht Nietzsche von einem

Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus „Mensch“, die fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen“¹²⁵⁴.

Dieses Streben nach „Distanzerweiterung“, die nicht abzuschließende Entwicklung einer Art seelischer Kapazität,¹²⁵⁵ ist ein wichtiger Aspekt in Nietzsches Denken.^{1256 1257} Diese

¹²⁴⁴ N Sommer – Herbst 1883, 15[24], KSA 10, 485.

¹²⁴⁵ EH, Also sprach Zarathustra 6, KSA 6, 344.

¹²⁴⁶ Ebd.

¹²⁴⁷ Ebd.

¹²⁴⁸ Ebd.

¹²⁴⁹ N Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[39], KSA 12, 308.

¹²⁵⁰ ZA I, Vorr. 4, KSA 4, 18; vgl. GD, Vorwort, KSA 6, 57: „selbst in der Verwundung liegt noch Heilkraft.“

¹²⁵¹ ZA I, ebd.

¹²⁵² ZA I, ebd., 17.

¹²⁵³ N Herbst 1883, 17[40], KSA 10, 551.

¹²⁵⁴ JGB IX, 257, KSA 5, 205; vgl. N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[13], KSA 12, 73.

¹²⁵⁵ Die Rede ist von einer „Centralisation einer ungeheuren Menge verschiedener Interessen in Einer Seele: die dazu sehr stark und verwandlungsfähig sein muß.“ N Frühjahr 1884, 25[210], KSA 11, 69.

¹²⁵⁶ Vgl. JGB III, 45, KSA 5, 65: „Die menschliche Seele und ihre Grenzen, der bisher überhaupt erreichte Umfang menschlicher innerer Erfahrungen, die Höhen und Tiefen und Fernen dieser Erfahrungen, die ganze bisherige Geschichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten [...]“

¹²⁵⁷ Nietzsche wird hier elitär, denn er bezweifelt, dass ein jeder die ‚physiologische‘ (N Frühjahr – Herbst 1881, 11[326], KSA 9, 568) Fähigkeit zu hohen Stimmungen über eine kurze Dauer hinaus aufbringen kann: „Mir scheint es, dass die meisten Menschen an hohe Stimmungen überhaupt nicht glauben, es sei denn für Augenblicke, höchstens Viertelstunden, — jene Wenigen ausgenommen, welche eine längere Dauer des hohen Gefühls aus Erfahrung kennen.“ FW 4, 288, KSA 3, 528f.

Kapazität bildet ein scheidendes Merkmal zwischen qualitativ unterschiedlichen Arten des in-der-Welt-Seins. Es geht dabei um ein „unsäglich mehr sehen und hören und denkend sehen und hören –“¹²⁵⁸, und die Welt, wie es weiter in der *Fröhlichen Wissenschaft* heißt,

wird für Den immer voller, welcher in die Höhe der Menschlichkeit hinauf wächst [...] Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen.¹²⁵⁹

Stimmungen haben also als Resonanzreaktion zugleich schöpferisches Potenzial, indem sie in nicht nur fein justierter, sondern subjektiver und individueller Weise *für uns* indizieren, *wie* wir als die, die wir sind, die Welt wahrnehmen und damit auch werten: „Die eigentliche Schätzung des Lebens hängt von den überwiegend herrschenden Stimmungen ab.“¹²⁶⁰ Würdigungsfähig ist somit der originäre Wie-Bezug der Stimmungen zur Welt und zur Person selbst.¹²⁶¹ Stimmungen können uns daher mitteilen, ob und auf welche Weise wir aktuell Sinn und Bedeutung erfahren, auf manchmal sogar überraschende Weise, wenn wir unerwartet von einer Stimmung ‚befallen‘ werden, und in der Hinsicht erschließen sie uns Wissen über uns selbst. Wellbery nennt in dem Zusammenhang mit dem Stimmungsphänomen daher auch den Aspekt der ‚Seinserschließung‘^{1262, 1263}.

Was die Frage nach der sprachlichen Artikulation von Stimmungen betrifft, so sind sie aufgrund ihres sehr individuellen Charakters, der ihren Person-Bezug ausdrückt, wesentlich unbegrifflich, sondern vielmehr „unaussprechbar [...]“ und „namenlos“¹²⁶⁴, so dass sich auch bei Ihnen die Frage nach ihrer sprachlichen Vermittlung stellt.

¹²⁵⁸ FW 4, 301, KSA 3, 539. Man kann angesichts von Nietzsches Wortwahl in dieser Passage durchaus Unbehagen empfinden, wenn er etwa ‚hohe‘ Menschen von ‚niederer‘ abhebt. Dieses Gefühl löst sich teilweise im Weiterlesen, wenn Nietzsche von einer voller werdenden Welt spricht, die sich dem öffnet, der in menschliche Höhen hinaufwächst (s. nachfolgender Satz im Haupttext). Man kann Nietzsche so verstehen, dass er hier für eine Lebensform einsteht, die sich gegen das Mittelmaß entscheidet und für das Wachstum die Spannbreite der Erfahrungen in Kauf nimmt, die dem entgeht, der im emotionalen Mittelfeld verharrt: „– der höhere Mensch wird immer zugleich glücklicher und unglücklicher.“ Ebd., 540.

¹²⁵⁹ Ebd., 540.

¹²⁶⁰ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[210], KSA 10, 307.

¹²⁶¹ Vgl. auch Tebartz-van Elst, Anne: *Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*. Freiburg/München 1994, 116 sowie Demmerling; Landweer, 293.

¹²⁶² Wellbery, 728.

¹²⁶³ Mchedlidze hat mit Bezug auf Stimmungen das Verhältnis zwischen Geist und Leib bei Nietzsche beschrieben: „Leib ist deswegen die „große Vernunft“, weil leiblich vermittelte Stimmungen, Gefühle und Leidenschaften sich an der geistigen Konstitution des Menschen beteiligen.“ Mchedlidze, 74.

¹²⁶⁴ ZA I, Von den Freuden und Leidenschaften, KSA 4, 42.

*„Die Vielseitigkeit der Welt
als Frage der Kraft, welche alle Dinge
unter der Perspektive ihres
Wachstums ansieht.“¹²⁶⁵*

5.4.1.3 Bejahung und Kraft

In den Nachlass-Fragmenten von 1881 findet sich eine Notiz, die Nietzsches Grundgedanken der Bejahung beschreibt:

Nicht nach fernen unbekanntem Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen! – Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran.¹²⁶⁶

Die Notiz verweist auf den Amor Fati-Gedanken der Liebe zum eigenen Dasein, in dem das Notwendige als das Schöne (als Weg *zum* Schönen) angenommen wird.¹²⁶⁷ Die in der Notiz benannte Aufgabe, die in jedem neuen Moment an uns herantritt, schließt die Möglichkeit und das Angebot des Daseins zur Erneuerung ein: „Wichtigster Gesichtspunkt: die **Unschuld** des Werdens gewinnen“¹²⁶⁸. Der Gedanke des Werdens suggeriert zwar ein zeitlich-lineares Verhältnis, hebt den Menschen jedoch mit dem Augenblicksbezug über dieses Verhältnis und damit über das zweckorientierte Denken hinaus. Unschuld nennt Nietzsche dieses Werden also, weil es in jedem Augenblick die Möglichkeit zur Selbsterneuerung schenkt¹²⁶⁹, und es ist „dadurch“ gegeben, dass es in einer ästhetischen Einstellung gelingt, wie die oben zitierte Notiz weitergeht, „daß man die **Zwecke** ausschließt.“¹²⁷⁰ (Dieser Ausschluss der Zwecke ist freilich ästhetisch zu verstehen und soll nicht etwa Anarchismus legitimieren.)

¹²⁶⁵ N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[128], KSA 12, 127.

¹²⁶⁶ N Frühjahr – Herbst 1881, 11[161], KSA 9, 503.

¹²⁶⁷ FW 4, 276, KSA 3, 521. Vgl. Kaulbach, der die Essenz des Gedankens als „Übergang von einem Standpunkt der unfreien zur demjenigen der freien Notwendigkeit“ beschreibt. (Kaulbach: 1980, 33) Es geht darum, „durch liebende Anerkennung der Notwendigkeit die Situation des Denkenden so zu radikalieren, daß er sich als dem absolut Unabänderlichen gegenüberstehend begreifen und verhalten muß und im höchsten Maße die Herausforderung erfährt, schaffend diese Situation zu überschreiten.“ Ebd., 32.

¹²⁶⁸ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[21], KSA 10, 245.

¹²⁶⁹ Der Begriff des Werdens hat eine doppelböckige Struktur: Einerseits meint er eine Linie der stufenartigen Entwicklung aufeinander folgender Elemente. Andererseits impliziert er im Sinne des Unschulds-Gedankens das Gegenteil eines solchen linearen Werdens: ein Immer-wieder-neu-Sein(-Dürfen), was gemessen am ersten genannten Begriff des Werdens ein Nicht-Werden wäre. Für Nietzsche jedoch sind (womit wiederum ein typischer Gegensatz beschrieben wäre) beide Begriffe nötig, um den Gedanken des Werdens zu beschreiben.

¹²⁷⁰ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[21], KSA 10, 245. Vgl. z.B. auch: „Die absolute Nothwendigkeit ganz von Zwecken zu befreien: sonst dürfen wir auch nicht versuchen und uns opfern und gehen lassen! Erst die Unschuld des Werdens giebt uns den größten Muth und die größte Freiheit!“ N Sommer 1883, 8[19], KSA 10, 340f.

„Ich will“, so Nietzsches Forderung, „daß du kein Ding thust mit ‚um‘ und ‚weil‘ und ‚damit‘ sondern jedes Ding um des Dinges selber willen und ihm zuliebe. Der Zweck ist es, der jedes Ding und Thun entheiligt: denn was zum Mittel werden muß, wird entheiligt“¹²⁷¹. Es geht um eine Ebene des Handelns, in der Ästhetik und Integrität der Person in ein Wechselverhältnis treten. Zweckfreie Handlungen verfolgen keinen sekundären, außer sich selbst liegenden Zweck, sondern sind in sich sinnvoll, also schon End-Zweck. Der Aspekt des Nicht-Absichtlichen wurde bereits im Zusammenhang mit dem Unbewussten bei Nietzsche in *Kapitel 5.4.1.1.* beschrieben. Die Haltung der Zweckfreiheit wirkt sich schließlich auch auf die Gemütsverfassung und das Lebensgefühl (die Stimmung) des Subjekts und sein Konzept von ‚Wert‘ aus: Was das Dasein wert ist, liegt abseits von Objektivität oder Definierbarkeit, denn ein ‚Wert‘ dieser Art ist etwas, das empfunden werden muss, das nur in einem unmittelbaren Eindruck zugänglich sein kann, ohne rational, theoretisch oder praktisch, begründet werden zu müssen bzw. durch Argumente vermittelbar zu sein. „So kann der Verstand“, wie Nietzsche schon Mitte der 1870er Jahre notiert, „nie das Vermögen haben, den absoluten Gehalt des Daseins zu rechtfertigen. Nicht die Übereinstimmung oder der Widerstreit im System der Dinge, sondern die Gesamtheit des Eindrucks, welchen das Leben auf das Subjekt macht, bleibt der Maßstab“¹²⁷². Der „Werth des Daseins“ hängt also „an den empfindenden Wesen [...]“¹²⁷³, es ist ein Wert *für* ein Subjekt. Nietzsches Schlussfolgerung lautet daher: „Das unmittelbare [also spontane, ebenfalls nicht durch ‚Schematisierung‘ zu-rechtgerückte] Urtheil über den Werth des Daseins muß die Form des Gefühls haben, das heißt: es wird ein Glaube sein.“¹²⁷⁴

Die Nachlass-Notiz zum Beginn dieses Kapitels könnte auf den ersten Blick den Anschein erwecken, dass Nietzsche (auch wenn es ihm selbst vielleicht entgangen wäre) irgendwie doch von einer fast sokratisch gefärbten Gestaltbarkeit und Lenkbarkeit des Lebens ausgeht: Wir glauben und wollen glauben, dass wir unser Leben aktiv gestalten und auf dessen Verlauf einwirken können. Bei Nietzsche wird das jedoch immer wieder gebrochen durch die größere Wahrheit, dass sich diese Souveränitätsvorstellung als Illusion erweisen kann (und, bei Anerkennung des Tragik-Gedankens, wird), was wiederum die Kardinalfrage aus der Tragödie hervorbringt: Wie ist es möglich, auch im Wissen um die tragische Dimension zu handeln, wenn wir nichts an dieser tragischen Dimension ändern können? Was Nietzsche fordert, ist, das Wissen nicht abzudrängen wie im sokratischen Modell, (das ist die eigentliche

¹²⁷¹ N Herbst 1883, 17[61], KSA 10, 557; vgl.: „Mit ‚um zu‘ hat man einen Zwang geschaffen und die Freiheit vernichtet. Zur Erlösung von den Zwecken.“ N Sommer – Herbst 1883, 15[40], KSA 10, 490.

¹²⁷² N Sommer 1875, 9[1], KSA 8, 173.

¹²⁷³ N Frühjahr 1880 bis Frühjahr 1881, 10[D82], KSA 9, 431f.

¹²⁷⁴ N Sommer 1875, 9[1], KSA 8, 173.

„Aufgabe“), sondern sich ihm zu stellen (indem die aus der Tragödie eliminierte Komponente anerkannt wird) und dennoch das Bestmögliche zu tun, und das Bestmögliche (und Kraftvolle) ist, das Dasein gerade angesichts dieser Eigenschaft des Tragischen zu bejahen. Möglich ist dies, wenn es gelingt, im Zustand des Wissens um die Nichtkontrollierbarkeit des Verlaufs zu eben dieser Nichtkontrollierbarkeit zu stehen und dadurch in ihr zu stehen und aus dieser qualitativ völlig anderen Souveränität als der vorherigen Souveränität der Kontrolle und Auffassung von der Gestaltbarkeit heraus zu handeln. Bejahung (als solche), die durch den tragischen Gedanken herausgefordert wird, entwickelt also erst angesichts des tragischen Gedankens (resp. des schwersten tragischen Gedankens der ewigen Wiederkunft) ihre eigentliche Kraft (wie insbesondere mit Menke ausgeführt wurde). Die Bejahung zur Bewältigung der tragischen Erkenntnis geht indessen, wie schon oben beschrieben, nicht über den Weg logischer Schlussfolgerung, sondern sie ist ein psycho-logischer (also für die Seele ‚funktionierender‘ und einleuchtender) Akt und Zustand.¹²⁷⁵ Sie ist (ebenso wie der durch die tragische oder nihilistische Erfahrung entstandene Sinnverlust) radikal und fordert die Kraft, selbst angesichts der ‚größten Schrecken und Entsetzlichkeiten‘ bei diesem ‚Ja‘ zu bleiben. „Der Mensch des Vertrauens auf die Sinnsicherheit im Sein“, so beschreibt es Kaulbach, „muß untergehen, damit derjenige erstehen kann, welcher der ewigen Wiederkunft gewachsen ist“¹²⁷⁶. Im Denken Nietzsches erfordert dieser Akt also Kraft, doch zugleich bewirkt er Kraft.

Der Kraftbegriff selbst taucht bei Nietzsche bereits in den frühen Schriften mit Bezug auf die in der Tragödienschrift beschriebene dionysische bzw. apollinische Qualität auf. „Der tragische Mensch“, so heißt es in einer Notiz, „ist die Natur in ihrer höchsten Kraft des Schaffens und des Erkennens“¹²⁷⁷. Während der moderne Mensch „meist nach einer [der wissenschaftlichen] Seite hin ausgeartet [ist], selbst bei höchsten Talenten“¹²⁷⁸, verfügt der tragische Mensch über eine grundsätzliche schöpferische „Kunstkraft“¹²⁷⁹, durch die apollinische „Bilderfülle erzeugt“¹²⁸⁰ werden kann und die auf der anderen Seite einen dionysischen Ausdruck im immer wieder erneuten „spielende[n] Aufbauen und Zertrümmern der

¹²⁷⁵ Die Selbstbejahung ist sowohl ein Akt als auch ein Zustand im Sinne einer existentiellen Grundstimmung. Man kann ihn zwar in eine propositionale Form im Sinne eines Wissens-dass bringen, doch ist der Gehalt dieser Aussage, auf den es epistemisch ankommt, nichtpropositional, weil er emotional ist. Ein Akt wie die Selbstbejahung ist eine psychologische Leistung und nicht argumentativ zu erreichen.

¹²⁷⁶ Kaulbach, Friedrich: *Sprachen der ewigen Wiederkunft. Die Denksituation des Philosophen Nietzsche und ihre Sprachstile*. Würzburg 1985, 48.

¹²⁷⁷ N September 1870 – Januar 1871, 5[94], KSA 7, 119.

¹²⁷⁸ Ebd.

¹²⁷⁹ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[67], KSA 7, 441. Diese Kunstkraft verfährt, wie Nietzsche betont, „antiwissenschaftlich: denn sie hat nicht für alles Wahrgenommene ein gleiches Interesse“ (ebd., 441), sondern ist in der Selektion schöpferisch.

¹²⁸⁰ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[78], KSA 7, 445.

Individualwelt¹²⁸¹ des heraklitischen Kindes (vgl. *Kapitel 5.3.3*) findet. In *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* spricht Nietzsche zudem von einer „plastische[n] Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur“¹²⁸², womit er eine Fähigkeit beschreibt, „aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen“¹²⁸³, und später in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* bezeichnet Nietzsche den zentralen Akt des freien Geistes nach der Erkenntnis vom Tod Gottes, die große Lösung, als „erste[n] Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung“¹²⁸⁴ und als „Wille zum freien Willen“¹²⁸⁵. Kraft ist keine Sache des Argumentes, vielmehr „glaubt [man] an Kraft, wo man das Kraftgefühl hat“¹²⁸⁶. Ein solcher freier Geist überhaupt sein zu können gilt Nietzsche daher als „Gradmesser [von] Kraft“¹²⁸⁷, und noch in der *Götzen-Dämmerung* spricht er davon, dass das Gefühl eines „Zuviel von Kraft“¹²⁸⁸ überhaupt „der Beweis der Kraft“¹²⁸⁹ ist.

Was hier in sehr verdichteter Form als Nietzsches Konzept zur Überwindung des tragischen Gedankens, des Nihilismus bzw., in der Steigerung, der ewigen Wiederkehr nachgezeichnet wurde, beschreibt nichts anderes als ein gelingendes Wertgefühl, das man gegenüber dem eigenen Dasein haben kann und das durch eine gewisse Immunität gegen rationale Angriffe von Außen gekennzeichnet ist. Dieses Gefühl nun, wenn man es hat, kann als Ausdruck einer sich selbst wollenden Haltung eine Art lustvolles Gefühl¹²⁹⁰ sein, und diesem gilt es für Nietzsche zu vertrauen. Zudem ist es, wie auch manche Stimmungen, ein Indikator dafür, dass das Subjekt im Kontakt mit seiner persönlichen Wahrheit steht, wozu Nietzsche im Umkehrschluss schreibt: „Dein Schritt verräth, daß du noch nicht auf deiner Bahn schreitest, man müßte dir ansehen, daß du Lust zu tanzen hättest“¹²⁹¹, was dann auf das Bild „Der Tanz ist der Beweis der Wahrheit“¹²⁹² hinausläuft – eine Metapher.

¹²⁸¹ GT 24, KSA 1, 153.

¹²⁸² Nietzsche, Friedrich: HL 1, KSA 1, 251.

¹²⁸³ Ebd.

¹²⁸⁴ MA I, Vorr. 3, KSA 2, 17.

¹²⁸⁵ Ebd.

¹²⁸⁶ N Frühjahr 1880 bis Frühjahr 1881, 10[F100], KSA 9, 437.

¹²⁸⁷ FW 5, 347 KSA 3, 581.

¹²⁸⁸ GD, Vorwort, KSA 6, 57.

¹²⁸⁹ Ebd.; vgl. N Frühjahr 1880 bis Frühjahr 1881, 10 [F100], KSA 9, 437.

¹²⁹⁰ „[...] Lust (d.h. das Gefühl der Kraft) [...]“ N Frühjahr 1888, 14[119], KSA 13, 296.

¹²⁹¹ N Sommer – Herbst 1882, 3[1] 98, KSA 10, 65; vgl. „Weshalb ist das Erkennen, das Element des Forschers und Philosophen, mit Lust verknüpft? Erstens und vor Allem, weil man sich dabei seiner Kraft bewusst wird [...]“ MA I 5, 252, KSA 2, 209.

¹²⁹² N Sommer – Herbst 1882, 3[1] 98, KSA 10, 65.

*„[...] die zugehörigen Seelen-Zustände
als bisherige höchste Errungenschaften [...] Philosophie als Ausdruck eines
außerordentlich hohen Seelen-Zustandes“¹²⁹³*

5.4.2 Die Sprache des Nichtbegrifflichen

Mit den in *Kapitel 5.4.1* beschriebenen Graden nichtpropositionaler Strukturen im Denken Nietzsches – Unbewusstes, Stimmung sowie Bejahung und Kraft – sind also Aspekte benannt, die sich allesamt einer begrifflichen Vermittlung entziehen, für die Ebene ästhetischen Wertempfindens jedoch eine signifikante Rolle spielen. Die Skepsis Nietzsches gegenüber der Adäquatheit von sprachlicher Mitteilung und Begriffen wurde bereits in den Kapiteln über den Stil und über die Sprachkritik diskutiert: Das Problem, das Nietzsche mit der Sprache hat, ist der jeder Wortsprache zugrundeliegende Zwang zur ‚Gleichmachung von Ungleichen‘, einem reduktionistischen Mechanismus, der bei jeder Begriffsbildung wirksam ist. Das Dilemma ist freilich nicht lösbar: Einerseits geschieht, so sieht es auch Nietzsche, bewusstes Denken „in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen“¹²⁹⁴, Denken bedarf der Worte. Überhaupt gibt es laut Nietzsche Bewusstsein nur, weil wir uns mitteilen und verständigen wollen. Andererseits wirkt jedes Wort und jeder Begriff begrenzend und kann nur einen Vordergrund oder Umriss bilden,¹²⁹⁵ und unbewusste Vorgänge hinter bewussten Gedanken werden in der Formatierung und Schematisierung in Sprache notwendigerweise abgedrängt. Gedanken sind daher für Nietzsche „Schatten unserer Empfindungen, – immer dunkler, leerer, einfacher, als diese.“¹²⁹⁶ Die Schwierigkeit beschäftigt Nietzsche bis in die 1887er Jahre als Gegebenheit unserer „psychologische[n] Optik“¹²⁹⁷. Diese ist dadurch bestimmt,

1) daß Mittheilung nöthig ist, und daß zur Mittheilung etwas fest, einfach, präcisirbar sein muß (vor allem im identischen Fall...) Damit es aber mittheilbar sein kann, muß es zurechtgemacht empfunden werden, als „wieder erkennbar“. Das Material der Sinne vom Verstande zurechtgemacht, reduziert auf grobe Hauptstriche, ähnlich gemacht, subsumirt unter Verwandtes. Also: die Undeutlichkeit und das Chaos des Sinneseindrucks wird gleichsam logisirt.

¹²⁹³ N Sommer – Herbst 1884, 26[239], KSA 11, 211.

¹²⁹⁴ FW 5, 354, KSA 3, 592.

¹²⁹⁵ Vgl. FW 3, 244, KSA 3, 514: „Gedanken und Worte. – Man kann auch seine Gedanken nicht ganz in Worten wiedergeben.“ Vgl. auch FW 3, 189, KSA 3, 504: „Der Denker. – Er ist ein Denker: das heisst, er versteht sich darauf, die Dinge einfacher zu nehmen, als sie sind.“ In einem Aphorismus in der *Morgenröthe* verweist Nietzsche auf eben jenen Teil einer Aussage, der nicht in der Aussage selbst enthalten ist: „Wenn ein Versprechen gemacht wird, so ist es nicht das Wort, welches verspricht, sondern das Unausgesprochene hinter dem Worte.“ M 4, 350, KSA 3, 239.

¹²⁹⁶ FW 3, 179, KSA 3, 502.

¹²⁹⁷ N Herbst 1887, 9[106] (71), KSA 12, 395.

2) die Welt der „Phänomene“ ist die zurechtgemachte Welt, die wir als real empfinden. Die „Realität“ liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher, bekannter, verwandter Dinge, in ihrem logisirten Charakter, im Glauben, daß wie hier rechnen, berechnen können.

3) der Gegensatz dieser Phänomenal-Welt ist nicht „die wahre Welt“, sondern die formlos-unformulirbare Welt des Sensations-Chaos, – also eine andere Art Phänomenal-Welt, eine für uns „Unerkennbare“.

4) Fragen, wie die „Dinge an sich“ sein mögen, ganz abgesehen von unserer Sinnen-Receptivität und Verstandes-Aktivität, muß man mit der Frage zurechtweisen: woher können wir wissen, daß es Dinge giebt? Die „Dingheit“ ist erst von uns geschaffen. Die Frage ist, ob es nicht noch viele Art(en) geben könnte, eine solche scheinbare Welt zu schaffen und ob nicht dieses Schaffen, Logisiren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantierte Realität selbst ist: kurz, ob nicht das, was „Dinge setzt“, allein real ist [...]

Das „Subjekt allein ist beweisbar: **Hypothese**, daß es nur Subjekte giebt – daß „Objekt“ nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist... ein modus des Subjekts¹²⁹⁸

Das sich hieraus ergebende „neue Problem“¹²⁹⁹ ist für Nietzsche also „das Mittel der Mittheilung, und die ganze Frage der Wahrhaftigkeit“¹³⁰⁰. Während Mittheilungen von (subjektiven) Erkenntnissen potentiell Angelegenheiten von Intimität sind, wirkt die ‚Übersetzung‘ in Sprache ‚gleichmachend‘, es findet hier also ein Vorgang der Vergrößerung statt. In dieser Hinsicht ist für Nietzsche „in der Mittheilung einer Erkenntniß immer etwas Verrath“¹³⁰¹. „Wir schätzen“, heißt es in der *Götzen-Dämmerung*

uns nicht genug mehr, wenn wir uns mittheilen. Unsrer eigentlichen Erlebnisse sind ganz und gar nicht geschwätzig. Sie können sich selbst nicht mittheilen, wenn sie wollten. Das macht, es fehlt ihnen das Wort. Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus. In allem Reden liegt ein Gran Verachtung. Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden. Mit der Sprache vulgarisirt sich bereits der Sprechende. [...]¹³⁰²

Diese Grenze des Ausdrückbaren in Bezug auf die Mittheilung von beispielsweise als besonders kostbar und wertvoll empfundenen Erkenntnissen, Erlebnissen oder Wahrnehmungen ist wohl jedem bekannt: Der wörtliche Ausdruck erweist sich als ‚hilflos‘ und unangemessen, das Erkannte verwandelt sich durch die Mittheilung in eine reduzierte Version des Eigentlichen, also in etwas Anderes, was Nietzsche zu dem Schluss führt zu sagen, dass man „seine Erkenntniß nicht genug mehr [liebt], sobald man sie mittheilt.“¹³⁰³ Man erinnere sich hier auch an den Ausspruch Zarathustras: „Deine Tugend sei zu hoch für die Vertraulichkeit der Namen: und musst du von ihr reden, so schäme dich nicht, von ihr zu stammeln.“¹³⁰⁴ Es gibt also für Nietzsche keinen Zweifel am sprachlich Nicht-Mittheilbaren.¹³⁰⁵ Das

¹²⁹⁸ N Herbst 1887, 9[106], KSA 12, 395f.

¹²⁹⁹ N Sommer – Herbst 1884, 26[407], KSA 11, 259.

¹³⁰⁰ Ebd.

¹³⁰¹ N Sommer – Herbst 1882, 2[26], KSA 10, 48.

¹³⁰² GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 26, KSA 6, 128.

¹³⁰³ JGB IV, 160, KSA 5, 100.

¹³⁰⁴ ZA I, Von den Freuden und Leidenschaften, KSA 4, 42.

¹³⁰⁵ Im frühen Nachlass findet sich eine Notiz, in der Nietzsche davon spricht, dass eine Erkenntnis sich auch durch ihre Folgen zeigen kann. Sie teilt sich dann nicht wörtlich mit, aber „in ihren Wirkungen, so daß die

Mitteilungsproblem wird zwar abgefangen, wenn zu den Erkenntnissen des Gegenübers Resonanz erzeugende Ähnlichkeiten bestehen, und Mitteilung kann durchaus gelingen (schließlich kennen Menschen das Gefühl von gegenseitigem Verstehen, Resonanz und Empathie).¹³⁰⁶ Das Erkannte, Verstandene in das Wort selbst zu übertragen, kann jedoch nie ganz gelingen, gerade weil ein Wort nur die grobe, allgemeine Außenseite bilden kann.¹³⁰⁷ Daher bleibt immer ein Rest zurück, und zwar genau der Rest, der das Eigentliche der Erkenntnis ausmacht, und das bedeutet: Die Erkenntnis bleibt im Wort oder Satz nicht-mittelbar und wäre selbst durch eine feinkörnigere Sprache nicht ganz aufzufangen. In dieser Auffassung steckt freilich, wie Stegmaier Nietzsches Verständnis (in der radikalen Konsequenz) zusammenfasst, dass „jede Lehre und jede Erwartung einer Lehre in der Philosophie“¹³⁰⁸ letztlich zu etwas kaum Möglichem erklärt wird, oder sie eben etwas sein muss, das eine Struktur braucht, die mehrschichtiger angelegt ist, als es allein mit Begriff und Analyse (was, wie hier nochmals betont sein muss, bei Nietzsche freilich auch gegeben ist) möglich ist und indirekte Weisen der sprachlichen Vermittlung einschließt. Hierzu gehören Formen der indirekten Vermittlung, die bei Nietzsche auf der einen Seite in einem komplexen Gewebe aus Werkkorpus, Texten, Worten und zuletzt den Leerstellen resp. einem durch ‚Gebärdenzeichen‘ (Grapheme) erweiterten Stil¹³⁰⁹ (vgl. *Kapitel 5.1*) gesehen werden kann und die auf der anderen Seite die Mitwirkungsleistung des Lesers erfordern.

Anderen durch sie rückwärts von dem Werthe des Fundamentes überzeugt sind.“ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[251], KSA 7, 498.

¹³⁰⁶ Vgl. Stegmaier: 2012, 275.

¹³⁰⁷ Vgl. N Herbst 1885 – Frühjahr, 1[182], KSA 12, 51: „Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt sich, was das heißt? – Comprendre c’est égal.“

¹³⁰⁸ Stegmaier: 1995, 226.

¹³⁰⁹ Vgl. auch Langer, 75.

„Das – ist nun mein Weg, – dies ist der eure“
 so antwortete ich Denen,
 welche mich „nach dem Wege“ fragten.
 Den Weg nämlich – den giebt es nicht!¹³¹⁰

5.5 Nietzsches Leser

In Nietzsches Schriften und insbesondere in den Vorreden¹³¹¹ finden sich zahlreiche Stellen, in denen, explizit oder implizit, der Leser angesprochen wird. Der Leser ist Teil der Realisierung von Nietzsches Philosophie, indem er diesen in eine „inter-individuelle Kommunikation“¹³¹² involviert und ihm eine „intensive[] und bisweilen intime[] gedankliche Auseinandersetzung“¹³¹³ abverlangt.¹³¹⁴ Eine *intime* Auseinandersetzung verlangt etwas anderes, als es ein philosophischer Text üblicherweise tut, da es dabei nicht allein um die intellektuelle Durchdringung eines begrifflich artikulierten Gedankens geht, sondern sie ein feinstimmiges und persönlich verifiziertes Auffassen des Gelesenen bedeutet. Lesen geht nicht zuletzt „langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen“¹³¹⁵. Dazu sollen Leser sollen vor allem „gute Leser“¹³¹⁶ sein, „vollkommene Leser und Philologen“¹³¹⁷, Nietzsche selbst ist schließlich „nicht umsonst Philologe gewesen [...]“¹³¹⁸. Das Lesen selbst ist also eine „Kunst“¹³¹⁹, zumal bei Nietzsche, der sein Denken in seinen Schriften nicht nur offenlegt, sondern es auch codiert und maskiert.

In seinen Ansprachen an die Leser, an „Euch, die ihr es am schwersten habt, ihr Seltenen, Gefährdeten, Geistigsten, Muthigsten“¹³²⁰, erzeugt Nietzsche einen besonderen Reflex. Was häufig mitschwingt, ist, trotz Ausrufen wie: „Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es“¹³²¹, Nietzsches Ausschau nach ähnlich

¹³¹⁰ ZA III, Vom Geist der Schwere, 2, KSA 4, 245.

¹³¹¹ Bereits in dem nachträglich verfassten Vorwort zur *Geburt der Tragödie* spricht Nietzsche den Leser indirekt an: „Man versteht [...]“ GT, Versuch einer Selbstkritik 6, KSA 1, 19.

¹³¹² Stegmaier: 2010, 148.

¹³¹³ Vollmer, 17.

¹³¹⁴ Oudemans stellt die Frage nach dem Lesevorgang von *Also sprach Zarathustra* in Zusammenhang mit der eigenen Identität: „Worin besteht eigentlich meine Identität als Leser von Nietzsche?“ (Oudemans, Theodoros Christiaan Wouter: „Die Gestalt des Zarathustra. Europäischer Anthropomorphismus und abendländische Dichtung“, in: Seubert, Harald: *Natur und Kunst in Nietzsches Denken*. Köln 2002, 45) Diese Identität ist fraglich, wodurch auch die Einheit zwischen Text und Leser zu einer offenen Frage wird. Oudemans weist den *Zarathustra* der Philosophie (und nicht der Dichtung) zu (ebd., 46) und sieht ihn als „einen Weg zum Denken [der] eigenen Identität“ (ebd., 47), was zuletzt zu einer Frage nach der Dynamik der eigenen Identität wird.

¹³¹⁵ M, Vorr. 5, KSA 3, 17.

¹³¹⁶ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 305.

¹³¹⁷ M, Vorr. 5, KSA 3, 17.

¹³¹⁸ Ebd.

¹³¹⁹ MA I 5, 270, KSA 2, 223.

¹³²⁰ MA II, Vorr. 6, KSA 2, 376.

¹³²¹ EH, Vorwort 4, KSA 6, 260.

gerichteten und konstituieren Menschen.¹³²² Sein Adressat ist ein Leser, der sowohl (in seiner Disposition) sensibel als auch (als Charaktereigenschaft) mutig ist und der sowohl über einen klaren Intellekt als auch über einen gesunden Instinkt für das eigene Gute verfügt.¹³²³

Zum einen appelliert Nietzsche also an den mutigen freien, autonomiestrebenden Geist im Leser¹³²⁴, der die Haltung zur Neuschöpfung von Werten als Impuls und Praxis aufgreift und sich im Modus der Experimentalphilosophie beheimatet fühlt:

– Wer die Luft meiner Schriften zu athmen weiss, weiss, dass es eine Luft der Höhe ist, eine starke Luft. Man muss für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr eine kleine, sich in ihr zu erkälten. [...] – Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann gethan war. [...]¹³²⁵

„Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist“¹³²⁶, bleibt daher Nietzsches Frage, die sich auch jeder Leser von Nietzsches Schriften vermutlich selbst zu irgendeinem Zeitpunkt stellt. Der vollkommene Leser ist demnach „ein Unthier von Muth und Neugierde“, den „ausserdem noch etwas Biegsames, Listiges, Vorsichtiges“ kennzeichnet, „ein geborner Abenteurer und Entdecker“¹³²⁷ Es geht Nietzsche dabei freilich nicht um die zum

¹³²² „[...] auch, warum ich, wo ich nicht fand, was ich brauchte, es mir künstlich erzwingen, zurecht fälschen, zurecht dichten musste (– und was haben Dichter je Anderes gethan? und wozu wäre alle Kunst der Welt da?). Was ich aber immer wieder am nöthigsten brauche, zu meiner Kur und Selbst-Wiederherstellung, das war der Glaube, nicht dergestalt einzeln zu sein, einzeln zu sehn, – ein zauberhafter Argwohn von Verwandtschaft und Gleichheit in Auge und Begierde [...]“ MA I, Vorr. 1, KSA 2, 14.

Aus einem an dieser Stelle empfundenen Mangel hat Nietzsche dann, wie er sein eigenes Philosophieren psychologisch analysiert, die „freien Geister“ erfunden“, die er „damals [...] zur Gesellschaft nöthig [hatte], um guter Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge“, und dass es, wie er weiter schreibt, „dergleichen freie Geister einmal geben könnte [...]: daran möchte ich am wenigsten zweifeln. Ich sehe sie bereits kommen, langsam, langsam; und vielleicht thue ich etwas, um ihr Kommen zu beschleunigen, wenn ich zum Voraus beschreibe, unter welchen Schicksalen ich sie entstehen, auf welchen Wegen ich sie kommen sehe? –“. Ebd., Vorr. 2, 15.

¹³²³ Montinari's Empfehlung, „[w]er in Nietzsches Nähe nicht freier zu atmen vermag, dem ist es abzuraten, Nietzsche zu lesen“, kann einem selbst als Prüfstein dafür dienen, ob man sich als Leser von Nietzsches Schriften eignet. Montinari, Mazzino: *Nietzsche lesen*. Berlin/New York 1982, 3.

¹³²⁴ Vgl. MA I, Vorr. 6, KSA 2, 21: „[...] der freie Geist weiss nunmehr, welchem „du sollst“ er gehorcht hat, und auch, was er jetzt kann, und was er jetzt erst – darf...“.

¹³²⁵ EH, Vorwort 3, KSA 6, 258. Vgl. M, Vorr. 2, KSA 3, 11f.: „In der That, meine geduldigen Freunde, ich will es euch sagen [...]. Glaubt ja nicht, dass ich euch zu dem gleichen Wagnisse auffordern werde! Oder auch nur zur gleichen Einsamkeit! Denn wer auf solchen eigenen Wegen geht, begegnet Niemandem: das bringen die „eigenen Wege“ mit sich. [...] Er hat eben seinen Weg für sich –“.

¹³²⁶ EH Vorwort 3. KSA 6, 259; vgl. NF Frühjahr – Sommer 1888, 16[32], KSA 13, 492.

¹³²⁷ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303. Langer, auf deren eingehende Auseinandersetzung mit der Sprach- und Subjektkonzeption in Nietzsches *Ecce Homo* dezidiert verwiesen sei, macht allerdings darauf aufmerksam, dass Nietzsche sich mit dieser Autobiographie und in der zunehmenden Selbstzuwendung vom Leser abwendet, zum einen auf dem Hintergrund der Erfahrung, dass seine Schriften nicht verstanden werden, zum anderen durch die von Selbstübersteigerungsgefühlen durchzogene Verfassung, in dem *Ecce Homo* verfasst ist, wie beispielsweise diese Stelle (hier: aus dem Nachlass der Periode) zeigt: „Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben? ... Aber ich notire mich, für mich.“ (N Herbst 1887, 9[188], KSA 12, 450) Das im Haupttext angeführte Zitat steht also am Endpunkt einer Verstehenssehnsucht Nietzsches an potentielle Leser. Vgl. Langer, insbes. 73-75.

Scheitern verurteilte Erwartung, dass ein Leser ihn versteht, „wie er sich selbst verstand“¹³²⁸, sondern es geht ihm um Leser, die seine Gedanken als Anregungen aufgreifen, auf ihre Weise auffassen und in ihr eigenes Sinnsystem integrieren. Die experimentalphilosophische Haltung des Freigeistes ab der mittleren Schaffensperiode zeigt sich also auch in einem Appell an die Haltung des Lesers zum Text (die Definition von ‚Text‘ wäre hier: das Geschriebene und das Ungeschriebene). Bei jener inter-individuellen Kommunikation fordert Nietzsche diesen daher „zu eigenen Antworten und damit auch zur eigenen Verantwortung für ihre Antworten“¹³²⁹ heraus. Der Leser muss, so Colli, „lernen, von Nietzsche zu nehmen, aber auch sich gegen ihn zu wehren“¹³³⁰: „Gefährten brauche ich und lebendige, – nicht tode Gefährten und Leichname, die ich mit mir trage, wohin ich will. Sondern lebendige Gefährten brauche ich, die mir folgen, weil sie sich selber folgen – dorthin, wo ich will.“¹³³¹, heißt es in der Vorrede zu *Also sprach Zarathustra*. Die aus einer solchen Haltung erwachsenden Wahrheiten sind demnach auch keine Wahrheiten für Jedermann, denn mit Nietzsche gelten die Worte des Philosophen der Zukunft: „„Mein Urtheil ist mein Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht““¹³³². Der, wie Nietzsche es nennt, „gut befähigte Mensch“ durchläuft im Laufe seines Lebens schließlich auch „mehrenmal den Zustand der Reife, insofern er verschiedene Culturen durchlebt und im Verstehen und Erfassen jeder einzelnen einmal einen Höhepunkt erreicht [...]“¹³³³. Nietzsche kann also von keinem Leser verstanden werden, der nicht im Moment des Lesens seine aktuelle ‚Reifung‘ als lebendigen Faktor des Verstehens einbezieht. Darüber hinaus zielt Nietzsche auf die „Erschütterung der Gewohnheiten des Lesers“¹³³⁴, und zwar nicht nur durch die Umkehrungen von Wertkonzepten, die er vornimmt (und die nicht zuletzt in der „Erschütterung feststehender Begriffsinhalte“¹³³⁵ sowie dem Wert von Begriffen überhaupt bestehen, vgl. *Kapitel 5.2*), sondern auch durch seine Forderung an den Leser: Die Auseinandersetzung mit Nietzsches Text als philosophischem Text wird zuletzt zu einer persönlichen Angelegenheit, insofern sie vom Leser das Verstehen von Nietzsches Modus *des Philosophierens* als Tätigkeit verlangt, also zum einen, als quasi ganze Person (denkend, aber auch unter Gewährwerden entstehender Gefühle und

¹³²⁸ Simon, Josef: „Das neue Nietzsche-Bild“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 21. Berlin/New York 1992, 1-9, hier: 1

¹³²⁹ Stegmaier: 2010, 148.

¹³³⁰ Colli, Giorgio: Nachwort zur *Morgenröthe*, KSA 3, 656.

¹³³¹ ZA, Vorr. 9, KSA 4, 25.

¹³³² JGB II, 43, KSA 5, 60. Vgl. auch: „Das Individuum ist etwas Absolutes, alle Handlungen ganz sein eigen. Die Werthe für seine Handlungen entnimmt er zuletzt doch sich selber: weil er auch die überlieferten Worte sich ganz individuell deuten muß. Die Auslegung der Formel ist mindestens persönlich, wenn er auch keine Formel schafft: als Ausleger ist er immer noch schaffend.“ N Winter 1883 – 1884, 24[33], KSA 10, 663.

¹³³³ N Ende 1876 – Sommer 1877, 23[145], KSA 8, 455.

¹³³⁴ Langer, 73.

¹³³⁵ Ebd.

Stimmungen) zu lesen, und zum anderen, sich vom theoretischen Boden zu lösen, indem diese Art des Mitvollziehens nicht nur als ein intellektuelles Spielen verstanden, sondern als reale Praxis ernstgenommen wird, mit der Implikation möglicher Veränderungen mit existentieller Wirkung (Salaquarda):

Dynamik gegen Statik bzw. Vorrang des Werdens gegenüber dem Sein; Erkennen als Handeln („Interpretieren“) gegenüber dem passiven Hinnehmen oder Abbilden; Aufgeben aller Sicherheiten und Mitspielen im Weltspiel gegen einen festen Standpunkt; Erkennen als Sache des Muts, nicht bloß der intellektuellen [sondern auch der seelischen, vgl. *Kapitel 5.4.1.2*] Kapazität.¹³³⁶

Es ist also eine Haltung, in der der Leser bereit ist, sich selbst zu fordern. Zum anderen verlangt Nietzsche vom ihn eine sowohl intellektuelle als auch leiblich-instinktive Sensibilität (die vermutlich auch einen hintergründigen Appell zur Empathie mit Nietzsche selbst einschließt¹³³⁷):

Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. [...] Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen!¹³³⁸

Diese Sensibilität wird für Nietzsche zu einer bezeichnenden Qualität, was deutlich wird an Äußerungen wie dieser:

Ich habe manche nicht unbedenkliche Versuche gemacht, um mir Menschen heranzulocken, denen ich von so seltsamen Dingen reden könnte: alle meine Schriften waren bisher ausgeworfene Netze: ich wünschte Menschen mit tiefen reichen und ausgelassenen Seelen mir dazu einzufangen.¹³³⁹

In der Vorrede zur *Genealogie der Moral* spitzt sich dieser dezente Wunsch zu einer den guten vom schlechten Leser separierenden Forderung des Verstehens zu, wenn Nietzsche verkündet, dass er niemanden als Kenner des *Zarathustra* gelten lässt, „den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief verzückt hat“¹³⁴⁰.

¹³³⁶ Salaquarda, Jörg: „Der ungeheure Augenblick“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 18. Berlin/New York 1989, 317-337, hier: 319.

¹³³⁷ z.B. in *Menschliches, Allzumenschliches*: „Einem feineren Auge und Mitgefühl wird es trotzdem nicht entgehen, was vielleicht den Reiz dieser Schriften ausmacht, – dass hier ein Leidender und Entbehrender redet, wie als ob er nicht ein Leidender und Entbehrender sei.“ (MA II, Vorr. 5, KSA 2, 374) Auch Nietzsches Zweifel, dass niemand „ohne etwas Aehnliches erlebt zu haben, dem Erlebnisse dieses Buchs“ folgen könne“ in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* (FW, Vorr. 1, KSA 3, 345) ist Ausdruck dieses Appells, wie auch die folgende unveröffentlichte Notiz: „Eigentlich sollte ich einen Kreis von tiefen und zarten Menschen um mich haben [...]“ N Herbst 1885, 1[1], KSA 12, 9.

¹³³⁸ FW 4, 301, KSA 3, 540.

¹³³⁹ N April – Juni 1885, 34[256], KSA 11, 507.

¹³⁴⁰ GM, Vorr. 8, KSA 5, 255; vgl.: „Ihr seid mir zu grob: ihr könnt nicht an kleinen Erlebnissen zu Grunde gehen.“ 4[175], KSA 10, 163.

Nietzsche involviert also den Leser auf die eine und bzw. oder andere Weise¹³⁴¹ und durch seinen Stil¹³⁴² (vgl. *Kapitel 5.1*). Die, wie Stegmaier schreibt, „in Nietzsches Sinn feine[n] Unterschiede, Unterscheidungen von Unterscheidungen bis hin zu feinsten ‚Nuancen‘“ sind solche, „die nicht mehr auf den Begriff zu bringen sind.“¹³⁴³ Das Verstehen des Lesers muss daher in einem gewissen Sinne *auch* ‚sprachlos‘ sein und ein Gespür für den begriffsabseitigen Modus haben.¹³⁴⁴

„[...] das Wort deutet eben nur hin:
es ist die Oberfläche [...]“¹³⁴⁵

5.6 Metaphorik bei Nietzsche

Wie in *Kapitel 5.2* gezeigt wurde, leitet Nietzsche seine Begriffskritik aus seiner Auffassung von der ursprünglich metaphorischen Beschaffenheit begrifflicher Sprache ab. Während unser üblicher Umgang mit Sprache auf einer Entsprechungsannahme von Begriff und Welt gründet, ist eben diese für Nietzsche irreführend, da aus seiner Sicht die Logik der Sprache eine entsprechende Logik der Welt bloß suggeriere.¹³⁴⁶ Nietzsche denkt Wahrheit und Sprache resp. Begriff also schon früh separierbar und als ein Verhältnis *auch* von „Nicht-Identität“¹³⁴⁷. Metaphorik bei Nietzsche bezieht sich somit auf den metaphorischen Hintergrund von Begriffen. Sie bezieht sich aber auch auf die schöpferischen Möglichkeiten von Sprache.¹³⁴⁸ Im Rückblick auf *Kapitel 4.3.4.2.2* sei daran erinnert, dass mit Ricœur von der Aufgabe der Philosophie die Rede gewesen war, die ‚Spannung im Sein‘ anzuerkennen, die in der

¹³⁴¹ Sieht man die beiden skizzierten Linien des Lesens als Ausdruck ein- und derselben Denkweise, dann wird auch hier deutlich, dass Nietzsche, wie Salaquarda bemerkt, „seinen Lesern jene Spannung zu[muten], der er selbst ausgesetzt war, und die in sich auszutragen er als seine Aufgabe ansah“, was Teil von Nietzsches Leser-Appell ist. Salaquarda, 320.

¹³⁴² Vgl. auch Langers Ausführungen, 71f. sowie 75.

¹³⁴³ Stegmaier, 2012, 65.

¹³⁴⁴ Vgl. Simonis, 65.

¹³⁴⁵ N Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, 2[10], KSA 7, 48.

¹³⁴⁶ Vgl. Konersmann: 2010, 1581. Vgl. Meyer, Th.: 1993, 140.

¹³⁴⁷ Vgl. auch Gremmler, Claudia: *Erkenntniskritik als ästhetisches Prinzip. Zum Verhältnis von Sprache und Kunst bei Nietzsche*. Münster 1985, 35.

¹³⁴⁸ Die Metapher bei Nietzsche ist nicht einheitlich aufgefasst worden, vielmehr scheint sie, was wiederum ihre ‚Auslegbarkeit‘ spiegelt, zu unterschiedlichen Deutungen herauszufordern. Vgl.: Tebartz-van Elst, 103. Vgl. auch Zunjić, Slobodan: „Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 16. Berlin/New York 1987, 149-163, hier: 157 sowie 162.

Metapher zum Ausdruck kommt, indem Metaphern einerseits unwahr sind, indem sie z.B. lexikalische Bedeutungen nicht einhalten, und andererseits wahr sind, indem sie neue Aspekte von Wirklichkeit erschließen. Mit letzterem verweisen sie auf die prinzipielle Möglichkeit, Wirklichkeit neu sehen und beschreiben zu können und zugleich auf die Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit menschlicher Erfahrung.¹³⁴⁹

Im Denken Nietzsches finden sich sowohl Auseinandersetzungen mit dieser Vielschichtigkeit von Erfahrung als auch Spannungsverhältnisse zwischen unterschiedlichen Begriffen von Wahrheit und Erkenntnis. Nietzsche entwirft in seinem Denken, wie die vorigen Ausführungen zusammengeführt werden können, nicht einfach einen großen und schwerwiegenden Gegensatz zur philosophischen Tradition. Vielmehr artikuliert er dynamische Spannungsverhältnisse, die aus seiner Sicht und im Unterschied zu feststehenden Konzepten als annähernd wahrheitsfähig gelten können: Bewusstsein ist für Nietzsche nicht mehr zu denken, ohne zugleich das Unbewusste und Leibliche einzuschließen. Das Sein wird bei Nietzsche einerseits durch das Prinzip des Werdens und der Prozesshaftigkeit der Welt ergänzt bzw. ersetzt, worunter auch das Individuum fällt, welches nach der Destruktion des vorherigen metaphysischen Seinsbegriffs als Träger des Werdens und des Prozesses entsteht. Ontologie weicht Psychologie.¹³⁵⁰ Jeglicher Systemgedanke ist auch unter dem Blickwinkel der Perspektivität und des Pluralismus verschiedener Erkenntnisformen zu sehen. Der Begriff ist für Nietzsche nicht mehr denkbar ohne das Wissen um dessen hintergründige metaphorische Konstitution, die Proposition muss in Anerkennung auch nichtpropositionaler Erkenntnisweisen gesehen werden. Selbst das ‚Sein‘ des Textes ist nicht einheitlich und geschlossen, sondern der Text verweist immer auch auf seine eigene Vordergründigkeit und Unabgeschlossenheit und fordert darüber hinaus vom Leser ein Aufspüren der Hintergründigkeit.

Nietzsches Ziel beim Entwurf solcher der Tradition entgegenstehenden und doch zu beachtenden Konzepte wie ‚Leib‘, ‚Psychologie‘, ‚Werden‘ und ‚Ästhetik‘ ist nicht, neue Verhältnisse festzulegen, indem er eine Kultur anstrebt, in der die einzelne Person sich überwiegend nach Impulsen der Gefühle oder des Leibes richtet oder sich überwiegend an ästhetischen Maßstäben orientiert. Dies wäre für Nietzsche, als Gegenmodell zu einer überwiegend rational ausgerichteten Kultur, nur eine andere Gestalt von Dysbalance und dringend zu vermeiden. Was er anstrebt, ist vielmehr ein insgesamt ausgewogeneres und verbundeneres Verhältnis von, wie zum Auftakt des Kapitels zitiert wurde, Leben, Philosophie und Kunst (Ästhetik) in der Kultur. Erstens geht es Nietzsche darum, philosophisch für die Existenz von

¹³⁴⁹ Vgl. Breitling, 92.

¹³⁵⁰ Vgl. Kofman, 178ff.

Spannungs- und die Notwendigkeit von Ausgleichsverhältnissen zu sensibilisieren. Mit diesem Gedanken befördert er eine Haltung und damit einhergehend eine psychologische Verfassung, die Dynamik (und damit Unsicherheit) gestattet, die die Perspektivität von Erkenntnis anerkennt¹³⁵¹ und die darum weiß, dass aus unterschiedlichen Blickwinkeln und *nur* aus unterschiedlichen Blickwinkeln heraus bestimmte Aspekte sichtbar werden können, die von einem objektiven Standpunkt aus, wenn es diesen denn gäbe, nicht erfassbar wären. Zweitens geht es um den Einschluss nichtbegrifflicher Formen des Erkennens in philosophische Erkenntniskonzepte.

Mit der Annahme, dass es Erkenntnis jenseits von Begriffen gibt, ist die Frage nach dem sprachlichen Ort nichtbegrifflicher Formen von Erkenntnis gestellt. Es braucht auch für Nietzsche Formen des Sprechens, die über sich selbst hinausweisen. Die hierfür, wie eingehend in *Kapitel 4* gezeigt wurde, prädestinierte Metapher verweist bei Nietzsche zunächst methodisch auf die dem traditionellen Begriffsverständnis entgegenstehende Perspektivhaftigkeit von Erkenntnis (und auf die darin enthaltene prinzipielle Möglichkeit der Überschreitung der gegebenen Perspektive durch nächste und neue).¹³⁵² Blumenberg (vgl. *Kapitel 4.3.3.3*) hatte von der Funktion von Metaphern für unsere Wirklichkeitserkenntnis gesprochen, da der Mensch über seine Eigenschaft als rational und logisch begabtes Wesen hinaus auch ein Wesen ist, das für sein Verstehen der Welt Bilder braucht. Nietzsche spricht nun davon, dass es ihm um ein „Denken“¹³⁵³ geht, das nicht nur „in Gedanken“¹³⁵⁴, „in Begriffen“¹³⁵⁵ vor sich geht, sondern auch in bildlichen und emotionalen, „in sichtbaren und fühlbaren Vorgängen“¹³⁵⁶. Das (Bilder-)Sehen und das ‚Fühlen‘ (dieses kann sich auf das Unbewusste, Stimmungen, leibliche Impulse oder auch Kraftgefühle beziehen) bilden eine nichtbegriffliche Ergänzung zum Logos. ‚Fühlen‘ freilich, und auch ‚Sehen‘, beziehen sich in diesem Sinne bei Nietzsche auf das Erfassen einer außersprachlichen Wirklichkeit (vgl. auch Ricœur zur ‚heuristischen Funktion‘, *Kapitel 4.3.4.2*).

Denkt man mit Nietzsche die Bestimmung des Menschen in Hinblick auf seine unbegriffliche Erkenntnisfähigkeit weiter, ist also zu ergänzen, dass der Mensch ein Wesen ist, das auch auf ‚fühlbare‘ (intuitiv-emotionale bzw. in Nietzsches Sinne physische) Weise zu Erkenntnissen kommen kann, was heute vielfach in Emotionstheorien diskutiert wird. Diese Fähigkeit spielt zudem eine entscheidende Rolle für die Frage der Wertempfindung in

¹³⁵¹ Auch Tebartz-van Elst hat darauf hingewiesen, dass die Metapher in ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit neu zu beschreiben, die angemessene sprachliche Form für Nietzsches Perspektivismus ist. Tebartz-van Elst, 110.

¹³⁵² Žunjić, 162.

¹³⁵³ N Sommer 1875, 11[18], KSA 8, 203. In der zitierten Textstelle beschreibt Nietzsche, mit Bezug auf Wagner, das Wesen des Mythos‘.

¹³⁵⁴ Ebd.

¹³⁵⁵ Ebd.

¹³⁵⁶ Ebd.

Hinblick auf das eigene Dasein, deren größte Kraft, so war gezeigt worden, in der Freiheit zur (gefühlten, nicht gedachten) Bejahung auch angesichts von Sinnbrüchen besteht.

Um das Dasein unmittelbar als wertvoll zu erleben, muss man, zu dieser Schlussfolgerung kann man mit Nietzsche kommen, in einem bestimmten Verhältnis zu sich selber stehen. Nietzsche geht es vielfach um die Frage der Authentizität und ‚Echtheit‘ der Person. Eine solche Echtheit kann beinhalten, dass eine Person in einer möglichst freien und nicht schon durch Gedanken ‚gefilterten‘ und vorstrukturierten Intimität mit ihren eigenen Empfindungen steht. Diese Intimität bildet einen sensiblen Kompass, der sicherer und präziser indizieren kann, wie eine Person in einem Augenblick zu sich selbst oder den sie umgebenden Dingen (andere Personen, Umstände, Aufgaben) steht, als das schlussfolgernde Denken es könnte. Dieses bleibt für die Einordnung, Analyse und Bewertung solcher Empfindungen freilich weiterhin zuständig, jedoch erst in zweiter Instanz. Das entsprechende Wissen, das mit dem Intimitätsgedanken angesprochen wurde, ist ein ‚Wissen-wie‘, das sich kaum begrifflich fassen lässt. Die Qualität dieses Wissens ist zunächst eine ästhetische, da sie einer Person ihre eigene Stellung zu den Dingen verdeutlicht, sie ihre Wünsche wahrnehmen oder Ideen wach werden lässt, diese aber nicht zwangsläufig (auch darin kann Freiheit bestehen) in ein Handeln münden lassen muss. Gleichwohl kann sie auf der Ebene des Selbst-Bewusstseins zu Authentizität und Selbst-Verständnis beitragen. Diese Feinstimmung und die enthaltene spezielle Art der indirekten, begriffsfreien Präzision gilt es, als orientierende Fähigkeit anzuerkennen.

„Von den Wegen des Erkennenden“¹³⁵⁷

5.6.1 Metaphorische Ebenen

Diese besondere Art der Präzision findet einen sprachlichen Rahmen in Ebenen von Metaphorik in Nietzsches Texten, die mit den folgenden Ausführungen herausgearbeitet werden. Damit wird auf dem Hintergrund der in seinem Denken enthaltenen Nichtbegrifflichkeitsdimension eine Interpretation von Nietzsches Metaphorik entwickelt, die jeweils den Leser mitdenkt.

¹³⁵⁷ N Ende 1883, 23[5], KSA 10, 638.

An drei metaphorischen Konzepten, bezeichnet als Bildmetapher (Prinzipmetapher), Textmetapher (Kohärenzmetapher) und Systemmetapher (Überschreitungsmetapher)¹³⁵⁸, ist im Folgenden anzuzeigen und zu reflektieren, wie in den Texten jene von Nietzsche benannten sichtbaren und fühlbaren, das Denken mitkonstituierenden subtilen Vorgänge metaphorisch evoziert werden. Nietzsches metaphorische Philosophie kann, so schreibt es Kofman, weder nur unter wissenschaftlichen noch unter nur poetischen Blickwinkeln angemessen verstanden werden kann, sondern sie verlangt auch „die Erfindung einer neuen, originellen [...] Schreibweise“.¹³⁵⁹ Der Gedanke einer originellen Schreibweise, der sich leicht auf Nietzsches eigenen Stil beziehen lässt, muss sich auch im Schreiben *über* ihn niederschlagen und eine den Gedanken angemessene Form finden. In diesem Sinne erfordert die Reflexion von Nietzsches Metaphorik unter dem gegebenen Blickwinkel ebenfalls eine eigenständige (neue und möglichenfalls originelle) Schreibweise. Diese verwendet im Folgenden bewusst assoziativ gestaltete sprachliche Strukturen zur Gestaltung der Inhalte. Es geht also nicht allein um eine theoretische Einordnung der Rolle von Metaphorik in Nietzsches Denken, und es geht nicht nur um eine Bestimmung, was Metaphern bei Nietzsche sind. Sondern es geht darum zu verstehen, was Metaphorik bei Nietzsche tut und wie sie es tut.¹³⁶⁰ In dem Ansatz einer bewusst nicht objektiv gehaltenen, sondern ‚eigenständigen‘, dabei uneliminierbar subjektiven Schreibweise ist freilich der Verweis auf die Konstituierung von Perspektivenwahrheit enthalten, mit dem zugleich ein perspektivisch bedingter imaginativer Raum aufgezeigt wird. Kofman spricht auch von Nietzsches „[m]etaphorische[n] Architekturen“¹³⁶¹. Und „[t]atsächlich ist jede Konstruktion der Ausdruck einer inneren Architektur“, so Kofman, und immer auch Ausdruck einer „bestimmte[n] Rangordnung der Triebe [...]“¹³⁶². Dies trifft ebenso auf die im Folgenden entworfenen Bilder, Bildverbindungen und Linien zu, die so oder anders ausfallen können (und, unter der Perspektive anderer Leser und Schreiber, müssen). Sie sind also unter der Prämisse ihrer eigenen Relativität als Beispiel verfasst und so zu verstehen. Dies entspricht gewissermaßen Nietzsches Anspruch, mit ‚eigenen Augen‘ zu lesen und Perspektiven als Vorschläge des Möglichen zu entwerfen.¹³⁶³ Denn schließlich kann

¹³⁵⁸ Die jeweils erste Bezeichnung, z.B. ‚Bildmetapher‘, benennt die in den Blick genommene metaphorische Gestalt und die jeweils zweite, in Klammern stehende Bezeichnung, z.B. ‚Prinzipmetapher‘, verweist auf die Bedeutungsebene. Diese werden in den jeweiligen Kapiteln näher beschrieben.

¹³⁵⁹ Kofman, 11.

¹³⁶⁰ Hier sei nochmals gesondert auf die Studie von Tebartz-van Elst zur Metaphorik bei Nietzsche hingewiesen, die, u.a. mit systematischem Bezug auf Ricœurs Metapherntheorie, eine umfangreiche Deutung von Nietzsches Metaphorik entwickelt und eine Einordnung der Metapherntheorie in eine Theorie der Rationalität diskutiert.

¹³⁶¹ Kofman, 91.

¹³⁶² Kofmann, 95. Vgl. zu Kofmans entworfenen ‚Architekturen‘ insbes. das Kapitel VI: Schreibweise, Lektüre, 149-173.

¹³⁶³ Vgl. auch Kofman, 12.

und muss man mit Nietzsche fragen: „Was *will* ein Philosoph, der metaphorisch schreibt? Was *will* derjenige, der ‚abstrakt‘ schreibt? Für was ist der Übergang von einer Schreibweise zur anderen symptomatisch?“¹³⁶⁴

„[...] die *Empfindung des Bildes*.“¹³⁶⁵

5.6.1.1 Bildmetapher (Prinzipmetapher)

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als exemplarische Andeutung der metaphorischen Vermittlung zentraler Prinzipien im Denken Nietzsches, sofern sie auch über Bilder und Bildverbindungen läuft. Die ‚Bildmetapher‘ steht dabei, so wird sie hier verstanden, nicht als Bild für sich allein, sondern sie weist über sich hinaus in die Bedeutungsfelder anderer Bilder. Im Entwurf sprachlicher Verbindungslinien soll gezeigt werden, wie Bildmetaphern – *als* Bilder und *durch* ihre Vernetzungsebenen zueinander, die freilich immer vom Leser selbst zu ziehen sind – eine im weitesten Sinne vorstellungsbefördernde Struktur bilden. Diese ist in sich nicht festgelegt, sondern erweiterbar. Zugleich wird deutlich, dass einige Metaphern für unterschiedliche Bedeutungen stehen und in unterschiedlichen Kontexten auftauchen können.

„— endlich erscheint uns der Horizont wieder frei“¹³⁶⁶

5.6.1.1.1 Offenheit und Relation

Mit ‚Offenheit und Relation‘ ist das thematische Feld bezeichnet, das Nietzsches Grundgedanken vom Verlust der absoluten Wahrheit, vom ‚Sturz‘¹³⁶⁷ und vom ‚Losketten der Erde‘ „von allen Sonnen“¹³⁶⁸ einschließt. Es schließt die Auffassung von der Perspektivenwahrheit

¹³⁶⁴ Kofman, 34.

¹³⁶⁵ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[84], KSA 7, 448.

¹³⁶⁶ FW 5, 343, KSA 3, 574.

¹³⁶⁷ FW 3, 125, KSA 3, 481.

¹³⁶⁸ Ebd.

ein sowie den Abschied von metaphysischen Konzepten des Seins zugunsten eines Konzeptes des Werdens als Grundaussage über die Welt. Ein sprachlicher Ausdruck dieses Themas findet sich in der Metapher der „Schwelle“, vor der jede „bisherige[] Philosophie[]“ steht und die auf das „Vorurtheil[]“ hinweist, dass „Gewißheit besser sei als Ungewißheit und offene Meere“¹³⁶⁹. Das Übertreten dieser Schwelle und des ihr zugeschriebenen Vorurteils wird damit zum bedeutungsträchtigen Akt erhoben, der einen Übertritt von einem in einen qualitativ anderen Bereich markiert. Die mit dem Schritt neu einsetzende Philosophie erträgt im Sinne Nietzsches auch Ungewissheit, die nicht an einer Selbstvergewisserung festhält, sondern das Risiko für die Freiheit in Kauf nimmt. Sie ist eine experimentell ausgerichtete Philosophie, die neue Bereiche exploriert und daher nicht bei gesetzten Begriffen stehen bleibt. Damit steht sie im Gegensatz zu einer Philosophie, die für Nietzsche Ausdruck von Sicherheitsorientierung ist. Deren Resultate stehen ebenso im Kontext dieser Sicherheitsorientierung. Es geht freilich nicht, das ist Teil des perspektivistischen Gedankens, ohne „intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht“¹³⁷⁰, so Nietzsche, denn der uns in unserer jeweiligen Position ermessbare Horizont ist immer eine „gegenwärtige Ordnung der Dinge“¹³⁷¹ und beinhaltet „Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie“¹³⁷², die morgen eine „Umdrehung erfahren“¹³⁷³ könnte. Auch bei moralischen Urteilen etwa gibt es „einen fortlaufenden Strom verneinender und prüfender Kräfte“¹³⁷⁴, und es zeugt laut Nietzsche von Naivität zu glauben, „daß wir je aus diesem Meer der Illusion herauskommen könnten.“¹³⁷⁵

Um den Relationscharakter unserer Sichtmöglichkeit zu benennen und zu betonen, also nicht etwa zu leugnen, spricht Nietzsche auch von den „neue[n] und eigene[n] Augen“¹³⁷⁶. Diese gilt es immer wieder neu zu entwickeln, und „immer wieder neue und noch eignere“¹³⁷⁷. Zugleich spricht Nietzsche davon, dass wir uns außerhalb der Erkenntnis „ewige[r] Horizonte und Perspektiven“¹³⁷⁸ bewegen. Die metaphorische Durchdringung ist ersichtlich: Augen (bzw. das Sehen) – oft verwendet als Metapher für das Erkennen schlechthin – werden erstens zu ‚neuen‘ (unverbrauchten, unschuldigen, unbelasteten und freien) und zweitens ‚eigenen‘ (also keinesfalls an einen Konsens ‚angepasste‘) Augen. Hieraus leitet

¹³⁶⁹ N August – September 1885, 40[57], KSA 11, 656.

¹³⁷⁰ MA I, Vorr. 6, KSA 2, 20.

¹³⁷¹ SE 8, KSA 1, 426.

¹³⁷² MA I, Vorr. 6, KSA 2, 20.

¹³⁷³ SE 8, KSA 1, 426.

¹³⁷⁴ N Sommer – Herbst 1884, 26[177], KSA 11, 196.

¹³⁷⁵ N September 1870 – Januar 1871, 5[35], KSA 7, 102.

¹³⁷⁶ FW 3, 143, KSA 3, 491.

¹³⁷⁷ Ebd.

¹³⁷⁸ Ebd.

sich die Schlussfolgerung von den Perspektiven und subjektbezogenen ‚Horizonten‘ ab, die zeit-, positions- und kontextbestimmt sind und sich – daran erinnert das oben zitierte ‚immer wieder‘ – in nahezu kontinuierlicher und nicht abschließbarer Bewegung befinden. Eine Äußerung zu „unabgeschlossenen Horizonten“¹³⁷⁹ und der Wunsch nach einem „gut Theil Unsicherheit in den Dingen“¹³⁸⁰ findet sich bereits in einer anschaulichen späten Nachlassnotiz, in der sich Nietzsche zugleich als „Freund der Zwischenfarben, Schatten, Nachmittagslichter und endlosen Meere“¹³⁸¹ offenbart. Diese stehen als Bilder für allerfeinste, nicht mehr (propositional) unterscheidbare Abstufungen.

*„Um jedes Wesen legt sich derart ein concentrischer Kreis, der einen Mittelpunct hat und der ihm eigenthümlich ist.“*¹³⁸²

5.6.1.1.2 Grenze und Raum

Die Aspekte ‚Grenze‘ und ‚Raum‘ sind zentrale Konzepte in demjenigen Zug von Nietzsches Denken, in dem es um Orientierung geht. Diese sind im hier gemeinten Sinne keine außer uns Menschen liegenden Größen, sondern sie sind zu verstehen als auf das Subjekt bezogene, sich verändernde Relationen. Beide erscheinen als sowohl potentiell zum Leben stimulierende als auch das Selbstverständnis des Individuums fordernde Kräfte.

Der Gedanke der Grenze wird von Nietzsche oftmals mit dem Bild des Horizontes beschrieben, der das fernste Ende des für uns Sichtbaren markiert, welches jedoch nicht selbst existiert, sondern nur *für* den Betrachter, *im* Moment des Sehens und *vom* Standpunkt der Betrachtung aus aufscheint, der also nicht statisch und festgelegt ist. Schon in den frühen Fragmenten spricht Nietzsche von der Wichtigkeit eines „dunkle[n] Horizont[s]“¹³⁸³ um uns, der erst das Leben zu seinem „höchsten Ausdruck in der tragischen Gestaltung“¹³⁸⁴, zu „Flamme“¹³⁸⁵ und „Gluth“¹³⁸⁶ stimuliert.

¹³⁷⁹ N Herbst 1885, 2[162], KSA 12, 144.

¹³⁸⁰ Ebd.

¹³⁸¹ Ebd.

¹³⁸² M 2, 117, KSA 3, 110.

¹³⁸³ N Sommer 1875, 9[1] VI, KSA 8, 166.

¹³⁸⁴ Ebd.

¹³⁸⁵ Ebd.

¹³⁸⁶ Ebd.

An anderer Stelle und ist die Rede von der „Lust an der Unsicherheit, Unbegrenztheit der Horizont-Linien“¹³⁸⁷, ein Oxymoron, das indessen Nietzsches Grundgedanken der perspektivischen, sich permanent entwickelnden Erkenntnis ins Bild setzt, womit sich der Horizont von der sicherheitsstiftenden Begrenzung zum raumgebenden Faktor wandelt – für Nietzsche psychologisch ein Zeichen von Souveränität, Flexibilität und einer Art Reife: „Dem weniger entwickelten scheint das Meiste fest zu sein, nicht nur Meinungen, Sitten, sondern auch Grenzen, Land und Meer Gebirge usw. Das Auge entschließt sich erst allmählich für das Bewegte.“¹³⁸⁸

Als Bild für den offenen Raum erscheint häufig das Meer, das sowohl Freiheit und Möglichkeit als auch die überfordernde Furchtbarkeit der Weite überträgt.¹³⁸⁹ Die „Hypothesen“¹³⁹⁰ ersetzen den vorherigen „Glauben“¹³⁹¹ und werden zum Gradmesser der Kraft eines Geistes. Dabei will Nietzsche hier „keine Erkenntniß mehr ohne Gefahr: immer sei das tückische Meer, oder das erbarmungslose Hochgebirge um den Forschenden!“¹³⁹² – für Nietzsche die Seinsweise des „naturwüchsige[n] Mensch[en], der vom Gebirge her oder von den Abenteuern des Meeres“¹³⁹³ kommt, welche der „zahme[n], mittelmäßige[n], verschnittene[n] Gesellschaft“¹³⁹⁴ direkt entgegensteht.

In sprachlichen Bildern wie dem Blick nach „neuen Meeren“¹³⁹⁵ und nach „fernen Meeren“¹³⁹⁶ und dem Ausdruck der „Begierde, den Felsen und seine Spitze zu betasten“¹³⁹⁷ findet sich für Nietzsche überhaupt erst die echte „Sprache für [unsere] Sehnsucht“¹³⁹⁸.

Auch die Welt selbst – ein Raum – erfährt eine bilddurchwirkte Umschreibung:

Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und „Vieles“, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten

¹³⁸⁷ N Sommer – Herbst 1884, 26[280], KSA 11, 223.

¹³⁸⁸ N Ende 1876 – Sommer 1877, 23[26], KSA 8, 413.

¹³⁸⁹ Vgl. Stegmaier zur Meermetapher in Buch V der *Fröhlichen Wissenschaft*: Stegmaier: 2012, 114-120.

¹³⁹⁰ N Frühjahr 1884, 25[515], KSA 11, 148.

¹³⁹¹ Ebd.

¹³⁹² N Ende 1880, 7[165], KSA 9, 351.

¹³⁹³ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 45, KSA 6, 147.

¹³⁹⁴ Ebd.

¹³⁹⁵ FW, Lieder des Prinzen Vogelfrei, KSA 3, 649.

¹³⁹⁶ N Sommer 1883, 13[1], KSA 10, 432.

¹³⁹⁷ Ebd.

¹³⁹⁸ Ebd.

hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sichselber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt?¹³⁹⁹

Ausdruck von ‚Raum‘ ist auch die „halkyonische[] Meeresstille und Unbekümmertheit“¹⁴⁰⁰ sowie, früher noch, die apollinische „Meeresstille der Seele“¹⁴⁰¹. Im Angesicht einer Welt wie der oben beschriebenen muss man jedoch erneut auf die Frage nach Grenze und Linie, die Frage nach dem Horizont zurückkommen, denn

jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.¹⁴⁰²

Was früher einmal der sichere Horizont war, „diese ewige feste Linie [], auf die bisher alle Linien und Maaße sich zurückbezogen“¹⁴⁰³ und „ohne die es überhaupt keine Perspektive, keine Ordnung“¹⁴⁰⁴ gab, existiert für Nietzsche nicht mehr, sondern nur noch das „Ich“ „Subjekt“¹⁴⁰⁵ (beide Ausdrücke selbst Metaphern), die nun „als Horizont-Linie“¹⁴⁰⁶ dienen müssen: Was erforderlich ist, ist die „Umkehrung des perspektivischen Blicks“¹⁴⁰⁷, der zum einen den Horizont im Subjekt selbst ansetzt, zum anderen auch die vertikale, zum Himmel reichende Achse, das „Oben und Unten“¹⁴⁰⁸, in Dimensionen innersubjektiver Entwicklung verlegt.

¹³⁹⁹ N Juni – Juli 1885, 38[12], KSA 11, 610f.

¹⁴⁰⁰ Nietzsche an Heinrich Köselitz, 6. Dezember 1885, Nr. 650, KSB 7, 119.

¹⁴⁰¹ GT 15, KSA 1, 101.

¹⁴⁰² HL 1, KSA 1, 251.

¹⁴⁰³ N Herbst 1881, 14[25], KSA 9, 631.

¹⁴⁰⁴ Ebd.

¹⁴⁰⁵ N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[67], KSA 12, 91.

¹⁴⁰⁶ Ebd.

¹⁴⁰⁷ Ebd.

¹⁴⁰⁸ FW 3, 125, KSA 3, 481.

„Wahrlich, der Sonne gleich liebe ich
das Leben und alle tiefen Meere.
Und diess heisst mir Erkenntnis:
alles Tiefe soll hinauf — zu meiner Höhe!“¹⁴⁰⁹

5.6.1.1.3 Sprung und Vertrauen

Der Wechsel des Ortes des Horizontes durch die Umkehrung der Blickrichtung zu sich selbst hin erfordert einen dynamischen Impuls, einen Sprung, der die Neujustierung bewirkt. Wiederum findet sich in dem Kontext die Meer-Metapher: „Wirf dein Schweres in die Tiefe! Mensch vergiß!“, heißt es in einer Notiz, und weiter: „Willst du in Höhen heimisch sein, wirf dein Schwerstes in das Meer!“¹⁴¹⁰ Das Meer wird hier zum Ort, der eine Heimat neuer ‚Höhen‘ verspricht, wenn einer die Möglichkeit ergreift, Altes loszulassen.

An anderer Stelle, in der *Fröhlichen Wissenschaft*, ist mit anderen metaphorischen Bildern die Rede davon, Zustände von „Wüste“¹⁴¹¹ und „Vereisung“¹⁴¹² durch neue abzulösen. Es geht es um die Wieder- und Neuentdeckung der

Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Uebermorgen, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren, von wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen.¹⁴¹³

Vertrauen und Mut zum Unbekannten spielen hierbei ineinander. Von einem „verborgene[n] Ja“ ist Jahre später die Rede, das „stärker [ist] als alle Neins und Vielleichts, an denen ihr mit eurer Zeit krankt und süchtig seid; und wenn ihr auf's Meer müsst, ihr Auswanderer, so zwingt euch ein Glaube dazu —“¹⁴¹⁴.

Im *Zarathustra* ergeht an die ‚Brüder‘ der Appell zu einer neuen ‚Aufrechterheit‘ und ‚Aufrichtigkeit‘:

lernt aufrecht gehen! Das Meer stürmt: Viele wollen an euch sich wieder aufrichten. Das Meer stürmt: Alles ist im Meere. Wohlan! Wohlauf! Ihr alten Seemanns-Herzen! Was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unser Kinder-Land ist! Dorthinaus, stürmischer als das Meer, stürmt unsre grosse Sehnsucht! —¹⁴¹⁵

¹⁴⁰⁹ ZA II, Von der unbefleckten Erkenntnis, KSA 4, 159.

¹⁴¹⁰ N Sommer 1888, 20 [46], KSA 13, 557. Die Notiz im Ganzen lautet: „Wirf dein Schweres in die Tiefe! Mensch vergiß! Mensch vergiß! Göttlich ist des Vergessens Kunst! Willst du fliegen, willst du in Höhen heimisch sein: wirf dein Schwerstes in das Meer! Hier ist das Meer, wirf dich ins Meer! Göttlich ist des Vergessens Kunst!“

¹⁴¹¹ FW, Vorr. 1, KSA 3, 346.

¹⁴¹² Ebd.

¹⁴¹³ Ebd.

¹⁴¹⁴ N Herbst 1885 – Herbst 1886, 2[207], KSA 12, 168.

¹⁴¹⁵ ZA III, Von alten und neuen Tafeln 28, KSA 4, 267f.

Das Gegenteil einer passiven Verfassung wird hier gezeichnet mit den Bildern vom aktiven Ergreifen der eigenen Sichtweise und des dazugehörigen Weges. Das entsprechende Gefühl dieser Verfassung ist, so heißt es an anderer Stelle im *Zarathustra*, „breit und voll“¹⁴¹⁶ und einem „Strome gleich“¹⁴¹⁷, und es erhebt den Menschen „über Lob und Tadel“¹⁴¹⁸, weil er im Gefühl „eines Liebenden“¹⁴¹⁹ ist. Nur in diesem Ergreifen kann für Nietzsche „der Ursprung [der] Tugend“¹⁴²⁰ liegen, die eine persönliche Tugend ist, ein „An-und-für-mich in allen Dingen“¹⁴²¹. Das Ergreifen ist dabei ein Akt, der schon aus einer Kraft heraus geschieht. Diese Kraft des „grosse[n] Mensch[en]“¹⁴²² kann, in einer „neuen Morgenröthe“¹⁴²³, wieder aus dem Dunkel hervorkommen, „hinein in seine Sonne“¹⁴²⁴. Beschrieben wird der Zustand eines neugewonnenen Vertrauens, in dem die Person nicht danach strebt, den nächsten und den zukünftigen Schritt schon abzusichern und schon zu erwarten, bevor er geschieht. Die „Gedanken“¹⁴²⁵ sollen nicht sagen und nicht schon schlussfolgern, „wohin ich gehe“¹⁴²⁶, sondern der Vertrauende wird der Liebende der „Unwissenheit um die Zukunft“¹⁴²⁷, der „verheissene[] Dinge“¹⁴²⁸ kommen lässt und sie nicht vorher schon ungeduldig halb vergeudet. Beschrieben wird das Vertrauen in das „Ja zu einem einzigen Augenblick“¹⁴²⁹, das ein Ja „nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein“¹⁴³⁰ ist, da dieser Augenblick nur möglich war durch alle vorherigen „Ewigkeiten“¹⁴³¹, die, im Geist von Nietzsches Artistenmetaphysik, im selben Moment gerechtfertigt sind.

¹⁴¹⁶ ZA I, Von der schenkenden Tugend 1 (ZA Tugend), KSA 4, 99.

¹⁴¹⁷ Ebd.

¹⁴¹⁸ Ebd.

¹⁴¹⁹ Ebd.

¹⁴²⁰ Ebd.

¹⁴²¹ ZA IV, Das Honig-Opfer, KSA 4, 298.

¹⁴²² FW 1, 34, KSA 3, 404.

¹⁴²³ FW 5, 343, KSA 3, 574.

¹⁴²⁴ FW 1, 34, KSA 3, 404.

¹⁴²⁵ FW 4, 287, KSA 3, 528.

¹⁴²⁶ Ebd.

¹⁴²⁷ Ebd.

¹⁴²⁸ Ebd.

¹⁴²⁹ N Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7[38], KSA 12, 307.

¹⁴³⁰ Ebd.

¹⁴³¹ Ebd. f.

„Deutlichkeit ist Vereinigung
von Licht und Schatten“¹⁴³²

5.6.1.1.4 Feinstimmung und Deutlichkeit

„– Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran“¹⁴³³, schreibt Nietzsche einmal in einer Notiz (vgl. auch *Kapitel 5.4.1.3*). In der Regel meint er damit jene Haltung der aktiven (Selbst-)Verantwortlichkeit, die dem Freigeist zu eigen ist. Es ist hiermit eine schöpferische Haltung gemeint, jenes gestaltende „Verhalten zur Welt“¹⁴³⁴, die ein „tausendfältig schaffendes Verhalten in jedem Augenblick“¹⁴³⁵ ist, das zugleich den Wert des aktuellen und „einen Augenblick[s]“¹⁴³⁶ auszeichnet, der das Angebot und die Möglichkeit zum Schaffen mit sich bringt. Neben diesem aktiven Strang kristallisiert sich im Augenblick jedoch noch eine andere Qualität, die die schöpferisch-ergreifende Aufgabe kontrastiert und einen passiven Modus benötigt. Zu dieser braucht es, so ein Ausdruck Nietzsches aus den Vorreden zu *Menschliches, Allzumenschliches*, „ein feinere[s] Auge und Mitgefühl“¹⁴³⁷, denn es geht um das Zusammenspiel von Licht und Schatten. „Ich weiss was Schatten ist und Licht Was Leib und Seele — ihr wisst’s nicht“¹⁴³⁸ schreibt er in einer früheren Notiz. „Du wirst es wissen, ich liebe den Schatten, wie ich das Licht liebe“¹⁴³⁹, heißt es in *Der Wanderer und sein Schatten*: „Damit es Schönheit des Gesichts, Deutlichkeit der Rede, Güte und Festigkeit des Charakters gebe, ist der Schatten so nöthig wie das Licht.“¹⁴⁴⁰

Es geht hierbei, so ist anzunehmen, nicht bloß um den Gegensatz, auch wenn sich dieser als spannungserzeugendes Motiv durch Nietzsches Schriften zieht, sondern um ein Vermögen zur feinen Unterscheidung, die aus dem Wissen um Wechselverhältnisse und Abstufungen entsteht. Nietzsche denkt als Psychologe, wenn er Gedanken nur den Status von „Schatten unserer Empfindungen“¹⁴⁴¹ zugesteht: „– immer dunkler, leerer, einfacher als diese“¹⁴⁴², und ihnen die gebündelte aber auch reduzierte Komplexität im Begriff zuschreibt.

¹⁴³² N Frühling 1876, 15[27], KSA 8, 286.

¹⁴³³ N Frühjahr – Herbst 1881, 11[161], KSA 9, 503.

¹⁴³⁴ N Sommer – Herbst 1884, 26[209], KSA 11, 205.

¹⁴³⁵ Ebd.

¹⁴³⁶ N Frühjahr 1880, 3[108], KSA 9, 78.

¹⁴³⁷ MA II, Vorr. 5, KSA 2, 374. Nietzsche spricht in diesem Abschnitt davon, dass „ein Leidender und Entbehrender redet, wie als ob er nicht ein Leidender und Entbehrender sei“, zu dessen Wahrnehmung und Unterscheidung es eben jenes ‚feinere Auge und Mitgefühl‘ braucht, das sowohl den Zustand des Leidens und Entbehrens als auch dessen Gegenteil kennt und identifizieren kann.

¹⁴³⁸ N Frühling – Sommer 1877, 22 [122], KSA 8, 401.

¹⁴³⁹ MA II 2, *Der Wanderer und sein Schatten* (WS), KSA 2, 538.

¹⁴⁴⁰ Ebd.

¹⁴⁴¹ FW 3, 179, KSA 3, 502.

¹⁴⁴² Ebd.

An Vielheit und Vielschichtigkeit und an Feinheit appelliert Nietzsche, die immer auch im aktuellen Augenblick zu finden sind, wenn das Individuum entdeckt,

daß es selber etwas Wandelndes ist und einen wechselnden Geschmack hat, mit seiner Feinheit geräth es hinter das Geheimniß, daß es kein Individuum giebt, daß im kleinsten Augenblick es etwas Anderes ist als im nächsten und daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind [...].¹⁴⁴³

„Der Sinn des Werdens muß“, so Nietzsche, „in jedem Augenblick erfüllt, erreicht, vollendet sein“¹⁴⁴⁴. Dieser Gedanke ist nicht nur auf den Augenblick in Relation zur hier angedeuteten Kreisfigur der ewigen Wiederkunft bezogen, sondern auch auf den Augenblick in Relation zu sich selbst, in dem die feinste ‚Stimmung‘ und ‚Stufung‘ zwischen Licht und Schatten, die dieser hergibt, registriert wird. „Still!“¹⁴⁴⁵, spricht Zarathustra wiederholt zu sich selbst und zum „Augen-Blick“¹⁴⁴⁶, um „[d]as Wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste“¹⁴⁴⁷ zu hören. Der „unendlich kleine Augenblick ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse“¹⁴⁴⁸, der Moment, der in seiner Feinheit Deutlichkeit und Präzision enthält.

Die Quintessenz dieser vorangegangenen Ausführungen, wie dieses *Kapitel 5.6.1.1* resümierend abzuschließen ist, ist Folgende: Es lässt sich vermutlich nicht leicht explizit extrahieren, was genau an Aussage vermittelt wurde. Vielmehr wurden vermittels dieses Gewebes Bilder, Eindrücke, Stimmungen und *Sichtmöglichkeiten* skizziert und angedeutet, so wie dies einleitend mit Bezug auf Kofmans Ausdruck der ‚Architektur‘ angekündigt wurde. Der vorangegangene Text ist die metaphorische Abbildung *eines* möglichen Vorstellungsnetzes, das nicht paraphrasierbar und dessen Aussage nicht im Extrakt eines propositionalen *Ausdrucks* fixierbar ist, das aber dennoch einen *Eindruck* vermitteln mag. Die einzelnen Abschnitte sind weder gegeneinander abzugrenzen, noch können sie als abgeschlossen gelten. Sie bilden vielmehr Hinweise, die mögliche Linien und Verbindungen erkennbar werden lassen, die sich aber nicht in geschlossene Schemata regeln lassen, sondern die veränderlich und erweiterbar bleiben.¹⁴⁴⁹

¹⁴⁴³ N Frühjahr – Herbst 1881, 11[156], KSA 9, 502.

¹⁴⁴⁴ N November 1887 – März 1888, 11[82], KSA 13, 39.

¹⁴⁴⁵ ZA IV, Mittags (ZA Mittags), KSA 4, 342ff.

¹⁴⁴⁶ Ebd., 344.

¹⁴⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁴⁸ N Frühjahr – Herbst 1881, 11[156], KSA 9, 502.

¹⁴⁴⁹ Stegmaier spricht, mit exemplarischen Bezug auf die Metapher des Übermenschen, von „Bildbrüchen“ bei Nietzsche, die er kreiert, um zu verhindern, dass die Bilder wiederum zu (toten) Metaphern degenerieren: Sie „perspektivieren auch noch die Metaphern“, denn es soll nicht wissbar werden, „was der Übermensch in Wahrheit, jenseits der miteinander verflochtenen, ineinander überkreuzenden und sich aneinander brechenden Metaphern ist, kennt aber die Spielräume, in denen sein Sinn sich bewegt – und erfüllt eben dadurch seinen Sinn, über jeden festgestellten Begriff des Menschen, wo immer es nötig wird, hinauszugehen.“ Stegmaier: 2010, 158.

„Eine neue Farbe gab ich (der) Erde [...]“¹⁴⁵⁰

5.6.1.2 Textmetapher (Kohärenzmetapher)

„Die stillsten Worte sind es, welchen den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt –“¹⁴⁵¹, schreibt Nietzsche im Vorwort zu *Ecce homo* über *Also sprach Zarathustra*, das Buch ‚für Alle und Keinen‘, das, wie Stegmaier festhält, „das befremdlichste“¹⁴⁵² philosophische Werk unserer Zeit ist.¹⁴⁵³ Das Leise, mit sensiblem Gehör Wahrnehmbare ist es, dem hier eine starke und nicht zu widersprechende Stimme zugesprochen wird, denn das Verborgene, mit dem jeder Leser der Schrift und jeder Interpret konfrontiert ist und das sich bis in die feinsten Ebenen der Deutung hineinzieht, setzt sich in der Schrift gegenüber dem, was zugänglich oder offensichtlich erscheinen mag, immer wieder durch. In den folgenden Ausführungen geht es weniger darum, eine Deutung *der* Schrift zu liefern, als vielmehr darum, eine Perspektive *auf* die Schrift zu entwickeln. Vollständig voneinander separierbar sind diese beiden Ansätze freilich nicht, doch soll der Fokus schließlich auf dem in der Überschrift benannten Kohärenzgedanken liegen, der nicht *innerhalb* des Geschehens der Schrift sichtbar wird, sondern nur im Blick *auf* das Geschehen von Außen gefasst werden kann. Interpretatoren der Schrift beziehen sich meist auf einen bestimmten inhaltlichen Aspekt, der die Deutung strukturiert, oder auf einen Abschnitt der Schrift. Hier soll (muss) es darum gehen, ausgewählte zentrale Themen der Schrift herauszugreifen und sie in den Rahmen einer überschauenden Reflexion zu stellen. Mit der übergeordneten Perspektive des Kohärenzgedankens, auf den zum Schluss des Kapitels referiert wird, und unter der Leitfrage der Vermittlung und Lehrbarkeit sollen in der Schrift die Themen Sprache, Leserrolle und Stille-Moment als methodische Elemente im Zusammenhang dargestellt werden, in deren

¹⁴⁵⁰ N Sommer – Herbst 1882, 4[248], KSA 10, 180.

¹⁴⁵¹ EH, Vorwort 4, KSA 6, 259.

¹⁴⁵² Stegmaier, Werner: „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*. Berlin 2000, 191-224, hier: 191.

¹⁴⁵³ Die ‚Befremdlichkeit‘ des Werkes, die offenbar eine schier unbegrenzte Vielfalt an Zugängen offeriert, hat vielfältigste Interpretationsansätze hervorgebracht, die sich im Spannungsfeld zwischen Philosophie und Dichtung bewegen, wobei die neuere Forschung dem Werk einen „Sonderstatus *zwischen*“ zuschreibt. Vgl. Grätz, Katharina: „Zarathustra als fiktive Figur“, in: Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*. Heidelberg 2016, 357-376, hier: 358. Das Erfordernis eines ‚Zwischenstatus‘ scheint im Hinblick auf den *Zarathustra* angemessen, ist als solches jedoch auch ein Verweis auf die Begrenztheit der Kategorien, in denen wir denken, wenn wir zunächst jeweils in ‚nur‘ zwei, in wechselseitiger Abgrenzung voneinander verstandenen Kategorien denken (Philosophie oder Literatur resp. Dichtung). Vgl. hierzu auch Stegmaiers Hinweis auf die inhaltlich-dichterische Gestaltung der Schrift, die als „Dichtung als Lehre“ und nicht als „Dichtung und Lehre“ zu verstehen ist. Stegmaier, Werner: „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*. Berlin 2000, 191-224, hier: 204.

Zentrum die Vermittlung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft steht. Die Überschrift ‚Textmetapher‘ rekurriert dabei auf eine der Eigenschaften, die diese Schrift so rätselhaft erscheinen lässt, denn der Stil des *Zarathustra* gründet sich, so schreibt Masini, „auf die Voraussetzung, daß das in *Wortform* Unübersetzbare das ‚Verständlichste‘ [Unausweichlichste, M.G.] wird“¹⁴⁵⁴ und das auf spezielle Weise Deutlichste, das sich über den gesamten Text hinweg in seinen Zusammenhängen, Schichten, Widersprüchen und Undeutbarkeiten entfaltet. Was das jedoch ist, dieses Unübersetzbare, das ist – denn schließlich ist es in Wortform nicht zu übersetzen – nicht ohne weiteres zu benennen.

Einen Hinweis zum Verstehen der Schrift liefert Nietzsche selbst im Vorwort zu *Ecce homo* mit einem Hinweis, wie die Schrift zu lesen ist: „Man muss vor Allem den Ton, der aus diesem Munde kommt [...] richtig hören [...]“¹⁴⁵⁵, und ein Leser des *Zarathustra* muss, so heißt es weiter, „eines gleichen Pathos fähig und würdig“¹⁴⁵⁶ sein. Dieser Hinweis auf den Ton und der Appell an den Leser helfen dem Interpreten zunächst nicht sehr viel weiter, denn der ‚Ton‘ der Botschaft des Zarathustra ist, wie die Schrift selbst, rätselhaft, unergründlich und vielstimmig. Nietzsche schreibt hier nicht mehr, wie in den Schriften davor, als Moraltheoretiker und -analytiker und als sezierender Psychologe, sondern er schreibt als Prophet und als Dichter¹⁴⁵⁷ und darin als Vermittler von etwas Nichtbegrifflichem. Damit ist freilich auf die Frage verweisen, die bereits in *Kapitel 1* dieser Arbeit aufgeworfen wurde, was für eine Sprache sich für was für Botschaften eignet.

Die Schrift hebt sich von Nietzsches übrigen Werken weniger durch die Themen ab, die sich auch in anderen Schriften finden und sich im *Zarathustra* verdichtend zusammenziehen, sondern durch ihren besonderen, gleichnishaften und undurchdringlichen Stil. Eines der stilistischen Merkmale ist der, wie Colli es nennt, keimende¹⁴⁵⁸ Charakter der Sprache,

¹⁴⁵⁴ Masini, Ferruccio: ‚Rhythmisch-metaphorische ‚Bedeutungsfelder‘ in ‚Also sprach Zarathustra‘‘, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 2. Berlin/New York, 276-307, hier: 281 [Hervorhebung M.G.]. Masini bezeichnet die Sprache dieser Schrift als eine „metasemantische Sprache, in dem Sinne, daß die Worte über sich selbst hinausweisen“. (Ebd., 280) „Die Sprache selbst kann also“, so heißt es weiter, „nicht ausschließlich im Wort bestehen: in diesem Sinne könnte man sagen, daß eben gerade die Gewißheit der Grenzen und damit die Unzulänglichkeit der Worte Nietzsche dazu veranlaßt – und genau das geschieht bei den mittelalterlichen Mystikern –, die Sprache neuzuformen, die begrifflichen Fesseln zu sprengen, Nervenstränge miteinander zu verflechten, ein Gerüst von Bildern zu errichten, deren semantisches Umfeld neue Redeebenen erreicht. Auf diese Ebenen sind alle jene außer-kennntismäßigen und außer-semantischen Modi des Wortes zu stellen, deren tiefere Wertigkeit nicht ‚geschrieben‘ werden kann, eben wegen der Unübersetzbarkeit der Erfahrung [...]“ (Ebd., 280f.) Masini befasst sich u.a. auch mit Nietzsches metaphorischer Komposition wechselhafter Stimmungen im *Zarathustra*. Ebd., 286-294.

¹⁴⁵⁵ EH, Vorwort 4, KSA 6, 259.

¹⁴⁵⁶ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 4, KSA 6, 304.

¹⁴⁵⁷ Colli, Giorgio: *Also sprach Zarathustra*. Nachwort, KSA 4, 411.

¹⁴⁵⁸ Ebd., 412. Colli verweist in diesem Zusammenhang auf die dionysische Unmittelbarkeit, die im Prinzip jedem Menschen zugänglich ist, die aber als „ursprüngliche Fähigkeit“ und in „ihren Ausdrucksformen vergessen, ausgetilgt“ wird und sich „im Strom abgeleiteter und abstrakter Ausdrucksformen“ verliert. Ebd., 414.

der sich in Bildern, Sequenzen und über den gesamten Text hinweg entfaltet. „*Also sprach Zarathustra* weist auf eine sich drängende Vielzahl von Momenten der Unmittelbarkeit, auf einen komplexen und anhaltenden Zustand“¹⁴⁵⁹ hin, so Collis Beschreibung. Dabei ist „das, was *nicht* geschrieben ist“¹⁴⁶⁰, bedeutungsvoll (worin auch ein Verweis auf das hintergründige Verwobensein der Schrift mit der *Geburt der Tragödie* steckt¹⁴⁶¹).

Die Gestalt des Zarathustra selbst, als „der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises“¹⁴⁶², ist dabei „die Maske“¹⁴⁶³ dieser Botschaft, die undurchdringliche Trägerfigur. Was den Text also mitgestaltet und Teil der indirekten Vermittlungsbedingung ist (die von der Figur Zarathustra nicht selbst aktiv gestaltet wird, sondern passives Begleitmoment ist), ist der Wechsel der Stimmungen, die sich im Geist von Zarathustra abspielen, und die wechselnden Verfassungen. Dabei bleibt die Figur zugleich auf merkwürdige Weise unkonkret und ungreifbar, wie Grätz bemerkt, und wird für den Leser in seiner Identität kaum zugänglich.¹⁴⁶⁴ Die Vorstellung von der Figur als einer „anthropomorphen Einheit“¹⁴⁶⁵ wird, auf diese Zuweisung der entscheidenden Rolle an den Leser im *Zarathustra* weist Grätz zudem hin, erst im Akt der Rezeption entworfen (und ist damit

¹⁴⁵⁹ Ebd.. Colli weist hier auf den Unterschied zu anderen philosophischen Konzepten mystischer Erfahrung hin, die sich normalerweise um ein zentrales Element drehen (nicht um einen Komplex).

¹⁴⁶⁰ Ebd.

¹⁴⁶¹ Vgl. ebd., 413.

¹⁴⁶² ZA III, Der Genesende 1, KSA 4, 271.

¹⁴⁶³ Himmelmann, Beatrix: „Zarathustras Weg“, in: Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Berlin 2000, 17-45, hier: 17.

¹⁴⁶⁴ Züge der „mentalen Verfasstheit“ der Figur des Zarathustra arbeitet Grätz in ihrer Analyse der ‚Konzeption‘ der Figur heraus, da sich eben in dieser ungreifbaren Natur des Zarathustra die „Doppelgesichtigkeit“ (oder Vielgesichtigkeit) des Werkes kristallisiere. Die ihm zugeschriebene Existenz beschränkt sich, so Grätz, nicht allein auf seine Rolle eines Lehrers, sondern gewährt, dieser Verweis sei hier angeführt, Einblicke in „Gedanken, Gefühle, Sehnsüchte, Erwartungen“. (Grätz, 360) Die Figur bleibt, wie Grätz beleuchtet, jedoch rätselhaft. Angaben zum Äußeren, zu Gestalt oder Physiognomie, fehlen, seine Existenz weist quasi keinen Bezug zum Gesellschaftsleben auf und bietet damit manchen Lesern zwar eine willkommene Identifikationsmöglichkeit, zugleich aber steht die Figur in keiner Verbindung zur „Lebensrealität des Lesers“, indem sie aus einer „symbolisch gesteigerte[n] und verfremdete[n]“ Welt heraus spricht. (Grätz, 370) Die psychologischen Zustände sind breitgefächert, eine nachvollziehbare Psychologie lässt die Figur jedoch vermissen (ebd., 372), was auf die Einsamkeit der Figur wie auch auf die Schwierigkeit der Kohärenz einer Identität hinweist, die sich bei Zarathustra als eine Vielfalt möglicher Rollen zeigt. Ebd., 374f.

¹⁴⁶⁵ Ebd., 366.

ein Akt der Ausfüllung der ‚Leerstelle‘, vgl. *Kapitel 3.2.2*).¹⁴⁶⁶ Mit diesem Verhältnis ist der Zusammenhang von Vermittlung resp. Lehrbarkeit¹⁴⁶⁷ und Leservermögen bezeichnet.

Gleich im ersten Paragraphen der Vorrede des *Zarathustra*¹⁴⁶⁸ wird der Akt der Lehre als Problem deutlich. Hier ist vom Schenken und Austeilen die Rede, an „Hände, die sich ausstrecken“¹⁴⁶⁹, bis „die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind.“¹⁴⁷⁰ Diese Erwartung an die Bewusstwerdung erfüllt sich, wie im weiteren Verlauf der Erzählung deutlich wird, nicht, sondern die Problematik des Lehrens zeigt sich nun deutlich als ein Problem der Vermittlung durch das Wort. Die Botschaft Zarathustras wird nicht verstanden, wie an den Reaktionen seiner Zuhörer deutlich wird,¹⁴⁷¹ die allerdings augenscheinlich keine adäquaten ‚Hörer‘ sind.¹⁴⁷² Die Frage der Lehrbarkeit ist damit einerseits als eine Frage nach der Form der Lehre zu verstehen, andererseits als eine Frage nach dem Vermögen des Rezipienten. Dieses Vermögen ist anspruchsvoll (was sich an der schier grenzenlosen Fülle an Interpretationsansätzen der Schrift zeigt). Andererseits, so war es oben kurz angedeutet worden, besteht es unter anderem darin, den ‚Ton‘ der Schrift zu hören. In dieser schlichten Formulierung steckt freilich das Problem, dass ‚Ton‘ und ‚Hören‘ unterschiedliche, einander entgegengesetzte Dinge sind. Bleibt man zunächst beim ‚Hören‘ (Rezipieren), verlegt sich der Fokus auf die Aufgabe des Lesers, der nichts anderes tun kann, als das Gelesene in sein eigenes Verständnis zu übertragen.¹⁴⁷³

¹⁴⁶⁶ Da der Fokus in diesem Kapitel auf der Textebene liegt, ist dies an dieser Stelle ein nebensächlicher Aspekt, der aber aufgrund seiner zentralen Bedeutung im Denken Nietzsches erwähnt sei: Die Facettenhaftigkeit der Figur des Zarathustra schließt sich nicht, so Grätz, zu einem runden Gesamtbild zusammen. Der zentrale Hinweis dieser Verfassung besteht in einer grundsätzlichen Infragestellung einer Einheit des Ich. (Grätz, 375). Die Kohärenzfrage kann somit auch auf die Person-Einheit bezogen gestellt werden. Die in früheren Schriften noch leichtfüßiger erscheinende Vielfältigkeit, die von der einenden Fähigkeit des Leibes zusammengehalten wird, lässt in der Gestalt des Zarathustra und seiner Unfassbarkeit eine tiefergehende Schwere und Unlösbarkeit erkennen (die eine höhere Kohärenzfähigkeit erfordert).

Auf die zahlreichen verschiedenen Figuren im *Zarathustra* weist Günther hin: Diese dienen, zusätzlich zur Vielgestaltigkeit des Zarathustra selbst, als „Kontrastfolien, um die höchst widersprüchlichen Potenziale des Menschlichen herauszuarbeiten [...]“. Günther, Friederike Felicitas: „Glauben Sie nur den Stammelnden?“ Zur Dichtersprache Zarathustras“, in: Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*. Heidelberg 2016, 377-397, hier: 385.

¹⁴⁶⁷ Vgl. auch Stegmaier: 2012, 15ff. sowie Ders.: 1995, 216. S. auch Grätz’ Hinweis auf die Eigenschaft der Figur des Zarathustra, der sich vor allem „durch sein eigenes Sprechen [charakterisiert]“. Grätz, 367.

¹⁴⁶⁸ Vgl. den auf den Aphorismus 432 folgenden Zwillingsaphorismus des ersten Vorreden-Abschnitts in FW 4, 342 „Incipit tragoedia“. KSA 3, 571.

¹⁴⁶⁹ ZA I, Vorr. 1, KSA 4, 11; vgl. FW, 4, 342, KSA 3, 571.

¹⁴⁷⁰ Ebd.

¹⁴⁷¹ Vgl. z.B. ZA I, Vorr. 5, KSA 4, 18ff.

¹⁴⁷² Ebd.; vgl. auch *Kapitel 5.3.1.2*.

¹⁴⁷³ Vgl. auch Stegmaier, der in seiner Interpretation des *Mitternachts-Lieds* das Thema der Lehre des nicht Lehrbaren kommentiert: Das Lehrbare, das nicht „in Gestalt von Sätzen oder Formeln“ gelehrt werden kann, sondern „jeden seine Lehren aus seinen Erlebnissen und Erfahrungen ziehen lässt“. Stegmaier, Werner: „Zarathustras philosophische Auslegung des Mitternachts-Lieds“, in: Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (Hg.):

Nietzsche fordert vom Leser Mut zum Ungewissen und Unerforschten: nicht nur weil es noch „[t]ausend Pfade giebt, die nie noch gegangen sind; tausend Gesundheit und verborgene Eilande des Lebens“¹⁴⁷⁴ – denn „[u]nerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde“¹⁴⁷⁵ –, sondern auch, weil es ein Vordringen zu den „Gründen“¹⁴⁷⁶ ist, das dieses Beschreiten unbeleuchteter Wege mit sich bringt. Die „Gefährten“¹⁴⁷⁷, nach denen Zarathustra resp. Nietzsche Ausschau hält (auch in der Gestalt des Lesers), sind demnach auch jene „lebendige[n]“¹⁴⁷⁸ Menschen, die das Schwere und Leichte, das Hohe und Tiefe, das deutlich Erscheinende und Verwirrende, das auf der Oberfläche Greifbare wie auch das unter ihr Verborgene auf philosophischer *und* gefühlter Ebene sehen, ahnen oder um seine mögliche Existenz wissen, es gestatten und aufnehmen. Eine Prämisse der Vermittlung der ‚Lehre‘ findet sich also in der Beziehung der Botschaft zum Verständnis und den Horizont des Lesers, was den Nachvollzug im Geist (als Ort bewussten Wissens, der Bildung wie allen Formen geistiger Intelligenz) *und* im seelisch-physischen Organismus einschließt: „sechs Sätze daraus verstanden, das heisst: erlebt haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinaus als „moderne“ Menschen erreichen könnten“¹⁴⁷⁹, schreibt Nietzsche in *Ecce homo*, was im Hinblick auf den Wiederkunftsgedanken die adäquate Forderung ist.

Der Wiederkunftsgedanke selbst taucht im Abschnitt *Vom Gesicht und Räthsel* auf, der Passage über den Hirten am Thorweg, an dem Vergangenheit und Zukunft aufeinandertreffen, der hier kurz nachgezeichnet wird: Die Schwere der Botschaft wird greifbar in der Verächtlichkeit der zynischen, das Vertrauen in das Gutsein des Lebens zu verletzen versuchenden Worten des Zwerges: „„Alles Gerade lügt [...]. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.““¹⁴⁸⁰ Die leiser werdende Stimme des Zarathustra, der den Wiederkunftsgedanken, seine eigenen „Gedanken und Hintergedanken“¹⁴⁸¹ fürchtend, zunächst nur leise zu sich selbst sprechend, sukzessive erfasst, lässt den Ton und die Intensität der Botschaft in einer emphatischen Dynamik im Wortausdruck umso lauter und deutlicher werden:

[...] Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?

Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra. Heidelberg 2016, 425-442, hier: 431f.

¹⁴⁷⁴ ZA Tugend 2, KSA 4, 100.

¹⁴⁷⁵ Ebd.

¹⁴⁷⁶ N November 1887 – März 1888, 11[6], KSA 13, 10; N Sommer 1888, 20[73], KSA 13, 562.

¹⁴⁷⁷ ZA I, Vorr. 9, KSA 4, 25.

¹⁴⁷⁸ Ebd.

¹⁴⁷⁹ EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 299. Vgl. die Kritik an der ‚Fünfdeutigkeit‘ in *Kapitel 5.3.1.2.*

¹⁴⁸⁰ ZA III, Vom Gesicht und Räthsel (ZA Gesicht) 2, KSA 4, 200.

¹⁴⁸¹ Ebd., 201.

– und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schau-
rigen Gasse – müssen wir nicht ewig wiederkommen? –¹⁴⁸²

Es ist eine Form der subtilen und zugleich deutlichen Konfrontation, die Nietzsche verlangt. Im nächsten Augenblick sind Zwerg, Spinne, Thorweg und Flüstern verschwunden. Noch ununterscheidbar für Zarathustra, was wirklich und was Traum ist, gerät das nächste Ereignis ins Blickfeld: „Aber da lag ein Mensch!“¹⁴⁸³, ein Hirte, dem, „verzerrten Ant-
litzes“¹⁴⁸⁴ und mit „bleiche[m] Grauen“¹⁴⁸⁵ im Gesicht, eine schwarze Schlange aus dem
Mund heraushängt. Der entschlossene Biss bringt die Metamorphose: „Nicht mehr Hirt,
nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch
auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!“¹⁴⁸⁶ Der am Thorweg artikulierte, ‚wirkliche‘
Wiederkunftsgedanke ist der schwerste Gedanke, „der die meiste Kraft erfordert, ein ‚kaum
möglicher‘ Grenzbegriff“¹⁴⁸⁷, so Simon. Dieser Gedanke wird damit zum Ort der stärksten
vorstellbaren, verwandelnden Bejahung mit existentieller und kosmischer Bedeutung.^{1488 1489}
Er ist, so Peinzger, „das Medium, durch das alles hindurch muss, eine durchlässige Schwelle,
auf der sich alles zu einer einzigen Gegenwart des Augenblicks in seiner Gegenläufigkeit
verdichtet: [...] Alles wird in diesem Augenblick durchlässig, transparent, ein Ort der Stille
[...].“¹⁴⁹⁰ Es ist „der Augenblick, in dem die ‚eigentliche Aufgabe‘ des Menschen an ihn her-
antritt“¹⁴⁹¹, in der er „die Stellung der Liebe und Dankbarkeit dem Sein gegenüber“¹⁴⁹² ein-
nimmt. Die Wiederkundslehre ist dabei ein Gedanke, der sich nicht rein rational und propo-
sitional mitteilen und erfassen lässt, sondern der in seiner psychologischen Konsequenz zu
begreifen ist. Und dies vermittelt (lehrt) Nietzsche in dieser Schrift sprachlich über Bilder,

¹⁴⁸² Ebd., 200.

¹⁴⁸³ Ebd., 201.

¹⁴⁸⁴ Ebd.

¹⁴⁸⁵ Ebd.

¹⁴⁸⁶ Ebd., 202.

¹⁴⁸⁷ Simon: 1989, 133.

¹⁴⁸⁸ Vgl. u.a. Hillebrand, Bruno: *Ästhetik des Augenblicks. Der Dichter als Überwinder der Zeit – von Goethe bis heute*. Göttingen 1999, 69f.

¹⁴⁸⁹ Visser hatte mit Bezug auf den ‚Thorweg‘ darauf hingewiesen, dass in dieser Stelle im *Zarathustra* nicht der organische Leib, selbst bis in seine verfeinerte Auflösung hinein, das Schöpferische genannt wird, sondern der Augenblick: „nicht Sein – das Kräftespiel des Lebens –, sondern Zeit.“ (Visser, 98) Dies beschreibt genau die Skala von Nietzsches ästhetischer Hierarchie: Der Leib, der auf der Stufe des Freigeistes zur schöpferischen Kraft wird, wird noch überschritten, quasi vergessen, im vollkommenen Augenblicksbezug.

¹⁴⁹⁰ Peinzger, Peter: „Der Augenblick: die Ewigkeit. Nietzsches philosophische Sehnsucht im Spiegel der ewigen Wiederkehr“, in: Reschke, Renate (Hr.): *Bilder – Sprache – Künste. Nietzsches Denkfiguren im Zusammenhang*. Berlin 2011, 27-43, hier: 31.

¹⁴⁹¹ Wohlfart, Günter: *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*. Freiburg/München 1982, 109.

¹⁴⁹² Kaulbach: 1985, 44.

Töne und Stimmungen, über Bedeutungsschichten und über die furchteinflößenden ‚Gedanken und Hintergedanken‘.¹⁴⁹³

Das zentrale Moment im Erfassen des Wiederkunftsgedankens ist die Stille. Was oben mit einem Zitat von Peinzger als Schwelle (vgl. *Kapitel 2.2.3.4*) in der Stille benannt wurde, ist in *Vom Gesicht und Räthsel* als Begriff selbst nur an einer Stelle genannt und ist dem Leser doch beinahe gegenständlich greifbar und präsent: Als begleitendes Moment des Zögerns, als Flüstern, als ‚leiseres und immer leiseres Reden‘¹⁴⁹⁴, als Schweigen und stillste Mitternacht¹⁴⁹⁵ und schließlich als etwas, das durch den Schrei und dann durch das Lachen des verwandelten Hirten¹⁴⁹⁶ durchbrochen wird. Sie ist das, was beim Versuch, es zu greifen, verschwindet und das paradoxerweise im Nichtgreifen spürbar wird. Stille wird also über ‚Nebenwege‘ in den Text eingewebt.¹⁴⁹⁷ Sie findet sich an verschiedenen Stellen im *Zarathustra* mit unterschiedlicher Nuance.

Im Abschnitt *Mittags* etwa, der den Augenblick einer leichten Vollkommenheit in der ‚Stille und Heimlichkeit des bunten Grases‘¹⁴⁹⁸ zeichnet, heißt es:

[...] Still! Still! Ward die Welt nicht eben vollkommen? Was geschieht mir doch? Wie ein zierlicher Wind, ungesehn, auf getäfeltem Meere tanzt, leicht, federleicht: so – tanzt der Schlaf auf mir. [...] – Wie solch ein müdes Schiff in der stillsten Bucht: so ruhe auch ich nun der Erde nahe, treu, zutrauend, wartend, mit den leisesten Fäden ihr angebunden. [...] Singe nicht! Still! Die Welt ist vollkommen. [...] Das Wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Husch, ein Augen-Blick – Wenig macht die Art des besten Glücks. Still! [...]¹⁴⁹⁹

¹⁴⁹³ Vgl. auch Biebuyck, Benjamin: *Worte für die Leichten. Literaturwissenschaftliche Erörterung der poetischen Metapher, begleitet von einer Analyse der Wiederkunftsmetaphorik in Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ (1883-1885)*. Inaugural-Dissertation. Gent 1996, 427. Biebuyck spricht von einem „Durchschimmern“ des Wiederkunftsgedankens „in vielen Worten auf allen Seiten des Buches“ und von einem „Metaphorisierungsprozeß“, durch den „stillschweigend die Wiederkunft zu seinem [des Buches] Hauptthema“ erhoben wird, durch Einbeziehung des Lesers (ebd., 428). Vgl. auch Biebuycks weitere Ausführungen zur Wiederkunftsmetaphorik, ebd., 428-474.

¹⁴⁹⁴ ZA *Gesicht*, 200.

¹⁴⁹⁵ Ebd., 201.

¹⁴⁹⁶ Ebd., 202.

¹⁴⁹⁷ In *Kapitel 1.2.1* wurde die Schwierigkeit der Bestimmung des Nichtpropositionalen erläutert, die meist über den Weg der Abgrenzung vom Begriff der Proposition versucht wird. Stille kann man im Gegensatz zum ‚Nichtbegrifflichen‘ durchaus umschreiben. Ähnliches könnte man im Prinzip für den Begriff von ‚Stille‘ annehmen, jedoch wäre für Nietzsche eine abgrenzende Bestimmung der ‚Stille‘ als beispielsweise ‚Nicht-Laut‘, ‚Nicht-Lärm‘, ‚Nicht-Unruhe‘ freilich zu flach und zu leer und würde am Gehalt von ‚Stille‘ vorbeigehen. Im Unterschied zum ‚Nichtbegrifflichen‘ kann Stille freilich auch umschrieben werden durch verwandte Begriffe. Für Nietzsche ist sie jedoch vor allem ein Raum, der Atmosphären und Stimmungen spiegelt oder erzeugt, und ein solches Verständnis von Stille entzieht sich begrifflicher Bündelung. Sie muss zuweilen sehr indirekt (auf literarische Weise) in der Erzählung verflochten sein, sonst gibt es sie nicht mehr. Zudem ist eine Stille ein (auch für den Leser) unwiederholbares, einmaliges ‚Urerlebnis‘ (vgl. Zitat *Kapitel 5.2*, 185), ebenso wie jeder andere Augenblick auch, und auch das muss die Stille im Text beinhalten.

¹⁴⁹⁸ ZA *Mittags*, 342.

¹⁴⁹⁹ Ebd., 342ff.

Das ‚Heimliche‘¹⁵⁰⁰ der Stille, das in *Mittags* noch eine ruhende Leichtigkeit transportiert, findet sich in wiederum anderer Charakteristik im *Nachtwandler-Lied*. Der Klang der Mitternachts-Glocke, die mit der neuen Stille einläutet, ist einer, der nur für die zu hören ist, die ihn hören können und über jenes feine Gehör verfügen.¹⁵⁰¹ Die heimliche Stille ist ein Moment, in dem „[m]anches, das am Tage nicht laut werden darf“,¹⁵⁰² nun in der nächtlichen Lautlosigkeit hörbar wird, was eine Analogie zur Gegenüberstellung von Begriff und Nicht-Begriff ziehen lässt. Hiermit ist zudem auf eine weitere Dimension der Stille verwiesen: eine Stille, die Konzentration, Verfügbarkeit und Nicht-Ausweichen fordert und besagt, dass man sich bestimmten Erkenntnissen (wie derjenigen der Wiederkunft) ‚still‘ zu ‚stellen‘ hat, um sie zu erfassen – wie der Spiegel, der selbst unbewegt bleiben muss, um die Bewegungen auffangen und abbilden zu können, und um sie abzufangen und auszuhalten. Das Mitternachts-Lied, dessen Botschaft sich in unbegrifflichen, hintergründig zwischen den Zeilen liegenden Andeutungen findet, leitet das Ende der Erzählung ein:

*Ob Mensch! Gieb Acht!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 „Ich schlief, ich schlief –,
 „Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –
 „Die Welt ist tief,
 „Und tiefer als der Tag gedacht.
 „Tief ist ihr Weh –,
 „Lust – tiefer noch als Herzeleid:
 „Weh spricht: Vergeh!
 „Doch alle Lust will Ewigkeit –,
 „– will tiefe, tiefe Ewigkeit!“¹⁵⁰³*

¹⁵⁰⁰ ZA IV, Das Nachtwandler-Lied 1 (ZA Nachtwandler), KSA 4, 395; vgl. ebd., Nachtwandler 2, KSA 4, 397.

¹⁵⁰¹ Vgl. ebd., 397f.

¹⁵⁰² ZA Nachtwandler 3, 398.

¹⁵⁰³ Ebd. 12, 404. Hingewiesen sei hier auf Stegmaiers Deutung des *Mitternachts-Lieds*, die nicht direkt auf das hier in den Blick genommene Stille-Moment zu beziehen ist, jedoch im Kontext der Gesamtfragestellung wertvoll und zu erwähnen ist. Das Leitwort, wie Stegmaier schreibt, ist hier ‚tief‘, das im Positiv oder Komparativ auftaucht, nicht jedoch im Superlativ, was auf die ewige Nichtexistenz von Grenzen verweist. Vielmehr sind es Stufen, die das Lied zeichnet. Dabei lässt, so Stegmaier, „die jeweils tiefere Tiefe die vorige zur Oberfläche werden; tiefer werden heißt daher, zugleich Oberflächen vermehren. Die Vertiefung und Vermehrung der Oberflächen kann sich immer weiter fortsetzen [...]“ (Stegmaier: 2016, 425-442, hier: 433). Dabei werden nur Vorstellungsspielräume und offen lassende Andeutungen gemacht, keine Begriffe verwendet und schon gar nicht solche, die widerspruchsfrei sind. „Oberflächen-Begriffe der scheinbaren Einheit von Welt und Tag“ im *Mitternachts-Lied* werden, so Stegmaier, „vertieft durch die tiefere Unterscheidung von Lust und Weh, die in der philosophischen Sprache bisher durch jene verdeckt war.“ (Ebd., 433.) Im Bezug auf die Tiefe von Wort und Begriff schreibt Stegmaier auch: „Kantisch ausgedrückt erschließt ein tieferer Begriff gegebene Begriffe kritisch auf Bedingungen ihrer Möglichkeit hin. Systemtheoretisch ausgedrückt wird durch begrifflich Tieferes mehr Komplexität erschlossen. Orientierungsphilosophisch ausgedrückt erfordert es weit höhere Orientierungsfähigkeiten, mit Spielräumen des Wortgebrauchs und Ebenen des Verständnisses umzugehen als klaren Regeln zu folgen und ausdrückliche Lehren nachzuvollziehen.“ (Ebd.) Stegmaier stellt das *Mitternachts-Lied* somit in den Kontext der Frage nach Orientierung (die den höheren Menschen eröffnet wird), denn es geht um Orientierung. Neue Orientierungen kommen bei alten „paradox an“, jedoch macht „die Paradoxie [...] etwas Neues möglich. Wenn eine Paradoxie entsteht, also Gegensätzliches zugleich denkbar wird [...], bieten sich alternative Orientierungen an, und sie werden eben dann genutzt, wenn man Perspektiven unterscheidet, die man wechseln kann. (Ebd., 440f.)

Die Stille des auf das Mitternachts-Lied folgenden nächsten Morgens in *Das Zeichen* ist qualitativ wiederum eine neue und paradoxerweise eine, die schon überschritten wurde und nunmehr als traumhafter Abdruck spürbar ist. Nicht die Stille selbst, sondern das Moment *nach* der Stille und Tiefe, das Moment derer, die schon wach und im neuen Licht der Morgensonne, des „grosse[n] Gestirn[s]“¹⁵⁰⁴, stehen – Zarathustra und die Tiere –, während die ‚höheren‘ Menschen schlafen und gehörlos (Sinn-los) für die Botschaft Zarathustras sind. Es ist das auf eine Stille folgende Moment der Vorerwartung und des Aufbruchs, das sich an die Nacht anschließt. Die endenden Worte dieses allerletzten Abschnitts, „„Diess ist mein Morgen, mein Tag hebt an: herauf nun, herauf, du grosser Mittag!“ – –“¹⁵⁰⁵, weisen vom Schrecken des Wiederkunftsgedankens weg und „hin zur Vorstellung wahrer Zeitlosigkeit und Vollkommenheit“¹⁵⁰⁶, die beide im Text nicht geschriebene, aber indirekt enthaltene Metaphern für weitere Formen von Stille sind.

Während es nunmehr der Augenblick ist, der die Auflösung des Wiederkunftsgedankens von der endlosen, sich wiederholenden Zeit gestattet, um jemals wieder und immer wieder „Unschuld [...], ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“¹⁵⁰⁷ sein zu können, scheint ein Aspekt relevant: Es braucht etwas von jener Grundvoraussetzung Nietzsches, der „grosse[n] Gesundheit“¹⁵⁰⁸, um die Botschaft aufnehmen zu können, da sie ‚schwergewichtig‘ ist.¹⁵⁰⁹ Fasst man ‚Gesundheit‘ nun als Kapazität (also Aufnahmefähigkeit) auf, dann ist es nur noch ein kleiner Schritt, um die Verbindung zum Gedanken eines Resonanzraumes zu ziehen, der wiederum zum Ton-Aspekt zurückführt, der zum Beginn des Kapitels mit Nietzsches Hinweis zum Lesen der Schrift angeführt wurde. Ton braucht Resonanz, um zu klingen, doch wie bereits zuvor im Text bemerkt, lässt sich der Hinweis auf den Ton als paradox-hintergründiger Hinweis auf das Pendant zum Ton, das Hören, lesen (vgl. 259), das wiederum der aufnehmenden Qualität des Resonanzraumes verwandt ist. Stille, Resonanz, Gesundheit und Hören scheinen also miteinander verbunden zu sein, und zwar als raumstiftende Kapazitäten: zunächst nicht mehr, aber auch keinesfalls weniger. Denn auch wenn Nietzsche vom Ton spricht und vermutlich auch den Ton meint (wobei die Ton-Metapher deutungsbedürftig ist), so meint er zugleich oder zuerst wohl auch etwas anderes als den Ton selbst: nämlich die Fähigkeit zu

¹⁵⁰⁴ ZA IV, *Das Zeichen*, KSA 4, 405.

¹⁵⁰⁵ Ebd., 408.

¹⁵⁰⁶ Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘*. Darmstadt 2007, 128.

¹⁵⁰⁷ ZA *Verwandlungen*, KSA 4, 31.

¹⁵⁰⁸ EH, *Also sprach Zarathustra 2*, KSA 6, 337.

¹⁵⁰⁹ FW 4, 341, KSA 3, 570.

Stille, zu Resonanz und zum Hören, also die Fähigkeit, Kapazität zu gewähren,¹⁵¹⁰ für den Ton (den Inhalt der Botschaft). Es geht um das Aushalten der Schwere des Wiederkunftsgedankens, aber es geht auch (anders kann man den *Zarathustra* kaum lesen) um das Aushalten des Nichtwissens und Nichtbegriffs, des Sprachlosen, des Verlustes von Orientierung, um das Aushalten von Rätselhaftem, Verborgenen und Widersprüchlichem. Die menschliche Kapazitätsfähigkeit ist an dieser Stelle gefordert, und vielleicht ist es eine, die weiterhin zu lernen ist. Damit ist auch wiederum auf den von Nietzsche im Zusammenhang mit dem Ton geäußerten Gedanken des Pathos verwiesen, einer Form menschlicher Größe (Nietzsches ‚Pathos‘), die halten und aushalten ‚kann‘ (als Lebens-Kunst) und darin sich selbst transformiert.

Bezieht man diese Gedanken auf den äußeren Rahmen des Kapitels und auf den Begriff der Kohärenzmetapher, scheint es angesichts der vielschichtigen Deutungsmöglichkeiten der Schrift zwar immer wieder um den Versuch zu gehen, Zusammenhänge und Verständnis herzustellen,¹⁵¹¹ auch aber darum, Widersprüchliches und Ungreifbares auszuhalten. Die Aussage der Kohärenzmetapher besteht in dem paradoxen Verweis auf die Verbindung von Kohärenz mit Nicht-Kohärenz bei Nietzsche (und im *Zarathustra*), auf die Situation, angesichts von Widersprüchen und Brüchen in der Deutung, zwischen Schwere und Leichtigkeit, zwischen Dichtung und Stammeln, zwischen Höhenflügen und der Erdung in ‚menschlichen Sphären‘¹⁵¹² einerseits die Nicht-Kohärenz aushalten zu können, andererseits immer wieder nach Kohärenz zu suchen. Unausweichlich scheint also der Schluss, dass es Kohärenz im Sinne einer ewigen geschlossenen und friedvollen Einheit (zumindest bei Nietzsche) entweder nicht gibt, wovon schon die Tragödienschrift gesprochen hatte. Oder uns fehlen die Begriffe, um diese Kohärenz zu sehen. Dieser Mangel begründet indessen das Streben, neue Begriffe zu finden, und als Botschaft steckt dies auch in den zahlreichen und immer neuen Versuchen, den *Zarathustra* zu interpretieren und zu verstehen: Immer wieder neu und mit neuen Blickwinkeln nach Begriffen zu suchen und zu gestatten, dass (wenn) wir keinen Begriff haben.

„Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir“, heißt es im *Zarathustra*, „Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss.“¹⁵¹³

¹⁵¹⁰ Hingewiesen sei an dieser Stelle auf die Verbindung zum ‚Hören‘ der Botschaft vom Tod Gottes, vgl. *Kapitel 5.3.1.2*, Fußnote 1032, 206.

¹⁵¹¹ Vgl. hierzu auch Stegmaiers Gedanken der Stufen, Fußnote Nr. 1503.

¹⁵¹² Vgl. auch Günthers Artikel, in dem sie diese metaphorische Polarität gesehen und herausgestellt hat: Günther, 378ff. sowie 385.

¹⁵¹³ ZA II, Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, 148.

„[...] Mir scheint dagegen die wichtigste Frage
 aller Philosophie zu sein,
 wie weit die Dinge eine unabänderliche
 Artung und Gestalt haben.“¹⁵¹⁴

5.6.1.3 Systemmetapher (Überschreitungsmetapher)

In einem Brief an Fritzsch 1886 schreibt Nietzsche:

Das Wesentliche ist, daß, um die Voraussetzungen für das Verständniß des Zarathustra zu haben (– ein Ereigniß ohne Gleichen in der Litteratur und Philosophie und Poesie und Moral usw. usw. [...]) alle meine früheren Schriften ernstlich und tief verstanden sein müssen; insgleichen die Nothwendigkeit der Aufeinanderfolge dieser Schriften und der in ihnen sich ausdrückenden Entwicklung.¹⁵¹⁵

Nietzsche erklärt hiermit offensichtlich zunächst, dass kein (Werk-)Stadium als isoliert von seinen Voraussetzungen und seinen Entstehungsbedingungen gesehen werden kann, was insbesondere für diese im Zitat genannte Schrift in ihrer so zentralen Position im Werk Nietzsches gilt. Zum zweiten spricht er die Notwendigkeit jenes ‚erstlichen und tiefen Verständnisses‘ an jene existentiell-engagierte, kritische, auseinandersetzungsbereite und zugleich feingestimmte Lesart, die er von seinen Lesern fordert. Zum dritten weist diese Äußerung, wenn auch indirekt, auf den methodischen Perspektivwechsel als Signum einer in Nietzsches Sinne redlichen Form des Philosophierens hin.

Ausgehend von diesen drei Aspekten lässt sich eine weitere Ebene der Metapher ausmachen, die die Linie der zuvor dargestellten Ebenen der Bildmetapher und der Textmetapher abrundet und die als Systemmetapher (Überschreitungsmetapher) bezeichnet sei: Das System selbst als das ‚System Philosophie‘, wie es sich in seiner speziellen, durch Pluralismus von Stilformen und inhaltlichen Gegensätzen gekennzeichneten Weise bei Nietzsche gestaltet und das sich auch in Korrespondenz mit den jeweiligen Entstehungskontexten der einzelnen Werke, individuumsbezogener Durchdringung und perspektivischer Flexibilität versteht, kann als Metapher gesehen werden. Erkennbar wird dieses System in der Überschau über den im gesamten Textkorpus enthaltenen philosophischen ‚Kosmos‘, den Nietzsche

¹⁵¹⁴ Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen IV. Richard Wagner in Bayreuth* 3, KSA 1, 445.

¹⁵¹⁵ Nietzsche an Ernst Wilhelm Fritzsch, 29. August bis 1. September 1886 (740), KSB 7, 236.

entwirft. Charakteristisch für Nietzsche ist die Verschiedenartigkeit der Werke, wie sie sich von der *Geburt der Tragödie* bis zur posthum erschienenen Schrift *Ecce homo* entfaltet. Ebenfalls charakteristisch ist die Vielfalt an Textformen. Schließt man zudem den Nachlass ein, der als ein verborgener, im noch nicht fertig geformten und fertig sortierten (quasi ‚unschematisierten‘) ‚Unbewussten‘ liegender Kommentar verstanden werden kann, der den veröffentlichten Text jedoch zum Teil durch erhellende und wichtige Äußerungen ergänzt, ergibt sich ein vielschichtiges Bild. Allerdings ist dieses Bild kaum erschließbar, indem man bloß *davon* erfährt. Vielmehr muss man Nietzsches Schriften selber lesen, denn die gedankliche Landschaft, die sich dann auftut, vermittelt nicht bloß Gedanken. Sie transportiert zudem auf dynamische Weise eine Mentalität, und zwar eine, die sich nicht nur von dogmatischen Zügen distanziert und über die Kapazität verfügt, Widersprüche zu integrieren und die zudem zur kontinuierlichen Flexibilität im Denken auffordert. Es gibt zwar auch bei Nietzsche so etwas wie eine Konstante und eine Wahrheit - gemeint ist hier der Gedanke von der ewigen Wiederkunft. Nietzsche steht aber im Besonderen für eine Haltung, die von sich selbst fordert, nicht bei einmal erlangten Erkenntnissen aufzuhören, sondern sich weiterzuentwickeln, wach, alert und kritisch-flexibel zu bleiben, gerade gegenüber den eigenen Annahmen. Nietzsches Texte und Nietzsches Werk erscheinen unter dieser Perspektive in gewisser Weise selbst als lebendige Organismen: Sie sind nicht nur Zeugnis seines analytischen Denkens, sondern sie zeugen zugleich von emotionaler Intelligenz und Sensibilität, die Teil von Nietzsches intellektueller Haltung sind, und fordern den Leser wiederum zum Ergründen und Kennen dieser Seiten bei sich selber auf. Die Entwicklungskurve in Nietzsches Schriften, wie sie in der Überschau der Werke erkennbar wird, transportiert eben *als* Kurve diese Geisteshaltung, die Impuls zu nietzscheanischem Denken ist wie auch Gegenstand dieses Denkens.

Dies steht mit Nietzsches Kritik an der Legitimität ‚festgestellter‘ Systeme (wie auch schon derer von Begriffen) in Verbindung: Wenn auch die „Täuschungen [...] in der Sprache und in der Philosophie“¹⁵¹⁶ schwer greifbar zu machen und ins Bewusstsein zu bringen ist, wie Nietzsche festhält, so lässt sich nicht übersehen, dass „durch das Nebeneinander verschiedener mit gleichem Pathos aufgestellten Philosophien (oder religiöser Systeme) [...] ein sonderbarer Kampf“¹⁵¹⁷ entstand und besteht. Sonderbar ist dieser Kampf, weil jeder einzelne Akteur im Rationalisieren der eigenen ‚Triebfedern‘ einen Wahrheitsanspruch erhebt. Vielmehr jedoch ist für Nietzsche auch jede Philosophie Resultat eines komplexeren und ‚persönlicheren‘ Vorgangs, als es dem äußeren Anschein nach aussehen mag. Nietzsche setzt auch hier die perspektivistische Prämisse:

¹⁵¹⁶ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[216], KSA 7, 486.

¹⁵¹⁷ Ebd., 486f.

Eine Philosophie, die wir aus reinem Erkenntnißtrieb annehmen, wird uns nie ganz zu eigen: weil sie nie unser eigen war. Die rechte Philosophie jedes Einzelnen ist ἀνάμνησις □ □ □ [...] Du willst eine Philosophie, die Dir zugleich einen praktischen Canon giebt: frage Dich nur genauer nach den eigensten Triebfedern Deines vergangenen Handelns: mit Bewusstsein kann man sich keine neuen Triebfedern schaffen.¹⁵¹⁸

Nietzsche spricht von einer jeweils ‚eigenen‘, letztlich persönlichen Philosophie, die sich an der subjektiven Position orientiert und die maßgeblich im Bekenntnis zu jenen ‚Triebfedern‘ gründet. Er kritisiert damit solche philosophischen Haltungen, die sich mit Blick auf die Kohärenz ihres eigenen theoretischen Systems allzu sicher sind, obgleich sie immer auch einen Verweis auf sich selber enthalten und damit quasi einen ‚toten Winkel‘, so Nietzsches Kritik: „Jedes geschlossene System eines Philosophen beweist, daß in ihm Ein Trieb Regent ist, daß eine feste Rangordnung besteht. Das heißt sich dann: „Wahrheit.“¹⁵¹⁹ Damit fordert Nietzsche eine psychologische Bildung und Selbstkenntnis des Philosophen: „Der Fehler fast jeder Philosophie ist ein Mangel an Menschen-Kenntniß, eine ungenaue psychologische Analyse.“¹⁵²⁰ Beispielsweise ist jede Philosophie immer auch die „Philosophie eines Lebensalters“¹⁵²¹, konstatiert Nietzsche etwa, „so erhaben er [der Philosoph] sich auch über Zeit und Stunde fühlen mag“¹⁵²². So ergibt sich die Schlussfolgerung, dass „jede grosse Philosophie“¹⁵²³ immer auch das „Selbstbekenntnis ihres Urhebers“¹⁵²⁴ ist. ‚Objektivität‘, sofern man von ihr sprechen kann, ist allenfalls annähernd vermittels einer Weite von Perspektiven möglich. Ein Abschnitt in *Jenseits von Gut und Böse* verdeutlicht dies:

[...] Es mag zur Erziehung des wirklichen Philosophen nöthig sein, dass er selbst auch auf allen diesen Stufen einmal gestanden hat [...]; er muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrath und Moralist und Schender und „freier Geist“ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können. [...] ¹⁵²⁵

¹⁵¹⁸ Nietzsche an Paul Deussen, 19. Dezember 1869 (46), KSB 3, 81.

¹⁵¹⁹ N Frühjahr – Sommer 1883, 7[62], KSA 10, 263.

¹⁵²⁰ N Frühling – Sommer 1877, 22[107], KSA 8, 399. Allenfalls den ‚Moralisten‘ gesteht Nietzsche aufgrund einer gewissen emotionalen Engagiertheit (vgl. ebd.) mehr Kompetenz in dieser Hinsicht zu.

¹⁵²¹ MA II 1, 271, KSA 2, 494.

¹⁵²² Ebd.

¹⁵²³ JGB I, 6, KSA 5, 19.

¹⁵²⁴ Ebd.

¹⁵²⁵ JGB VI, 211, KSA 5, 144. Vgl. auch: „Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitigen gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie. Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk es trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine [...] keine Objektivir- und Registrar-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniß in uns haben.“ FW, Vorr. 3, KSA 3, 349.

In der Redlichkeitsforderung an die ‚vielerlei Augen‘ sieht Nietzsche ein Moment, an dem eine Trennung zwischen Philosophie und Philosoph ansetzt: „Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann: nämlich die Ursache zu vielen Philosophien, der große Mensch.“¹⁵²⁶ Integrität der Erkenntnis im Sinne Nietzsches kann es nicht geben ohne das Bekenntnis zur Perspektive (die er selbst in seiner widerspruchsvollen und zugleich doch stimmigen Philosophie unterzubringen versucht hat). Das impliziert, dass manche Aspekte nur *gesehen* werden können, und zwar von einem Standpunkt aus, der nicht objektiv resp. jenseits der Perspektive sichtbar ist. Darüber hinaus spricht Nietzsche nicht nur von vielen Philosophien, sondern auch von vielschichtigen Philosophien: Der ‚Einsiedler‘, den Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* sprechen lässt, glaubt nicht daran, dass je ein Philosoph „seine eigentlichen und letzten Meinungen in Büchern ausgedrückt habe“¹⁵²⁷. Mehr noch beschleicht ihn die Ahnung, dass man schreibt „um zu verbergen, was man bei sich birgt“¹⁵²⁸ und zweifelt überhaupt daran, dass man letzte, abschließende Meinungen oder abschließendes Wissen „überhaupt haben könne“¹⁵²⁹, und er vermutet „hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle [...] – eine umfänglichere fremdere reichere Welt über einer Oberfläche, ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder „Begründung““¹⁵³⁰. Jede Philosophie ist daher „eine Vordergrunds-Philosophie“ und „verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske.“¹⁵³¹

Ein ungewöhnlicher Gedanke, mit dem dieser Abschnitt zu einem Abschluss geführt werden soll, findet sich unter Nietzsches früheren Nachlassfragmenten. Ungewöhnlich ist er aufgrund seiner unerwarteten Forderung und der potentiellen Auswirkung auf eine zweifellos auf spezielle Weise redliche Philosophie, die unter Verzicht auf eigene Überzeugung, die Wahrheit gefunden zu haben, geführt würde¹⁵³²: „– Vielleicht ist auch eine Philosophie so darzustellen, daß man die eigentliche Behauptung erst zuletzt stellt, und zwar mit ungeheurem Nachdruck.“¹⁵³³ Diese Empfehlung mag auf den ersten Blick nicht allzu sehr zu überzeugen: Zum einen überzeugt sie nicht, weil Erkenntnis durchaus, z.B. in ‚Aha-Momenten‘, identifizierbar ist und dazu nicht erst die Verifikation aus einer späteren Rückschau

¹⁵²⁶ N Sommer bis Ende September 1875, 12[7], KSA 8, 248.

¹⁵²⁷ JGB IX, 289, KSA 5, 234.

¹⁵²⁸ Ebd.

¹⁵²⁹ Ebd.

¹⁵³⁰ Ebd.

¹⁵³¹ Ebd.

¹⁵³² In einem Brief an Carl von Gersdorff artikuliert Nietzsche diese Kritik: „Aber nur zu oft steckt hinter der Maske des Philosophen die hohe Majestät des „Willens“, der seine Selbstverherrlichung ins Werk zu setzen sucht.“ Nietzsche an Carl von Gersdorff, 7. April 1866 (500), KSB 2, 122f.; vgl. auch N Sommer 1875, 6[21], KSA 8, 106: „[...] Angst um sich selbst ist die Seele der Philosophie. [...]“.

¹⁵³³ N Ende 1876 – Sommer 1877, 23[91], KSA 8, 436.

heraus braucht; zum anderen, weil auch die spätere Perspektive freilich, das hat der Perspektivismus gelehrt, in gewissem Sinne nicht wahrer ist als die vorherige.¹⁵³⁴ Liest man den Satz jedoch mit Betonung auf ‚darstellen‘, dann kann er in direkter Relation zu Nietzsches philosophischer Haltung und Vorgehensweise gesehen werden, wie sie sich *in* seinem Denken und Schreiben offenbart. Die *Darstellung* der Philosophie ist Teil der philosophischen Botschaft: Eine ‚Philosophie‘ wie die Nietzsches stellt als solche *auch* die Unabschließbarkeit und den Prozesscharakter der Welt dar, und sie verweist zugleich darauf, dass wir Wesen sind, die sich entwickeln und immer wieder neu entwickeln müssen, um ‚die zu werden, die wir sind‘. Die Botschaft dieser Darstellung ist es, auf welche die Ebene der Systemmetapher (Überschreitungsmetapher) hinweist.

*„Fürchtet euch nicht vor dem Fluß der Dinge:
dieser Fluß kehrt in sich selber zurück:
er flieht sich selber nicht nur zweimal.
Alles „es war“ wird wieder ein „es ist“.
Allem Zukünftigen beißt das Vergangene in den Schwanz,
Wo das „Soll“ nicht mehr gefühlt wird, – [...]“¹⁵³⁵*

5.6.2 Die ästhetische Möglichkeit der metaphorischen Struktur

Im Folgenden werden abschließend die Aspekte ästhetischer Erfahrung aus *Kapitel 2.2.3* in Bezug zum Denken Nietzsches gesetzt, wobei die spezifische Möglichkeit der metaphorischen Strukturen gegenüber begrifflichen Redeweisen nochmals aufgezeigt werden soll. An einzelnen, nicht an allen Stellen bietet sich dazu nochmals ein konkreter Bezug auf eine oder mehrere der unter *Kapitel 5.6.1* herausgearbeiteten metaphorischen Ebenen an.

Der inhaltlich nicht bestimmbare Zug der Unfasslichkeit ästhetischer Erfahrung wurde in *Kapitel 2.2.3.1* insofern als eigentümliches Merkmal des Ästhetischen bezeichnet, als er im

¹⁵³⁴ Auf die Frage nach der Qualifizierungsmöglichkeit von Seinsstellungen und dem Verhältnis von Seinsstellung und (durch die Seinsstellung präfigurierte) Perspektive hatte Konhardt im Kontext von Kaulbachs Auslegung von Nietzsches Perspektivismus hingewiesen und zugleich gefragt, woran sich überhaupt die Qualität einer Seinsstellung gegenüber einer anderen bemisst. Konhardt, 189f. Konhardt spricht von sich epochal unterscheidenden Seinsstellungen, was als Verweis auf noch mehr und weitere Kategorien von Seinsstellungen hinweist.

¹⁵³⁵ N November 1882 – Februar 1883, 4[85], KSA 10, 139.

Gegensatz zu anderen Bezügen, in denen er aufgrund seiner Vagheit als unzulässig gilt, im Bereich von Ästhetik unerlässlich ist und positiv gewertet wird.¹⁵³⁶ Auch Nietzsche setzt voraus, wie gezeigt wurde, dass neben den Vorgängen, die wir als bewusstes Denken verstehen, eine nicht fassbare Menge an unbewussten Vorgängen abläuft. Hierzu gehören für Nietzsche Stimmungen, die jenes Miterklingen verwandter Empfindungen und Stimmungen mit sich bringen und zudem jene sonst ‚durch Schematisierung verborgenen Schichten‘ zutage fördern kann (vgl. *Kapitel 5.4.1.2*). Das Vermögen zu vielen und unterschiedlichen Stimmungen bildet für Nietzsche eine Art psychologische Kapazität im Sinne der ‚Umfänglichkeit der Seele‘, die wachsen und sich entwickeln kann. Es war zudem von dem nicht-feststellbaren und nicht in seinen Grenzen oder Ausdehnungen erfassbaren komplexen Zusammenspiel physisch-geistig-seelischer Prozesse die Rede, die für Nietzsche in ihrem Zusammenspiel das ‚Selbst‘ bedingen. Nietzsche versucht, soweit möglich, zu einem Merken und Bewusstwerden dieser Facetten des Selbst zu inspirieren, so komplex und unfasslich dieses als solches letztlich auch ist, da deren Übergehen und Auslassen aus seiner Sicht eine Kontaktlücke im eigenen Selbstverhältnis bewirken würde. Die Metapher bildet dabei die sprachliche Form, die bei Nietzsche dieses Verhältnis des komplexen Zusammenspiels, das selbst unfasslich bleibt, indirekt darstellt und schließlich auch befördert.

Nietzsche spricht, wie an der ‚bildmetaphorischen‘ Ebene gezeigt wurde, von der ‚Ungewissheit offener Meere‘, vom ‚Meer der Illusion‘ oder vom ‚Fluss des Werdens als einer sich immer neu verschiebenden Falschheit‘. Das vom Leser geforderte Vermögen zum Erfassen solcher Metaphern (oder zum Bilden von Sinnbezügen bei eigenständiger bildkombinatorischer Tätigkeit über das im Text selbst Gegebene hinaus) und deren Überführung in einen Sinnhorizont ist unbegrifflich-komplex: indem es beispielsweise zugleich Sprachgefühl, abstraktes und bildliches Vorstellungsvermögen (u.a. die Fähigkeit, durch eine Metapher an etwas zu denken, das in der Metapher selbst nicht enthalten ist) und kombinatorische Flexibilität fordert, um die Bilder in einen Sinnhorizont zu integrieren. Ein Ausdruck wie ‚feines Auge und Mitgefühl‘ kann als Metapher für ein ‚Sehen‘, das zugleich ein Fühlen ist, darauf hinweisen, dass Mitfühlen (Empathie) eine Form des Erkennens ist. Zugleich sensibilisiert der Ausdruck sprachlich (und fast rhetorisch-verführend) *für* Mitgefühl und kann darüber hinaus eine Vorstellung von einem Mitfühlen befördern, das, präzise wie mit ‚feinen Augen‘, Nuancen erkennt, bei sich selbst sowie beim Objekt. Die metaphorische Verbindung von ‚Licht und Schatten‘ ist nicht nur Metapher für die wechselseitige Bedingtheit von

¹⁵³⁶ Analoges lässt sich nun auch über Nietzsches Philosophie im Verhältnis zur traditionellen Philosophie sagen: Sie ist speziell, weil das Unbegriffliche, das aufgrund seiner Vagheit in der traditionellen Philosophie als unzulässig gilt, eine Prämisse des Verstehens von Nietzsches Denkens ist.

Gegensätzen, sondern auch für deren Schönheit und Wahrheit, womit sie eine Würdigung und Anerkennung dieser Verbindung von ‚Licht und Schatten‘ befördern und darüber hinaus ein Interesse an der Erweiterung der eigenen seelenumfänglichen Kapazitäten wachrufen kann. Beispiele wie diese zeigen aber auch, dass ihre Wirkungsweise zunächst davon abhängig ist, wie ein Leser diese Metaphern für sich auffasst.

Auf der Ebene der Textmetapher am Beispiel *Also sprach Zarathustra* ist das, was nicht geschrieben ist, mitentscheidend, denn die stimmungsunterlegten Stufungen und Modulatonen, die der Text zeichnet, müssen vom Leser nachvollzogen werden, er muss einen ‚Instinkt für die rhythmischen Verhältnisse‘ entwickeln. Stille beispielsweise ist nicht etwas, was ein für allemal definierbar ist, sondern sie ist etwas, das sich nur in einer ‚Färbung‘ zeigen kann, die im jeweiligen Augenblick entsteht. Nietzsche entwirft auf der nichtbegrifflichen Ebene über den Text hinweg Abstufungen und Kontraste, führt dabei Feines mit Deutlichem, subtile Suggestion mit Konfrontation zusammen. Auf diese Weise zeichnet er¹⁵³⁷ die Struktur einer (seiner) Möglichkeit des Denkens nach. Zugleich evoziert er beim Leser entstehende Bilder resp. gefühlte Eindrücke (auch die von Verwirrung, Ratlosigkeit und Sinnbruch), die er (der Leser) mit Zarathustra teils bewusst, teils unmerklich und unbewusst mitverfolgt, und die er auch *als* Stimmung und nicht allein *durch* Analyse aufnimmt. Nietzsche setzt insofern auf den Zwischenton, als er den Leser soweit fordert, dass dieser nicht nur denkt, sondern sich auch selber fühlt und sich darin selber auf die Probe stellt, zu erfahren, wie groß seine Kraft zum Fühlen ist – was gewissermaßen die Bedingung für die nach nihilistische Bejahung ist. Wir können zwar niemals ganz zu den ‚Gründen‘ vordringen. Wir werden als Menschen in unseren Eigenschaften und Entwicklungsmöglichkeiten – das wird der technische Fortschritt hoffentlich nicht leisten können – niemals ganz entschlüsselbar sein. Gleichwohl führt Nietzsche so tief zu den Gründen, wie es geht. Er erzeugt, was philosophische Texte in der Regel nicht tun, mit den entworfenen Spannbreiten¹⁵³⁸ Dynamik, also Bewegung, die der Leser als Stimulanz wahrnehmen und nutzen kann und die ihn seine eigene Spannbreite von Stimmungen, Gefühlen, Kräften und Widersprüchen merken lässt, die selbst unbegrifflich bleibt, zugleich aber für den Selbst- und Weltbezug unerlässlich ist. Auch Langers Feststellung, dass die Metapher bei Nietzsche zum „wesentlichen“

¹⁵³⁷ Wiederum sei verwiesen auf Kofmans Gedanken der Architektur, *Kapitel 5.6.1*, 248f.

¹⁵³⁸ „Inhaltsreiche Menschen haben in Bezug auf die selben Dinge Ebbe und Fluth, Zuneigung und Abneigung. Man muss jede dieser verschiedenen Strömungen – – –“ (N Ende 1876 – Sommer 1877, 21[4], KSA 8, 373), schreibt Nietzsche in einer frühen Notiz. In Nietzsches Konzept einer redlichen Kohärenz der Person beschreibt diese Ebbe und Flut, die Dynamik der Wechsel, letztlich nicht einen Zerfall in separate Einzelteile (eine solche Sichtweise würde in Nietzsches Denken vielmehr wieder einer Fixierung auf ‚Begriffe‘ entsprechen), sondern die Dynamik und Komplexität ist Ausdruck einer weiten, in der Pendelbewegung jedoch kohärenten Gesamtverfassung, *wenn* integriert wird, dass Widersprüche Teil der Einheit sind.

Mechanismus der Welterfahrung [wird] – mit der Paradoxie, dass gerade sie auf keinerlei Wesen zurückweist¹⁵³⁹, benennt dies: Dass die Metapher den Raum für das ästhetisch zentrale Unbegriffliche öffnet.

Der in *Kapitel 2.2.3.2* dargelegte Kontextgedanke verweist zunächst auf den Faktor der einmaligen aktuellen Bedingtheit, der Erlebnisse als unwiederholbar ausweist, da sie in der sie bedingenden Konstellation einmalig sind. Angesichts der Vielschichtigkeit, die sich in der Auseinandersetzung mit Nietzsches Texten auftut, erscheint er zusätzlich als unfasslich-komplex aufgrund des Faktors eines nicht-feststellbaren und in seinen Grenzen oder Ausdehnungen nicht ganz erfassbaren Zusammenspiels physisch-geistig-seelischer Prozesse, die für Nietzsche das ‚Selbst‘ bedingen. Der aktuelle Kontext bietet und kreiert indessen unsere Kontaktstelle mit uns selbst, und diese ist merkbar: Wir sind, was wir im Zusammenspiel der aktuellen Kontextfaktoren *jetzt* sind. Der auf diese Weise erschlossene Sinn, um den es bei Ästhetik geht, ist über den gegebenen Moment hinaus nicht absolut und nicht reproduzierbar, er gilt genau im jeweiligen Zusammenhang, ihm kann also im gegebenen Augenblick und nur im gegebenen Augenblick Plausibilität zugesprochen werden. Was an dem Kontextaspekt in methodischer Hinsicht interessanter ist, ist nicht der Kontext selbst und das, was ihn im Einzelnen jeweils ausmacht, sondern das Bewusstsein *um* den Kontext *als* exklusives Sichtfenster. Er verweist zum einen auf die aktuelle perspektivische Exklusivität, denn wir könn(t)en im aktuellen Moment Dinge sehen, die wir im nächsten nicht mehr sehen können. Der Kontext beinhaltet daher ein Bekenntnis zur aktuellen, genuin eigenen Stellung in Raum und Zeit und fordert die Anerkennung der aktuellen Bedingtheit, da unsere Position im Hier und Jetzt zunächst die einzige ist, auf die wir uns wirklich beziehen können. Er betont damit in seiner Hinwendung zur Gegenwart den Wert des aktuellen Augenblicks mit seinen Wahrheitsbedingungen, im Bewusstsein, dass sich dieser Augenblick in jedem Moment verändert. Zum zweiten aber verweist er implizit auf die Zukunft und darauf, dass wir uns in Stufen unserer Entwicklung bewegen. Er erinnert uns mit *dieser* konkreten und aktuellen Konstellation auf potentielle zukünftige *andere*, noch nicht aktuelle, zukünftige Konstellationen, er weist also immer auch über sich hinaus und darin auf die Potenz des Wachsens und Höhersteigens.¹⁵⁴⁰ Hierhin kann ein ethischer Appells gesehen werden, uns immer

¹⁵³⁹ Langer, 67.

¹⁵⁴⁰ Es kann hier ein nicht einzuschränkendes Wachsen und Höhersteigen, eine ansteigende (nicht rückläufige) Entwicklung vermutet werden. Als Bild für die Entwicklung kann die ‚Vertikale‘ dienen, bei der die nächste Stufe immer die vorangegangene impliziert und deren Gehalte internalisiert, in das Gesamtsystem einspeist und in der Zukunft als mögliche Sichtweisen (Perspektiven oder Sinnempfindungen) abrufen kann. Dies ist jedoch nicht immer der Fall, da hemmende Faktoren (z.B. physischer oder psychischer Art, etwa eine Demenz) hinzu kommen können, die den Zugang zu bereits erworbenem Wissen verwehren.

wieder an das Angebot unseres eigenen Daseins zu erinnern, unser Selbst- und Weltverhältnis in einem unserem praktischen Lebensvollzug unterliegenden Subfluss lebendig zu halten. Der Kontextgedanke meint dann nicht nur, *dass* wir uns in einem Kontext befinden, sondern er regt uns an, aufmerksam dafür zu sein und uns zu fragen, *wie* sich dieser Kontext artikuliert. Metaphorische Strukturen, wie sie beispielsweise auf bildmetaphorischer Ebene durch die Freiheit der Verbindung von Bildern zu neuen Bedeutungssystemen (vgl. hierzu auch die inhaltlichen Ausführungen im vorangegangenen Abschnitt über ‚Unbegrifflichkeit‘) gegeben sind, bieten einen Raum für ein „tausendfältig schaffendes Verhalten in jedem Augenblick“¹⁵⁴¹. Dieses Schaffen ist für Nietzsche im Sinne des Gedankens des Werdens ohnehin eine der „beständigen Eigenschaften der Welt selber“¹⁵⁴², an der sich der jeweilige ‚Kontext‘ kristallisieren kann, indem die neu geschaffenen Bedeutungsfelder in ihrer Art und Weise, *wie* sie entworfen werden, Ausdruck des Subjekts sind.

Das Vorstellungsvermögen, die Imagination, wurde in *Kapitel 2.2.3.3* zunächst als ein Vermögen beschrieben, einen Gegenstand in dessen Abwesenheit zu sehen. Bei der Auseinandersetzung mit Nietzsches Werk spielt es eine Rolle als Vermögen der Visualisierung (das einem Schauen von Ähnlichkeiten gleichkommt) der Bilder und Verbindungslinien, die sich an der Metaphorik erzeugen. Ein solches Visualisieren ist weniger optisch zu verstehen, sondern meint im Sinne jener ‚fühlbaren und sichtbaren Vorgänge‘ eine Fähigkeit der subjektinhärenten Vermittlung, durch die auch abstrakte, zunächst unpersönliche Bilder, Begriffe oder Konzepte so in den eigenen Horizont übertragen werden, dass Bedeutung entsteht. Der Gegenstand wird dann, indem er in der Vorstellung des Selbst (der Person) entsteht, zur Spiegelung von dessen Sichtweisen und Bedeutungskonzepten. Metaphern – beispielsweise die Metaphern der Schwelle, der Verschiebung und Verzerrung, der Umdrehung und des fortlaufenden Stroms, der feinen und neuen Augen, der neuen fernen Meere, der unendlichen Horizonte, des ‚Hinein‘ in eine Sonne, des Lichtwechsels, der Schatten und Morgenröthen, des Augenblicks als Blitzbild oder der Stille – können für sich genommen ansprechende (bloß ‚schöne‘) oder auch wirkungsstarke Bilder sein. Ihr Sinn besteht jedoch in der Bedeutungsdimension, die sie als Bild in der Wirkung und Vorstellung der jeweiligen Person entfalten. Das Vorstellungsvermögen wirkt also als Fähigkeit, unverbundene Elemente zu einem komplexen, aber sinnvoll erscheinenden und auf diese Weise kohärenten Gefüge zusammenzuführen, in dem auch Gegensätze und Widersprüche als Teile des Sinns erscheinen. Nietzsche schafft und gestattet Kontraste, sowohl in seinen Konzepten als auch in seinen Bildern. Er

¹⁵⁴¹ N Sommer-Herbst 1884, 26[209], KSA 11, 205.

¹⁵⁴² Ebd.

erzeugt damit Spannbreiten, die zunächst einen Spiegel von Nietzsches eigener Verfassung und philosophischer Identität abgeben. Die Wirkung dieser exemplarischen Spannbreiten ist dann jedoch, dass sie eine Idee davon liefern, *dass* und *was für* Spannbreiten es geben kann (und auch hierin liegt ein Verweis über sich selbst hinaus auf potenziell größere oder andere Spannbreiten, welche die aktuell verfügbaren überschreiten könnten).

Ein weiteres Beispiel für den Effekt des Vorstellungsvermögens lässt sich an der möglichen Wirkung von komplexen Bildern auf abstrakte Konzepte wie ‚Unsicherheit‘, ‚Möglichkeit‘ oder ‚Wert‘ sehen. Nietzsche stellt den Leser mit spannbreiterezeugenden Bildern vor eine Wahl, etwa wenn er im einen Moment metaphorisch von den endlosen Meeren oder dem Hochgebirge im Eis spricht, im anderen Visionen von halkyonischen oder lichten Augenblicken einsetzt. Er regt auf diese phantasiestimulierende Weise zu Mut im Ausprobieren an Vorstellungen an. Hierbei stellt er den Leser nicht vor die Wahl zwischen Sicherheit und Unsicherheit, die dann angesichts einer durch Gefahr unattraktiv erscheinenden Unsicherheit zugunsten der von Nietzsche gering geschätzten Sicherheit ausfallen könnte. Sondern er stellt vor die Wahl zwischen Sicherheit und Möglichkeit, freilich mit der Implikation des Risikos, zu scheitern, aber mit der Aussicht auf den umfänglicheren und tieferen (also reicheren) Zustand, dem aus Nietzsches Sicht der höhere Wert zukommt.

Auf Metaphorik bezogen ist das Vorstellungsvermögen bei Nietzsche also zum einen die Fähigkeit, die zwischen dem Abstrakten und dem Individuell-Persönlichen vermitteln und Bilder in das eigene Sinnsystem integrieren kann, also ein auf der einen Seite einendes und auf der anderen entwerfendes Vermögen. Das neu Erkannte kann daher in einer neuen Verbindung von Elementen liegen oder in einem neuen Verhältnis zu den Dingen. Oder es kann in der Neuerzeugung und Neufindung eigener Visionen und Möglichkeitsentwürfe bestehen, die verwirklicht werden könnten, die aber mindestens Ausdruck und Symptom der Lebendigkeit einer Person sind. Das Vorstellungsvermögen beinhaltet damit auch die Möglichkeit, sich frei gegenüber etablierten Strukturen zu bewegen und neue Positionen dazu einzunehmen. Zum zweiten ist es auch bei Nietzsche, wie es aus früheren Metaphertheorien bekannt ist, ein Vermögen, zunächst unähnliche Bilder zu neuen zusammenzufügen und damit neue Bedeutung zu kreieren. Zum dritten (dies bezieht sich mehr auf die Ebene der Systemmetapher) ist es das Vermögen, auf dem Hintergrund einer Grunderfahrung eine Idee vom Phasencharakter von Entwicklung zu haben. Es ist damit zugleich ein Vermögen, eine selbst-distanzierte, überblickende Sicht ‚über den Dingen‘¹⁵⁴³ einnehmen zu können.

¹⁵⁴³ FW II, 107, KSA 3, 465.

Mit dem Präsenz aspekt, der in *Kapitel 2.2.3.4* ausgeführt wurde, war ein Moment der Gegenwartsbezogenheit beschrieben worden, das alle ästhetische Erfahrung charakterisiert und in dem wir uns in ein in Nietzsches Sinne ‚eigentliches‘ (ästhetisches) Verhältnis zu uns selber setzen. In seiner höchsten Qualität ist es ein Moment, aus dem eine Wandlung hervorgeht und das im Sehen oder Verstehen von etwas Neuem einen Wendepunkt markiert. Bei Nietzsche ist der schöpferische Augenblick das Moment, das nach dem Tod Gottes an die Stelle der verlorenen sinnerfüllten Ewigkeit tritt: Jener schon genannte ‚unendlich kleine Augenblick‘ bezeichnet das Moment der Wahrheit bei Nietzsche. Als wahr wird auf einer ersten Ebene zunächst das Verhältnis zu sich selbst und zu den Dingen erlebt, indem in der ästhetischen Wahrnehmung eine Distanzierung von theoretischen oder praktischen Bezügen geschieht, durch die im Moment *für* das Subjekt neue Aspekte sichtbar werden oder die vorhandenen Dinge sich in mögliche neue hierarchische Verhältnisse ordnen. Ein vormals untergeordnetes Detail kann als essentiell aufscheinen, oder etwas für das Subjekt zuvor nicht Sichtbares kann unter neuer *Sichtweise* sichtbar werden. Auf diese Weise kann sich für das Subjekt Sinn neu bilden, und es entstehen neue Bedeutungsverhältnisse, Blickwinkel und Möglichkeiten.¹⁵⁴⁴ Dann kann die ästhetische Erfahrung zu einer existentiellen Erfahrung werden, *wenn* sie eine Wandlung bewirkt, die sich im Handeln oder eben in der neuen Sichtweise niederschlägt.¹⁵⁴⁵ Der ästhetische Augenblick geht damit einher mit einem Wissen um sich selbst. Dieses Wissen kann auch metaphorisch inspiriert werden, wenn wir anfangen, mit Bildern und der Möglichkeit, neue Verbindungen zu kreieren, zu spielen und uns selbst in diesen erzeugten neuen Bildern Verbindungen erkennen.

Eine zweite Ebene dieser ästhetischen Entfaltung der Wahrheit im Augenblick findet sich zudem in der Metapher vom spielenden Kind. Diese wurde unter *Kapitel 5.6.1* nicht mehr explizit betrachtet, war jedoch zuvor im Kontext von Ästhetik bei Nietzsche in *Kapitel 5.3.3* behandelt worden. Bei Heraklit ist das Kind die Kraft, die aufbaut und zerstört. Frappierend ist das Verhältnis von Schöpfung und gleichzeitigem Freisein von der eigenen Schöpfung. Das Ästhetische überschreitet hier jene Ebene des sich-selbst-gewissen und sich-selbst-vergewissernden Individuums (vgl. auch *Kapitel 5.3.1.1*), das sich selbst schafft und sich durch diese ‚Schöpfung‘ im Dasein zu etablieren versucht. Das Kind ist ästhetisch, indem es zwar schöpferisch wirksam ist, zugleich aber frei bleibt von der konkreten Schöpfung

¹⁵⁴⁴ Der Schöpferimpuls, in den das Gewahrwerden im ästhetischen Augenblick potentiell münden kann und der also danach strebt, sich in Taten zu konkretisieren, steht in Verbindung zur ästhetischen Komponente des Perspektivismus-Gedankens, insofern es für den Freigeist und ‚Löwen‘ „Sinn nur dort ‚gibt‘, wo es [das Subjekt] sich als leibliches, individuelles, zeitbedingtes, kurz: *endliches* Subjekt in diesem Sinne autark und jeweils nur für sich selbst *schafft*.“ (Konhardt, 191) Die ästhetische Existenz entfaltet sich hier auf der Ebene des Schaffens und Neuentwerfens von Wirklichkeit. Vgl. Meyer: 1993, 4f.

¹⁵⁴⁵ Vgl. auch Hillebrand: „So jäh und plötzlich wie die großen Augenblicke eintreten, so kurz aufleuchtend ist die Erkenntnis von einem *Sinn*.“ Hillebrand, 57.

in seiner Manifestation, sich letztlich nie ganz mit ihr identifiziert und bereit ist, diese hinter sich zu lassen. Es akzeptiert das Werden und damit das Vergehen und sieht keine Notwendigkeit, sich an ein Sein zu binden. Es ist somit in seiner Konstitution Selbst-los, ohne sich dessen bewusst zu sein.

Eine dritte Ebene der Entfaltung der ästhetischen Wahrheit im Augenblick liegt in der letzten Überschreitung der Ebene des Handelns und des schöpferischen Ergreifens hin zu einer (logisch paradoxen) Verfassung der aktiven, gewählten Passivität und Akzeptanz. Diese unterscheidet sich nochmals von der Verfassung des Kindes und geht aus der Verwandlung durch die Erkenntnis von der ewigen Wiederkunft hervor. Dieser Verwandlung geht ein Sprung voraus, ein ungeheurer Augenblick der Zustimmung, so Salaquarda, der gekennzeichnet ist durch „Nichtmittelbarkeit, [...] existentielle Erschütterung und Verwandlung, [...] Erfahrung von Inspiriertheit und Passivität“¹⁵⁴⁶. Der Gedanke der Wiederkunft verwandelt, denn mit seiner Akzeptanz besiegelt man die Bejahung des (eigenen) Daseins, welche Gestalt es auch aufweist, als wertvoll. „Es gilt die Ewigkeit“¹⁵⁴⁷, schreibt Nietzsche, deren Bejahung auf die qualitativ höchste Stufe des Verhältnisses zur eigenen Existenz hebt, weil sie nicht mehr zu unterlaufen ist. „Unsterblich“ ist dabei, so Nietzsche, der Augenblick selbst, in dem ihm der Wiederkunftsgedanke in den Sinn kam, der Augenblick der Erkenntnis und der Wandlung, der den Zugang zur Ewigkeit schafft: „Um dieses Augenblicks willen ertrage ich die Wiederkunft.“^{1548 1549} Die höchste ästhetische Qualität liegt für Nietzsche schließlich nicht im Schaffen, Ergreifen und Aneignen, nicht „in dem Bild, das ein Mensch von sich selbst als Individuum durchsetzen will“¹⁵⁵⁰, sondern im Überschreiten dieser Ebene. Der Augenblick ist als ästhetischer Augenblick zuletzt das Moment, das über alle Bezüge, auch Konzepte des Selbst, hinaushebt. Mit Bezug auf die Wahrheitsfrage muss man sich also mit Nietzsche nicht nur fragen, *was*, sondern *wann* Wahrheit ist.¹⁵⁵¹ Nietzsches ästhetischer Augenblick, der nicht ein Augenblick ist, den es gibt, sondern der sich als ein nicht propositionalisierbarer Moment im Subjekt und in dessen Präsenz erzeugt, ist durch sprachliche Mittel nur bildhaft und metaphorisch zu evozieren.

¹⁵⁴⁶ Vgl. Salaquarda, 335. Salaquarda vergleicht Nietzsches Lehre mit der großer Meister des Zen.

¹⁵⁴⁷ N Frühjahr – Herbst 1881, 11[163], KSA 9, 505.

¹⁵⁴⁸ N November 1882 – Februar 1883, 5[1] 205, KSA 10, 210.

¹⁵⁴⁹ Visser weist auf den mystischen Aspekt des Augenblicks hin, indem er auf eine ‚andere‘ Zeit verweist, die er als ‚nicht linear‘, sondern als ‚qualitativ‘ bezeichnet und die nicht nur verläuft, sondern die im Zusammenspiel mit der Welt der Kräfte das wahrhaft Schöpferische und Befreiende des Lebens ausmacht. „Das „unendlich Kleine“ des Augenblicks im Fragment meint nicht allein das Kleine des Jetzt-Momentes und das Unendliche der linearen Zeit. Es zeigt vielmehr auf die qualitative und paradoxe Gegebenheit hin, daß es einerseits so klein ist wie ein *Blitz* der Augenblick des Aufeinanderprallens der subtilsten schaffenden Kräfte, andererseits jedoch zugleich in und mit dem Auf-die-eigene-Physis-Hören den unendlichen *Zusammenhang* des Alls evoziert und offenbart.“ Visser, 98.

¹⁵⁵⁰ Ebd., 97.

¹⁵⁵¹ Vgl. Abel, 34.

Der Ansatz, Nietzsches Texte und Werke akkurat zu lesen und mit dem Ansatz des ‚Sezierens‘, den er selbst teilweise anschlägt, führt also nur zu *einer* Art von Ergebnis. Man muss sie jedoch zum Teil *auch* intuitiv und in einem anschaulichen Abstand lesen können, der es gestattet, den Blick von der Feinauflösung der Textstruktur weg hin zur Feinauflösung der eigenen Struktur von sich selbst als Leser zu richten. Man muss also *auch* das tun, was man eigentlich als philosophischer Leser eines philosophischen Textes nicht tut, nämlich aufzugeben, eine bestimmte Bedeutung oder Aussage finden zu wollen und stattdessen abzuwarten, was für neuer ‚Sinn‘ entsteht. Es ist eine Haltung, in welcher die Kontrolle durch den Begriff gelöst wird. Die Metapher wurde als inakzeptable, weil poetisch-vage Form des Sprechens oftmals von Seiten der Philosophie abgelehnt. Sie verweist jedoch auf das begriffsorientierte Sicherheitsstreben aus Gründen des psychologischen Sicherheitsstrebens. Durch das Aufgeben begrifflicher Sicherheit lehrt die Metapher somit indirekt das Freisein von Sicherheitsfixierung. Das kann eine Schlüsselkompetenz sein, denn Entwicklung und Erschließung neuer Areale geschieht meist gerade durch das Verlassen des sicheren Terrains: „Die Pflanze Mensch gedeiht am kräftigsten, wenn die Gefahren groß sind, in unsicheren Verhältnissen [...]“¹⁵⁵², heißt es bei Nietzsche, wobei er weiß, dass diese Verhältnisse nicht für jeden geeignet sind. Mit der Anerkennung der Metapher auch die Nicht-Sicherheit im Erkenntnisstreben anzuerkennen und diese nicht in Begriffe zu sublimieren, kann ein neues Verhältnis zur Nichtkontrollierbarkeit, die für Nietzsche eine Eigenschaft der Welt ist, bewirken (worauf schon die Tragödie hingewiesen hat). Hierin zeigt sich in der ästhetischen Freiheit eine spezielle Form der Souveränität. Die ästhetische Metapher bei Nietzsche handelt schließlich von dem (Selbst-)Interesse des Individuums, das sich im Wahrnehmen subtiler Zwischentöne und im Entwerfen neuer Möglichkeiten und Sinnbezüge artikuliert, und vom (Selbst-)Vertrauen, das Nicht-Wissen bejahend einschließt.

¹⁵⁵² N Sommer – Herbst 1884, 27[40], KSA 11, 285.

„Wahr sein – das können Wenige!“¹⁵⁵³

5.7 Person-Sein

In der Übersicht der in den vorangegangenen Kapiteln erörterten Aspekte kann nunmehr die Frage nach der Relevanz der Dimension des Nichtbegrifflichen für Nietzsches Begriff des Person-Seins gestellt werden. Es lassen sich verschiedene Aspekte identifizieren. Diese sind, wie bei Nietzsche kaum anders möglich, als miteinander verwoben zu verstehen, verdienen indessen jeder für sich eine Zuwendung: ‚Person-Sein‘ bei Nietzsche impliziert, eine ‚Vielheit mit einem Sinne‘ zu sein, schöpferisch zu sein, sich im Gegenüber wiederzufinden und schließlich ein Wesen zu sein, das begriffsbefreite Areale zur seiner Freiheit, Authentizität und Selbstkonzipierung (Findung und Erhaltung eines Begriffs von sich selbst) braucht.

„Der Einzelne enthält viel mehr Person, als er glaubt“¹⁵⁵⁴, notiert Nietzsche Mitte der 1880er Jahre im Sinne der Auffassung der Person als *Vielheit mit einem Sinne*, und, so Nietzsche, unser Begriff der „Person“ ist nur eine Betonung, Zusammenfassung von Zügen und Qualitäten¹⁵⁵⁵. Diese Sicht auf den Menschen war entstanden, nachdem sich der Angelpunkt der Orientierung nach dem Tod Gottes und dem Verlust des ‚Horizonts‘ in das Subjekt verlegt hatte, und mit dem Wechsel der Blickrichtung gerät als neuer Maßstab jene Vielheit innerer Zustände‘ (vgl. *Kapitel 5.1*) in den Blick, die sprachlich simplifiziert unter dem ‚Ich‘- oder ‚Selbst‘-Begriff gefasst wird.¹⁵⁵⁶ Was begrifflich und konzeptionell häufig als Einheit erscheint und auch sprachlich so behandelt wird, zeigt sich für Nietzsche, wie eingehend erörtert, einerseits als etwas Komplexes, das nicht nur der bewussten Reflexion zugängliche, sondern auch unterhalb der Bewusstseinsbene liegende Prozesse einschließt.¹⁵⁵⁷ Andererseits stellt es sich als etwas Wechsel- und Prozesshaftes dar, das „zu verschiedener Zeit

¹⁵⁵³ ZA III, Von alten und neuen Tafeln 7, KSA 4, 251.

¹⁵⁵⁴ N Frühjahr 1884, 25[363], KSA 11, 108.

¹⁵⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁵⁶ Zum ‚Selbst‘ vgl. auch Nehamas, 219-255.

Vgl. auch diese Nachlass-Notiz, in der Nietzsche die Reihenfolge der Stufenbildung beschreibt: „Erst wird der Mensch als Funktion entwickelt: daraus löst sich später wieder das Individuum, indem es als Funktion unzählige Bedingungen des Ganzen, des Organismus, **kennen gelernt** und allmählich sich einverleibt hat.“ N Frühjahr – Herbst 1881, 11[193], KSA 9, 518.

¹⁵⁵⁷ Vgl. zum Verhältnis von Bewusstem und Unbewusstem: [A]lles was uns bewußt wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisirt, ausgelegt – der wirkliche Vorgang der inneren „Wahrnehmung“, die Causalvereinigung zwischen Gedanken, Gefühlen, Begehungen, wie die zwischen Subjekt und Objekt, uns absolut verborgen – und vielleicht eine reine Einbildung. [...] Zwischen zwei Gedanken spielen noch alle möglichen Affekte ihr Spiel: aber die Bewegungen sind zu rasch, deshalb verkennen wir sie, leugnen wir sie...“ N November 1887 – März 1888, 11[113] (358), KSA 13, 53f.

verschieden¹⁵⁵⁸ ist.¹⁵⁵⁹ Diese Differenzierung verweist auf die begriffliche Begrenzung in vorherigen Konzepten des Ichs oder Selbst (analog zur Unbegrifflichkeit des Seins, das Nietzsche als ‚Werden‘ bezeichnet hatte). Zugleich muss es auch angesichts der komplexen und wechselhaften Beschaffenheit Stabilität und Einheit geben, ‚Horizonte‘, ohne die der Mensch handlungsunfähig wäre und auch keinen Begriff von ‚sich selbst‘ hätte. Die Funktion einer kohärenzstiftenden Instanz schreibt Nietzsche dem Leib zu,¹⁵⁶⁰ der als große Vernunft mit Stimmungen, Gefühlen und Leidenschaften sowie Körper- und Muskelspannungen (s. Fußnote 1568) selbst an der „geistigen Konstitution des Menschen“¹⁵⁶¹ beteiligt ist.¹⁵⁶² ‚Person‘ bedeutet Nietzsche somit sowohl ‚Einheit‘ eines in-sich verbundenen (kohärenten) und nicht verwechselbaren Selbst, als auch ‚Nicht-Einheit‘¹⁵⁶³ eines komplexen und prozesshaft sich entwickelnden Selbst. Den Zusammenhang der hier beschriebenen komplexen ‚Leib-Organisation‘ mit der „Frage nach der Wahrheit der Zeichen und Interpretationen“¹⁵⁶⁴ sieht auch Abel, denn diese Frage ist „letztlich so kompliziert, wie es der Mensch selbst als Zeichen-und-Interpretationen-Komplex ist. Unterhalb dieser Komplexität und Individualität ist Wahrheit nicht mehr zu haben.“¹⁵⁶⁵ Unter der Voraussetzung des Interesses am eigenen Dasein insistiert Nietzsche daher auf einer sensiblen Selbstwahrnehmung, die auch leibliche Qualitäten im Blick behält. Als nichtpropositionale Wissensform liefert sie einen durch rationale Verfahren nicht ersetzbaren bzw. diese ergänzenden Kompass zur Orientierung in Hinsicht auf das persönliche Gute.¹⁵⁶⁶

Hieraus ergibt sich eine Verbindung zu Nietzsches Verständnis der Person als einem *Wesen, das schöpferisch tätig sein will*. Schöpferisch (bei Nietzsche gewissermaßen eines der

¹⁵⁵⁸ Nehamas, 233.

¹⁵⁵⁹ Vollmer spricht von Nietzsches „Kritik des metaphysisch-ontologischen Subjekt-Begriffs“, die „in der Absicht [geschieht], das Individuum in der Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit seiner konkreten Lebensbezüge, also jenseits aller Generalisierungen zu belassen“. Vollmer, 13.

¹⁵⁶⁰ Vgl. Nehamas' Bemerkung zur kohärenten Organisation des Körpers, durch die er „die gemeinsame Grundlage [liefert], auf der einander widerstreitende Gedanken, Wünsche und Handlungen als Züge eines einzelnen Subjekts zusammengefaßt werden können.“ Nehamas 232f.

¹⁵⁶¹ Vgl. Mchedlidze, 74.

¹⁵⁶² Vgl. aus *Also sprach Zarathustra*: „Wagt es doch erst, euch selber zu glauben – euch und euren Eingeweiden! Wer sich selber nicht glaubt, lügt immer.“ ZA II, Von der unbefleckten Erkenntnis, KSA 4, 158.

¹⁵⁶³ Vgl. Nehamas, 254.

¹⁵⁶⁴ Abel, 35.

¹⁵⁶⁵ Ebd. 35f.. Abel sieht daher auch einen „enge[n] Bezug zwischen Wahrheit und Kreativität“ (Ebd., 36.) Langer spricht von einer Verknüpfung von semiologischen und physiologischen Funktionen, die Nietzsche vornimmt, um die menschliche Psyche zu erklären. Langer, 83. Vgl. auch Schwering, der von einer „Positionierung eines leibsprachlichen Selbst“ spricht. Schwering, Gregor: *Sprachliches Gespür. Rousseau – Novalis – Nietzsche*. München 2010, 282f.

¹⁵⁶⁶ Stegmaier hatte sich auf Nietzsches Wort von den Philosophen der Zukunft bezogen, welche nicht solche sind, die die Zukunft prophetisch voraussagen oder solche, die erst in der Zukunft erscheinen werden, sondern Philosophen, „die es in der Gegenwart mit neuen Orientierungen versuchen und damit vorerst unbekannt, ja unbemerkt bleiben.“ Stegmaier, Werner: „Nietzsches Hoffnung auf die Philosophie und die Gegenwart“, in: Born, Marcus Andreas; Pichler, Axel (Hg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in* Jenseits von Gut und Böse. Berlin/Boston 2013, 205-230, hier: 214; vgl. auch Stegmaier: 2012, 200.

Synonyme für ‚wahr‘) können nur die sein, so heißt es in der *Fröhlichen Wissenschaft*, die „sich zu ihrer Physis [...] bekennen und deren Forderungen noch in ihren feinsten Tönen Gehör [...] schenken“¹⁵⁶⁷. Dieses Bekenntnis zu den ‚feinsten Tönen der Physis‘, zu denen auch Stimmungen gehören, steht also im Zeichen einer verfeinerten Vertrautheit mit sich selbst.¹⁵⁶⁸ Auch Nietzsches Worte in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* über den genesenen Freigeist, dem fast so „zu Muthe [ist], als ob ihm jetzt erst die Augen für das Nahe aufgingen“¹⁵⁶⁹, dem die „nahen und nächsten Dingen“¹⁵⁷⁰ wie verwandelt sind, scheinen nun nochmals differenzierbarer zu sein: Mit dem ‚Nächsten‘ können durchaus auch die ‚feinen und feinsten Nuancen‘ unserer (Selbst-)Wahrnehmung gemeint sein.¹⁵⁷¹ Ästhetische Qualität kann dieses verfeinerte ‚Hören‘ (der Physis) oder ‚Sehen‘ (der ‚nächsten Dinge‘) insbesondere dann entfalten, wenn es die subtileren ‚Töne‘ oder ‚Ausblicke‘ nicht nur bemerkt und als aufschlussreiche Indikatoren im Hinblick auf das eigene Sinnsystem werten kann, sondern wenn aus einer solchen Wahrnehmung heraus Impulse entstehen, die vom Subjekt als schöpferische Momente erlebt werden. Solche Impulse können Zugänge zu dem sein, was Nietzsche pathetisch das hohe und edle „„Dazu““¹⁵⁷² nennt, womit indessen ein Umgang mit dem eigenen Dasein gemeint ist, der sich nicht mit praktischer Funktionalität begnügt, sondern immer wieder nach Sinn und Bedeutung und nach Freiheit fragt. „Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad?“¹⁵⁷³, sind Nietzsches indizierende Fragen, die jene höchste ästhetische Verfassung des Augenblicksbezugs ansprechen, den sich selbst frei wollenden Kind-Zustand, in dem das ‚definierte‘, identitätsstiftende Person-Sein gewissermaßen wieder aufgegeben ist zugunsten einer

¹⁵⁶⁷ FW 1, 39, KSA 3, 407. Auch Stegmaier verweist auf dieses physische, „nach aktuellen Begriffen nicht-propositionale Wissen mit der Kraft zu orientieren“. Stegmaier: 2012, 200.

¹⁵⁶⁸ Der ästhetische Zustand hat einen Überreichthum an Mittheilungsmitteln, zugleich mit einer extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen. Er ist der Höhepunkt der Mittheilbarkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen, – er ist die Quelle der Sprachen. die [sic] Sprachen haben hier ihren Entstehungsherd: die Tonsprachen, so gut als die Gebärden- und Blicksprachen. Das vollere Phänomen ist immer der Anfang: unsere Culturmensch-Vermögen sind substrahirte aus volleren Vermögen. Aber auch heute hört man noch mit den Muskeln, man liest selbst noch mit den Muskeln. N Frühjahr 1888, 14[119], KSA 13, 296f.

¹⁵⁶⁹ MA I, Vorr. 5, KSA 2, 19.

¹⁵⁷⁰ Ebd.

¹⁵⁷¹ Folgender Zusammenhang kann zudem gesehen werden im Bezug auf das Ereignis vom Tod Gottes, das den Freigeist überhaupt hervorgebracht hat: In der Bibel heißt es „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“. Oftmals wird dies als Gebot einer altruistischen Haltung (miss)verstanden: mit Fokus auf dem ‚Nächsten‘, dem Anderen. Es heißt jedoch „wie dich selbst“. Wenn Nietzsche über den Freigeist schreibt, dass ihm erst jetzt die Augen für das Nahe aufgehen, dass „Gefühl und Mitgefühl [...] Tiefe“ (ebd.) bekommen, dann besteht er auf dem „Liebe dich selbst“ als Voraussetzung für die Liebe zum Anderen, denn zum Empfinden von Mitgefühl muss zunächst überhaupt ein (Selbst-)Gefühl entwickelt sein. Dass es nun auch „wieder wärmer“ (ebd.) wird, weist in dem Sinne auf die Abwendung von einem ‚kalten‘, theoretischen und abstrakten Altruismus hin, der nun, mit der Rückwendung auf sich selbst, einem authentischen Verhältnis zu den Dingen weichen kann. Der Zusammenhang von Selbst- und Fremdliebe wird freilich nicht nur von Nietzsche gesehen, sondern auch von zahlreichen anderen Denkern.

¹⁵⁷² HL 9, KSA 1, 319.

¹⁵⁷³ ZA I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4, 80.

Hingabe an etwas, das nicht schlussfolgernd herleitbar ist, sondern sich nur ungesteuert und ‚von selbst‘ (und ‚Selbst‘ wäre eben in diesem Verständnis genau der Teil an der Person, der nicht bewusst ist) einstellen kann und genau darin ein Zustand der Bejahung *ist*, der (*in* genau diesem Moment und *nach* dem Vergehen dieses Moments im Gedächtnis) resistent ist gegen rationalen (und nihilistischen) Angriff.¹⁵⁷⁴

Nietzsches Verständnis der Person als einem Wesen, das sich im Anderen wiederfinden will, findet sich in seinem philosophischen Denken eher verhalten, aber es findet sich (etwa, wenn er sich im *Zarathustra* an seine ‚Gefährten‘ richtet). Nietzsche hat freilich keine Philosophie entworfen, die selbst als Ansatz zu einer ‚Ethik der Kommunikation‘ bezeichnet werden könnte, denn dafür war Nietzsche wohl zu sehr auf die Beschützung des Einzelnen vor ‚Gleichmachung‘ und dessen zunächst im Selbstverhältnis zu fundierende existentielle Integrität gerichtet. Eher noch könnte man von einer ästhetisch fundierten ‚Ethik der Authentizität‘ sprechen. Es lassen sich in Nietzsches nichtpropositionaler ‚Hintergrundphilosophie‘, wie sie über dieses 5. Kapitel hinweg herausgearbeitet wurde, jedoch indirekt Ansätze finden, die im Rahmen einer Ethik der Kommunikation Bedeutung gewinnen könnten. Je mehr Facetten eine Person an sich selber wahrnimmt, je umfänglicher das Spektrum ihrer Erfahrungen und je sensitiver das ihrer Empfindungen ist, umso größer sind freilich auch ihre Verstehensmöglichkeiten für andere Personen, denn Empathie braucht zunächst Selbstwahrnehmung. Mit Nietzsche gesprochen: Jenes ‚Hören‘ auf sich selbst (das in der Hinwendung zu sich selbst nach dem Tod Gottes erst diese spezielle, verfeinerte Qualität entwickelt) bringt ein fähigeres Hören des Anderen mit sich. Nietzsches zunächst auf das Individuum bezogene Ästhetik der Authentizität oder der Kunst der Selbstentwicklung wäre damit, so lässt sich hypothetisch antizipieren¹⁵⁷⁵, damit nur ein Stadium, denn letztlich will der Einzelne (davon sprach schon das dionysische Element in der griechischen Tragödie) nach der Individuation auch wieder aus sich heraustreten und sich in Verbindungen finden. „Nur in der bewußten Einstellung zu sich selbst“, so schreibt Gerhardt, „kann es dem Menschen schließlich auch gelingen, ein *Verhältnis zum Ganzen* zu gewinnen“¹⁵⁷⁶. Das Ganze kann das kosmische, im Gedanken der ewigen Wiederkunft gesehene Ganze sein, das Ganze der (im gegebenen Kontext mythischen oder postmodernen) Kultur oder schließlich, so sei es hier verstanden, die Beziehung zum Anderen.

¹⁵⁷⁴ Kaulbach schreibt über Nietzsche (mit Bezug auf Kants Rede von der praktischen Vernunft), dass das Kriterium für Wahrheit nicht in deren theoretischem Erkenntniswert liegt, sondern in der Kraft, zum Sein und zum Handeln zu motivieren. Kaulbach: 1980, Vorwort, X.

¹⁵⁷⁵ Die Antizipation bezieht sich auf eine philosophische Linie, die Nietzsche eventuell hätte entwickeln können. Vgl. *Kapitel 5.6.1.3* über die Systemmetapher.

¹⁵⁷⁶ Gerhardt: 1989, 287.

Der Begriff der Person als einem Wesen, das begriffsbefreite Areale zu seiner Freiheit, Authentizität und Selbstkonzipierung braucht, ist im Kontext der Aufwertung metaphorischen Sprechens gegenüber dem begrifflichen zu sehen, die Nietzsche vornimmt. Diese entspricht der Intention einer tiefgreifenden Änderung „des Denkens, in letzter Konsequenz des abendländischen Verständnisses von Logik und Ratio“¹⁵⁷⁷, so Naumann, und der Entwicklung eines erweiterten Begriffs von Sprache – der paradoxerweise Aspekte des Nichtsprachlichen einschließt.¹⁵⁷⁸ Im Gegensatz zu Begriffen, die als Ausdruck eines Sicherheits- und Fixierungsbedürfnisses gelten dürfen und die den Eindruck von Sicherheit stiften, ist eine Funktion der metaphorischen Sprache im Denken Nietzsches, Sicherheiten aufzubrechen.¹⁵⁷⁹ Demgegenüber solle sie nichtbegriffliche Aspekte im Leser evozieren und für diesen aufspürbar machen, die nicht logisch schlussfolgernd erkennbar sind, die durch Schlussfolgerung gar blockiert werden können.¹⁵⁸⁰ Es ist ein ‚Programm‘ der Sensibilisierung, das Nietzsche auf dieser Ebene seines Denkens vertritt, und es ist auch ein Programm des Widerstands gegenüber Schematisierbarkeit, gegenüber Austauschbarkeit und gegenüber jener ‚Fünfdeutigkeit‘, die ‚alles ist, aber fast nichts repräsentiert‘ (vgl. *Kapitel 5.3.1.2*). Die Verbindung zwischen metaphorischem Sprechen und dem Person-Gedanken lässt sich freilich in eben dieser Nichtschematisierbarkeit und Nichtaustauschbarkeit sehen: „Die Einzigartigkeit des Ichs ist so einzigartig, dass für sie in der bestehenden Sprache kein Platz vorgesehen ist“, schreibt

¹⁵⁷⁷ Naumann, 128.

¹⁵⁷⁸ Es ist also, so die hier zu ergänzende Überlegung, ein erweiterter Begriff von Sprache erforderlich, der die Nichtartikulierbarkeit einschließt und Sprache nicht als Mitteilungsmittel *zwischen zwei (oder mehr)* Personen auffasst, sondern als Kanal der Verständigung des Individuums *mit sich selbst*. Ebenso könnte Sprache als etwas begriffen werden, das so etwas wie ‚Setzung‘, Reife oder Abstand braucht: Manche Erlebnisse sind in dem Moment, in dem sie erlebt werden, nicht artikulierbar, es fehlen noch die rechten Worte. Zu einem späteren Zeitpunkt jedoch sind sie es. Man könnte also einen Begriff von Sprache entwerfen, der inkludiert, dass Sprache zeit- und entwicklungsbezogen stattfindet.

¹⁵⁷⁹ Nietzsche zeigt dabei eine Affinität zu Momenten von Freiheit, Aufbruch, Weite und auch Risiko, deren verunsichernde Seite er zuweilen in übermütigen, selbsterhöhenden Kraftappellen zu ignorieren scheint, etwa wenn er schreibt: „In wie weit einer auf Hypothesen hin leben, gleichsam auf unbegrenzte Meere hinausfahren kann, statt auf ‚Glauben‘ [das vermeintliche Wissen] ist das höchste Maaß der Kraftfülle. Alle geringeren Geister gehen zu Grunde.“ (N Frühjahr 1884, 25[515], KSA 11, 148) Nietzsche strebt indessen nach Entwicklung. Dies bedeutet aber Überschreitung eines aktuellen Zustandes, und dies findet oft insbesondere dann statt, wenn es gefordert ist. Dennoch geht es darum, ein der Person angemessenes Verhältnis zwischen Sicherheit und Unsicherheit zu finden. Stegmaier hat dies mit den Begriffen ‚Beruhigung‘ und ‚Beunruhigung‘ im Hinblick auf den lebendigen Prozess der Orientierung beschrieben: In immer neuen Situationen, die immer neu zu bewältigen sind und in der Regel erfolgreich bewältigt werden, wechseln Beruhigung und Beunruhigung der Orientierung einander laufend ab, sie oszillieren. In der *Oszillation der Orientierung zwischen Beruhigung und Beunruhigung* ist Beruhigung jedoch nicht einfach der negative, Beunruhigung der positive Wert.“ (Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008, 165) Stegmaier spricht an anderer Stelle mit Bezug auf Nietzsche davon, dass „Moralen [...] die Spielräume der Orientierung einschränken und nicht nur das Handeln, sondern auch das Denken binden“. Ebd., 543.

¹⁵⁸⁰ Man könnte hier gar einen besonderen Begriff von ‚Präzision‘ erkennen, was insofern interessant ist, als die Nuance üblicherweise Präzision impliziert, was wiederum mit der Begriffssphäre verbunden wird. Es könnte sein, dass man den Begriff von Präzision neu justieren muss, denn offenbar kann Präzision auch etwas Indirektes, nicht Fokussierbares bedeuten.

Langer. Diese Einzigartigkeit keinen in Nietzsches Sinne grammatikalischen Reduktionismen zu unterwerfen kann allenfalls „an der Grenze des Sagbaren“ gelingen, „in der Imagination eines bislang kaum benennbaren Ortes [...]“¹⁵⁸¹, wo das Ich „nach der Besetzung eines Ortes [strebt], der erst noch zu schaffen ist. [...] Es ist ein Ort jenseits der Sprache, der sprachlich eine Leerstelle verbleibt“¹⁵⁸², so Langer. Auch Stegmaier weist darauf hin, dass das, was der Einzelne in der Mitteilung normalerweise für seinen eigenen Ausdruck hält, dasselbe ist, wodurch er sich als Einzelner auflöst, da sich die Mitteilung am sprachlichen Konsens orientiert: „Seine bewusst gebrauchten Zeichen ziehen es [das Individuum, M.G.] [...] gerade in sie [die Sozialität, M.G.] hinein; als Zeichen gebrauchender wird der Mensch immer mehr zu einem durch und durch sozialen Wesen.“¹⁵⁸³ Einen Ort *jenseits* der Sprache, aber doch evoziert *durch* Sprache, als Qualität zu begreifen, als Gegengewicht oder Komplement zu rationalen Anteilen oder schematisierenden Strukturen, könnte das Ziel einer Kultur sein, die in der Idee jenes ‚Doppelgehirns‘ (vgl. Einleitung *Kapitel 5*) einen Raum für Ästhetik, so wie Nietzsche sie versteht, vorsieht. Eine solche Kultur wäre in der Lage, die Wahrnehmung für feine, als nichtpropositional zu qualifizierende Zwischentöne als Teil einer ästhetischen Praxis einzuschließen.

Vom Wahr-Sein, das wenige können, von der *Kunst* dessen, kündete das Zitat Nietzsches zum Anfang dieses Kapitels. Die Frage Nietzsches lautet im Grunde nicht mehr: ‚*Was* ist Wahrheit?‘. Sie lautet zuweilen ‚*Wann* ist Wahrheit?‘, aber sie lautet auch: ‚*Wie* ist Wahr-Sein möglich?‘. Dieser Gedanke verweist zum ersten auf Formen nichtpropositionalen Wissens-wie, zum zweiten auf die Verlegung des Wahrheitsbegriffs ins Subjekt, zum dritten darauf, dass die Wahrheit für Nietzsche ein Werden ist und zum vierten darauf, dass das Wahr-Sein ein Können, eine Kunst der ästhetischen Praxis ist, die nicht ein für allemal erreicht werden kann, sondern die immer wieder neu zu finden und zu bilden ist, einschließlich aller Widersprüchlichkeiten, Inkohärenzen und ‚Unlogiken‘, die *auch* Teil menschlicher Konstitution und Wirklichkeit sind. Die Realisierung eines solchen Wahr-Seins kann ohne die ästhetische Ebene nicht erfüllt werden, und sie impliziert zudem den situativen Abschied von Schlüssigkeit und Berechenbarkeit, denn es können ‚Abweichungen, Modifikationen, Revisionen, Widersprüche oder Nicht-Identitäten‘¹⁵⁸⁴ auftreten, die dann von der Person zu gestatten und als Teil der Wahrheit anzunehmen sind, „anstatt sie in einer Art Wahrheitsphobie

¹⁵⁸¹ Langer, 146.

¹⁵⁸² Ebd., 143.

¹⁵⁸³ Stegmaier 2012, 279.

¹⁵⁸⁴ Abel, 37.

abzuwehren oder reflexartig gleich-zu-machen“¹⁵⁸⁵. Abel schreibt (s.o., *Kapitel 5.6.2*, 283), dass die Frage nach der Wahrheit so kompliziert ist wie der Mensch selber. Dies sagt etwas über die Bewertung einer ästhetischen Ebene, die Stimmungen und leibliche Impulse als wichtige bis sinnstiftende Indikatoren und Instanzen kennt und anerkennt. Eine Person, der das immer wieder neu gelingt, „wäre eben dadurch *mächtig* und *frei* zu nennen und im *neuen* Sinne ‚in der Wahrheit als Freiheit“¹⁵⁸⁶. Es geht Nietzsche, wie gezeigt, nicht darum, das Nichtbegriffliche, Subtile oder die ästhetische Freiheit allem anderen in jedem Moment überzuordnen. In letzter Konsequenz kann für Nietzsche Sinnstiftung, die den nihilistischen oder tragischen Schmerz überwinden will und die nicht durch Religion oder Mythos gesichert ist, ohne Ästhetik nicht gelingen. Die Anerkennung dieser Lösung liegt indessen, wie es häufig bei Ästhetik der Fall ist, letztlich beim Leser und Denker, bei der reflektierenden und empfindenden Person,¹⁵⁸⁷ denn hier kann kein Argument die Erkenntnis (und das Bekenntnis) erzwingen. Das Ja zum Dasein, das Nietzsche fordert, ist bereit, das Leben angesichts des Nichtwissens um sein Gelingen zu wagen und zu bejahen. Diese Erkenntnis (eine nietzscheanische ‚Wahrheit‘) braucht zuweilen den Mut zum Austritt aus der Sicherheit und der Vorgabe, sie braucht zuweilen die Freiheit.

¹⁵⁸⁵ Ebd.

¹⁵⁸⁶ Ebd.

¹⁵⁸⁷ Menke: 2008, Vorwort, 7.

Schlussbetrachtung

„In der Philosophie ist es der Geist eines Volkes, der Geist einer Zeit, der sich darin zum Bewusstsein kommt“¹⁵⁸⁸, heißt es in einem frühen Fragment Nietzsches aus einer Phase, in dem er seine Vorstellungen von einer komplexen und mehrschichtig verfassten Kultur auf dem Hintergrund seiner Kritik an einer zu einseitig ‚sokratisch‘ orientierten bereits artikuliert hatte. Auf übergeordneter Ebene geht es, das ist das Thema Nietzsches und der äußerste Rahmen dieser Untersuchung, um die Begründung einer philosophischen ‚Kultur‘, in der der vernünftige und der intuitive Mensch nebeneinanderstehen. Gemeint ist mit diesem Bild in dessen nicht Separierung, sondern Integration: Der intuitive und der rationale Mensch sind nicht zwei Menschen, sondern zwei Eigenschaften (Züge) eines Menschen (resp. einer Kultur), die in ihren Zusammenhängen gedacht werden müssen. Menke hat darauf hingewiesen, dass diese Relation, so wie Nietzsche sie vertritt, als ein Verhältnis des Ausgleichs zu verstehen sei, also nicht von der Vision einer umgekehrt einseitig künstlerisch (ästhetisch) verfassten Kultur die Rede ist (das wäre auch für Nietzsche verwerflich bis sogar abstoßend), sondern einer, in der der ästhetische neben dem rational-sokratischen Aspekt als Teil einer Kultur legitimiert ist:

Nur gegenüber einer sokratischen Kultur, die es nicht nur ausschließt, dass es *auch* noch ästhetische Freiheit gibt, sondern die die Abhängigkeit ihres *eigenen* Gelingens von solcher Freiheit bestreitet – nur gegenüber einer hybrid sich mit dem Ganzen verwechselnden sokratischen Kultur kann Nietzsche den normativen Vorrang der künstlerischen Kultur behaupten.¹⁵⁸⁹

Dieser nietzscheanische Gedanke eines umgreifenden Systems (jene Forderung an das philosophische Selbstverständnis als Erkenntniswissenschaft) ist in Analogie zum Ansatz dieser Untersuchung zu sehen, einen Beitrag zu einem erweiterten philosophischen Erkenntnisbegriff zu liefern, der nichtbegriffliche Aspekte integriert. Begründet wurde dieser Ansatz (entsprechend der Kapitelnummern) 1. mit einer Argumentation für die philosophische Anerkennung nichtpropositionaler gegenüber propositionalen Erkenntnisformen, 2. mit der Untermauerung der Funktion von Ästhetik innerhalb eines überwiegend rational-begrifflich ausgerichteten philosophischen Denksystems, 3. mit einer Diskussion der Abgrenzungsmöglichkeit zwischen philosophischen und literarischen Texten und 4. mit einer Erörterung der Metapher als unbegrifflicher, dennoch aber Erkenntnisse vermittelnder Sprachform in Auseinandersetzung mit ausgewählten Metaphertheorien, in deren Anschluss 5. eine

¹⁵⁸⁸ N Sommer – Herbst 1873, 29[72], KSA 7, 660.

¹⁵⁸⁹ Menke 1993, 73.

Exemplifizierung mit der Analyse von Nietzsches systemischer Metaphorik erfolgte. Ausgehend von den flexiblen wirklichkeitsabbildenden und -evozierenden Artikulationsmöglichkeiten von Sprache war also zu klären, ob die Philosophie von nichtbegrifflich und nichtargumentativ konstituierten sprachlichen Strukturen profitiert oder dieser sogar bedarf oder ob sie diese abweisen kann, entweder weil sie sie für bloß rhetorisch und durch explizite sprachliche Ausdrücke ersetzbar erachtet oder weil ihr Gehalt zu wenig substantiell ist, um sich philosophisch mit ihm zu befassen. Die Frage nach der epistemischen Relevanz von Metaphern erforderte eine Analyse dessen, was die Metaphern in semantischer und struktureller Hinsicht tun, um mit den Ergebnissen ihr Potenzial und damit ihre Funktion für die Philosophie zu bestimmen.

Eingeleitet wurde diese Untersuchung mit einem Verweis auf eine Notiz Nietzsches zur Stellung des Unausgesprochenen (Indirekten) in seinem philosophischen Denken. Die Notiz stammt aus dem unveröffentlichten, gewissermaßen selbst nur indirekte Äußerungen enthaltenden Nachlass. Es mag jedoch genau diese hintergründige, in Nietzsches Texten aber spürbare Wertung sein, die sich dem Leser (freilich ebenfalls indirekt) als relevant erschließt und die Nietzsche zugleich immer wieder die aus philosophischer Sicht diskreditierende Einordnung als Dichter eingebracht hat. Es ging dabei um jene nicht-begriffliche Ebene neben der begrifflichen, wozu Nietzsche klar und deutlich Stellung bezieht: „Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, [...] es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen.“¹⁵⁹⁰ Vielmehr müssen wir unseren Gedanken „Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängnis in uns haben“¹⁵⁹¹, so lautet Nietzsches Appell daran, dass Philosophen keine „Objektivir- und Registrir-Apparate“¹⁵⁹² sein dürfen (weil sie es aus seiner Sicht auch nicht können). Vielmehr sollte ein im Ganzen ausgeglichener, umfänglicher Philosoph alle ihm zur Verfügung stehenden Erkenntnisaspekte in sein Denken einbeziehen und in ein ebenso umfängliches Konzept von Philosophie münden lassen, sei es methodisch, indem er neben der Antwort auch die Frage gestattet, neben dem Sagbaren auch das Unsagbare, neben dem Offensichtlichen das Unoffensichtliche, neben dem System das ‚Chaos‘ (im Sinne Nietzsches), und neben der Aussage des Begriffs auch die Nicht-Aussagbarkeit des Begriffs, oder sei es, indem er aufgeschlossen bleibt für die Vielfalt von Inhalten und Themen. Mit Nietzsche kann der jeweilig geltende Erkenntnisbegriff der Philosophie also als Symptom ihrer eigenen

¹⁵⁹⁰ FW, Vorr. 3, KSA 3, 349.

¹⁵⁹¹ Ebd.

¹⁵⁹² Ebd.

„Umfänglichkeit der Seele“¹⁵⁹³ verstanden werden: Sie kann nur das reflektieren und schließlich auch analysieren, dessen sie sich selber bewusst ist. Der Philosoph – ein Denker, aber eine Person – muss nach Nietzsche immer auch einer sein, dessen Denken nicht von seiner psychologischen Entwicklung entkoppelt ist, der um die Dynamik von Erkenntnissen weiß und dem Bekenntnis zu dieser Dynamik gewissermaßen mehr vertraut als der Statik (dem System), und der die Möglichkeit eines Stufencharakters von Erkenntnis einschließt, was diese wiederum relativ und relativierbar macht. Ein Philosoph muss für Nietzsche somit immer die Perspektivhaftigkeit und Vielschichtigkeit von Erkenntnis im Blick halten. Nur ein Philosoph, der theoretisch alle möglichen Ebenen einbezieht, also auch die, die ihm in seinem jeweiligen Jetzt noch nicht zugänglich sind, dürfte nach Nietzsche als solcher gelten, und dieses Kriterium, das immer auch das Wissen um die eigene Fehlbarkeit (die Unvollkommenheit menschlichen Denkens und Urteilens) einbezieht, relativiert jedes allzu feste System und damit auch das, das sich ausschließlich auf den Begriff bezieht.

Nietzsches Denken, im Überblick betrachtet, enthält in dieser Hinsicht eine einerseits analysierende, deskriptive und andererseits eine auf spezielle Weise normative Ebene: Während er psychologisch sezierende Kritiken unserer Konzepte liefert, verweist er zugleich auf die Inklusionsnotwendigkeit eben dieser Psychologie, auf individueller und schließlich überindividueller (philosophisch-konzeptueller) Ebene. Er besteht damit gewissermaßen auf der bewussten Kultivierung einer (zusätzlichen) nichtbegrifflichen Ebene des Philosophierens. Inwieweit wir nichtpropositionale Erkenntnisformen anerkennen, sagt auch etwas über die Verfasstheit unserer (philosophischen) Kultur und deren Mechanismen und Strategien aus. In diesem Sinne kann speziell der Status der Metapher als Symptom einer Momentaufnahme unserer kulturellen Verfasstheit begriffen werden. Die Metapher integriert, das ist eine ihrer Qualitäten, das für Nietzsche typische Gegensatz-Muster, wodurch sie die Spannungen und Widersprüchlichkeiten, die wir im Dasein vorfinden, einerseits sprachlich erzeugen und andererseits als Struktur abbilden kann, womit sie ein auf ganz eigene Weise adäquates Bild abliefern. Das Bild ist selbst (oder gerade) dann adäquat, wenn es philosophisch unbefriedigend sein mag, insofern es sich nicht auf den Begriff bringen lässt: etwa, wenn Nietzsche der Qualität der Stimmung (die metaphorisch abbildbar ist) Wert zuerkennt und ihr auch keinen Wert zuerkennt – abhängig vom jeweiligen Kontext und davon, was im jeweiligen Ausgelenk leitend sein sollte, denn die ästhetische Ebene etwa ist zu anderen Zeiten angemessen ist als die theoretische oder praktische.

¹⁵⁹³ Vgl. N Sommer – Herbst 1883, 15[24], KSA 10, 485; vgl. auch N Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, 25[6], 1, KSA 13, 639.

Die Fragen, die Nietzsche stellt, sind indessen die klassischen philosophischen Fragen danach, was der Mensch ist, was wir tun sollen und was wir hoffen können, die Nietzsche auf seine Weise mit den Motiven des Stils, der Ästhetik und der ihr zugeordneten Ethik und seinem vielschichtigen Verständnis von den Funktionen und Reflexionsebenen von Sprache beantwortet. Nietzsche schreibt einmal, dass „das Vertrauen zu einer gefundenen Wahrheit [...] sich darin [zeigt], daß man sie mittheilen will“¹⁵⁹⁴. Auch auf dieser Ebene kann Nietzsches unsystematischer, metaphorischer und damit Subtöne gestattender philosophischer Stil interpretiert werden, in dem sich nicht zuletzt eine spezielle Form des Vertrauens spiegelt, und zwar ein unter logisch-philosophischer Perspektive paradox anmutendes Vertrauen in das Nicht-Kontrollierte, das Nicht-Abbildbare, das Nicht-System, zusammengefasst: das Nicht-Wissen, das Nietzsche dem uns geläufigeren Vertrauen in Begriff, System und Wissen als mindestens komplementierenden Aspekt gegenüberstellt. So literarisch und dynamisch Nietzsches Texte, insbesondere *Also sprach Zarathustra*, auch konstituiert sind, so müssen sie als Philosophie gelten, insofern sie für die Philosophie relevante Gesichtspunkte oder Fragen aufwerfen, z.B. eben nach den Grenzen und Möglichkeiten begrifflicher und nichtbegrifflicher Sprache für Erkenntnis. Darüber hinaus ist gerade diese Schrift außergewöhnlich, indem es ihr gelingt, durch ihre Vermittlungsform den Leser in eine subtile, indirekte Auseinandersetzung mit den eigenen inneren Bewegungen und Assoziationen zu bringen, was andere Aufschlüsse bietet, als philosophische Texte es in der Regel tun und in der Regel sollen. Damit ist eine Art unstrukturierte („chaotische“) und damit aus philosophischer Sicht inakzeptable Methode vorgestellt, die den Leser allerdings selbst auf seine eigenen Fragen kommen und selbst Verantwortung für seine ebenfalls unstrukturierten, dafür aber intuitiv unvermittelten Gedanken (Wahrnehmungen) übernehmen lässt, welche die unverwechselbar seinen sind und nicht die eines Anderen oder gar eines ‚objektiven‘ Denkens, womit nochmals darauf hingewiesen ist, dass aus unterschiedlichen Perspektiven und *nur* aus unterschiedlichen Perspektiven bestimmte Facetten und Aspekte sichtbar werden können, die von einem neutralen Standpunkt aus, wenn es diesen denn gäbe, nicht erfassbar wären. In dem Sinne handeln Nietzsches Texte zunächst immer vom Leser, indem sie ihn zu seinen eigenen, als solchen in ihrer kontextuell-perspektivischen Eigenschaft nicht objektivierbaren Entdeckungen, Wahrnehmungen und idealerweise sogar konzeptuellen Neuschöpfungen fordern. Sie gestatten aber auch Ableitungen, die wiederum nicht vom jeweiligen Leser, sondern vom Menschen als solchem handeln: Der konkrete Leser ist *eine* Spielart des Wesens Mensch, er verweist aber zugleich auf das grundsätzlich Menschliche und Menschenmögliche.

¹⁵⁹⁴ N Sommer 1872 – Anfang 1873, 19[251], KSA 7, 498.

Nietzsches Metaphorik ergibt sich dementsprechend aus dem Wirklichkeitsbegriff des Menschen, als Individuum *und* als Repräsentant der menschlichen Gattung.

Der epistemische Wert der Metapher, der in der Erörterung der Metapherntheorien in *Kapitel 4* und abschließend mit dem Blick auf Nietzsches Metaphorik herausgearbeitet wurde, lässt sich somit auf folgenden Ebenen zusammenfassen: Unter analytischer Bewertungsperspektive zeigt sich die Qualität der Metapher, wie in diversen metapherntheoretischen Ansätzen bemerkt wurde, darin, mit den durch zunächst nicht zusammen gehörenden (ähnlichen) oder potentiell gar unlogisch kombinierten Elementen erzeugten Spannungsräumen Zugang zu Strukturen zu haben, die die Schaffung neuer Bedeutungen gestatten und befördern. Metaphern fordern uns durch sprachliche Unkonventionalität, durch Gegensätze, durch Brüche mit bestehenden Bedeutungen oder durch Erzeugung von zu füllenden Leerstellen heraus, Vorstellungsspielräume auszufüllen, die uns ohne Metaphern nicht zur Verfügung stehen würden und auf die wir nicht verzichten können, wenn es uns um Erkenntnis geht. Diese spezifische Möglichkeit der Erzeugung von Neuem durch die offene Struktur steht der analytischen Philosophie selbst nicht zur Verfügung, sie kann nicht in dem Sinne schöpferisch sein, dass sie über das Gegebene hinaus neue Bedeutungen und Bedeutungsstrukturen entwirft. Aus der strukturellen Grenze gerade dieser philosophischen Perspektive heraus müssen Metaphern doch geschätzt werden, da sie die Entstehung neuer Begriffe (Konzepte) ermöglichen. Die Metapher konfrontiert die analytische Philosophie also mit ihren begrifflichen und strukturellen Grenzen, weshalb sie gerade als unverzichtbares Komplement anerkannt werden muss. Die sich hieraus ableitende Bewertung der Metapher lässt sich als Kultivierung von Flexibilität und Undogmatik im Denken beschreiben: Wenn wir (auch) in Metaphern denken und vorstellen, wenn diese Art des Denkens (auch) eine Position in unseren Erkenntnisbegriffen einnimmt, kultivieren wir das Potenzial, jenseits von gegebenen Strukturen Zusammenhänge und zuvor nicht gesehene oder beachtete Facetten erkennen zu können. Uns (zuweilen und manchmal auf ‚nur‘ ästhetische Weise) außerhalb von Konventionen stellen und unkonventionelle Perspektiven einnehmen zu können, muss als signifikant wichtiges Element in Konzepten von Erkenntnis integriert sein. Die Möglichkeit zur Schaffung von Neuem durch die offene und Gegensatz, Unlogik und Bruch gestattende Struktur beschreibt eine epistemische Funktion und damit Wertebene der Metapher.

Eine ethische Bewertungsperspektive bezieht sich auf die durch Kunst und Ästhetik (bzw. der insbesondere mit Nietzsche gezeigten Metaphorik) angeregten Selbstreflexionen, die Begriffe zur Beschreibung menschlicher Verfasstheit hervorbringen können. Diese wiederum können mittelbar in Konzepte der Ethik und des guten Lebens einfließen, deren Begründung schließlich Auftrag der Philosophie ist. Begriffe und Definitionen selbst können

indessen, so wurde mit Wolf festgestellt, nur als ‚Problemtitle‘ für die komplexen Geflechte von Bedeutungen im Hintergrund der Begriffe gelten. Nietzsche hatte in ähnlichem Sinne von ‚Grammatik‘ gesprochen. Gefragt ist also eine erhöhte sprachliche Sensibilität jenseits von ‚Grammatik‘, Begriff und Definition, die feinere Unterscheidungen gestattet und deutlich werden lässt, als explizit abbildbar ist, denn diese Sensibilität steht im Zusammenhang mit einer orientierenden Qualität, die im Kontext ethischer Lebensführung eine Rolle spielen kann. Zum Verständnis dieser Orientierung gibt die Reflexion der Mitteilungsebenen von Sprache Aufschluss. Sprache orientiert (leitet) zunächst durch ihren begrifflichen Konsens und ihre Grammatik. Somit prägt sie nicht nur Strukturen des Denkens und suggeriert, dass Dinge so sind, wie die Sprache sie abbildet, sondern sie wirkt auch gleichmachend, nivellierend, und ist daher auch eine Struktur, die in den Konsens zwingt und damit ent-individualisiert.¹⁵⁹⁵ Komplexität verlangt aber nach vielfältigeren Ausdrucksmöglichkeiten, als Schemata sie bieten, die dann aber wiederum häufig aus der Struktur ausgelagert werden und außerhalb von Sprache stattfinden (z.B. in künstlerischen Ausdrucksformen wie Musik oder Kunst). Je individueller oder komplexer aber etwas strukturiert ist, das nach sprachlichem Ausdruck sucht, umso mehr versucht es, die Grenzen der Sprache zu überwinden, indem es Sprache entweder zu perfektionieren versucht (sofern der Perfektionsgedanke im Hinblick auf Sprache wirklich Sinn macht) oder anfängt, den sprachlichen Ausdruck mit indirekten Redeweisen, Leerstellen oder sonstigen stilistischen ‚Manövern‘ anzureichern und von seiner eigenen Struktur zu befreien. Der begriffliche Grenzgedanke lässt sich dann wiederum auf die Freiheiten und Möglichkeiten der Ästhetik beziehen. Die Ästhetik als Disziplin, die Kunst als Verfahren und die Metapher als Spezifikum im Fokus dieser Untersuchung thematisieren jeweils das Nichtbegriffliche. Sie verweisen und bestehen darauf, dass unsere Wirklichkeit mehr Nuancen enthält und unser Selbst- und Weltverhältnis subtiler und komplexer ist, als durch Begriffe artikuliert werden kann. Ästhetische Spielräume, wie Metaphern sie im sprachlichen Bereich repräsentieren und vertreten können, sperren sich nicht nur aufgrund ihrer Struktur, sondern auch hinsichtlich des jeweilig zum Bewusstsein kommenden Gehalts der Übersetzung in Begriffe. Demgegenüber verfügen sie über die auch für die Ethik wertvolle spezifische Möglichkeit, Aspekte zutage zu fördern, die andernfalls unbemerkt bleiben würden, die aber von Bedeutung sein können für das Verstehen unserer persönlichen Identität (und in Ableitung auch der menschlichen Konstitution), für unser Selbstbewusstsein und unsere Selbstentwicklung. Solche Aspekte können sogar derart indirekt zutage treten,

¹⁵⁹⁵ Vgl. Stegmaier 2012, 274. Auf Stegmaiers eingängige Auseinandersetzung mit Orientierung sei nochmals entschieden hingewiesen.

dass sie dem Leser erst im Nachgang einer Lektüre und unintendiert (nicht aktiv erwirkt) aufscheinen und ihm ‚einfallen‘, wenn er schon längst nicht mehr auf den gelesenen Text fokussiert. In der Hinwendung zu der zwar nichtbegrifflichen, dennoch aber wahrnehmbaren Nuance, die insbesondere mit der Analyse von Nietzsches Philosophie herausgearbeitet wurde, lässt sich nun ein spezielles Konzept von Präzision entdecken: Indem die Nuance, in der durchaus etwas Bestimmtes wahrgenommen wird, Präzision impliziert, lässt sie sich mit dem Anspruch verbinden, den ansonsten Begriffe stellen, nämlich akkurat zu sein. Der philosophische Wert der Metapher für die Ethik besteht somit in der Sensibilisierungsleistung, die das Erkennen komplexerer und feinerer Aspekte gestattet, als es allein durch Begriffe möglich ist. Das Selbstgefühl oder Selbstbewusstsein (Selbstgewahrsein) des Individuums, das ohne diese Ebene nicht auskommt, gehört also, zumindest in Teilen, in den Bereich nichtpropositionalen Wissens. Zudem kann hier ein Integritätsaspekt entdeckt werden, einerseits im Sinne jener von Menke und mit Nietzsche betonten ethisch-ästhetischen Freiheit jenseits von theoretischen oder moralischen Bezügen, andererseits im Sinne des Auftrags der Philosophie, den Menschen in seiner Komplexität und Feinstimmigkeit zu verstehen. Eine Metapher kann freilich (als bestehende Metapher) nichts hervorrufen oder (als zu schaffende Metapher) nichts abbilden, was im Leser nicht schon angelegt ist: als un- oder vorbewusster Gehalt, oder als schöpferische Fähigkeit, ihre Wirkung ist keine zufällige. Nietzsche wird mit seinen Texten also keine neuen Leser, keine neuen Personen erzeugen. Aber er kann etwas im Leser ansprechen, was diesem bisher vor sich selbst verborgen war, wodurch der Text wie ein Katalysator wirkt. Im Zeichen einer sprachlichen und wahrnehmungsbezogenen Sensitivität geht es also zuletzt um die Vertretung der ethisch-ästhetischen Aspekte von Identität und Selbstbewusstsein. Die durch das Nichtbegriffliche der Metaphorik ermöglichte Orientierung ist somit eine, die nicht theoretisch entworfen werden kann, sondern sich aus den einmaligen individuellen, perspektivischen, situativen individuellen Möglichkeiten des Einzelmomentes ergibt. *„Daß wir in mehr als einer Welt leben, ist die Formel für Entdeckungen, die die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts ausmachen“*, schreibt Blumenberg in *Wirklichkeiten in denen wir leben*.

Man kann das als eine absolute Metapher lesen für die Schwierigkeiten, die uns anwachsend begegnen, uns auf die alltägliche Realität unserer Erfahrung und Verständnisschwierigkeit zu beziehen, was in den autonom gewordenen Regionen von Wissenschaft und Künsten, Technik, Wirtschaft und Politik, Bildungssystem und Glaubenssituationen ‚realisiert‘ und dem lebensweltlich verfaßten wie lebenszeitlich beschränkten Subjekt ‚angeboten‘ wird, um es schlichtweg begreifen zu lassen, in welchem Maße es unabdingbar schon ‚dazu gehört‘.¹⁵⁹⁶

¹⁵⁹⁶ Wirklichkeiten, Einleitung, 3.

Dieser Aspekt des Untersuchungsergebnisses – der Wert subjektiver Orientierung durch Nuancenperzeption und Feinabstimmung mit sich selbst – verweist zudem auf die grundsätzliche Frage, wie es, gerade jetzt, in der ‚Epoche‘ der Globalisierung (der ersten Globalisierung seit Menschengedenken), in der gefühlt zugleich ein permanent zunehmender Zerfall in jene von Nietzsche schon in der Neuzeit diagnostizierten Spiegelungen festzustellen ist, gelingen kann, auf sich selbst zu hören, überhaupt man-selbst zu sein, und in einer authentischen Kohärenz mit sich selbst zu stehen, die sich immer wieder mit sich selbst abstimmen und erneuern muss.

Eine zweite ethisch-existenzielle Qualität der Metapher findet sich in einem Verweis, der sich aus ihrer Weigerung gegen Verbegrifflichung ergibt und der im Hinblick auf Nietzsches Frage der Bejahung ausgewertet werden kann. Philosophie verfolgt in ihrem Bestreben, möglichst vollkommene, bruchlose Argumente zu liefern oder sich über adäquate (präzise) Begriffe und Definition zu verständigen, eine Art Perfektionsanspruch, motiviert durch eine Perfektionssehnsucht. Dieser Anspruch ist gerechtfertigt, begründet er schließlich die Philosophie. Sinnfragen und Wertfragen das Dasein betreffend indessen, die spätestens dann Teil der Philosophie sind, wenn es darum geht, Motive für ein als gut empfundenenes Leben zu begründen, werden selbst nicht oder nicht vollständig von philosophischen Argumenten und objektiven Begriffen berührt. Argumente sind hier nicht ganz (also nicht) überzeugend, denn Sinnempfinden funktioniert offenbar anders. Ein Beispiel sei an dieser Stelle in einer Art Analogie zu Begriff und Argument angeführt, das angesichts der technischen Entwicklungen keineswegs mehr sehr absurd erscheint: Das Beispiel des ‚empathischen‘ Computers. Dieser Computer – ein Datenrechner – kann dank präziser ausgefeilter technischer Möglichkeiten Gefühle eines menschlichen Gegenübers analysieren und auf diese Weise ‚verstehen‘. Eine derart weitgetriebene Technik, die Nietzsche in seiner Kritik des neuzeitlichen Fortschritts-optimismus intuitiv schon antizipiert und befürchtet hatte, nimmt jedoch fragwürdige Ausmaße an bei der Vorstellung, dass etwa Psychotherapie von Avataren übernommen wird, die anhand der analytischen Möglichkeiten in der Lage sind, präzise (technische) Diagnosen zu stellen,¹⁵⁹⁷ nicht zu reden von rechnerisch verfügbaren vielfältigen, freilich jedoch schematisch eingestellten Mustern der Reaktion, ohne dass beispielsweise die Biographie einer Person in ihren semantischen Dimensionen erfasst werden kann. Ob und wie solche Psychotherapie funktionieren kann, bliebe weiter zu erforschen. Die Perfektheit, die diesem Konzept des Rechners jedoch innewohnt und eingepflanzt wurde, scheint dem menschlichen Dasein, das selbst, gemessen an technischen Maßstäben und auch philosophischen

¹⁵⁹⁷ „Die Vermessung der Gefühle“, in: <http://www.zeit.de/2016/43/gefuehlerkennung-affektive-informationen-emotionen-analyse> am 27.10.2016.

Ansprüchen, ‚unvollkommen‘ ist, strukturell (und intuitiv) zutiefst zu widersprechen und nihilistische Tendenzen potenziell eher zu stärken. Ein „Bewusstsein für die Einmaligkeit der [menschlichen] Existenz“¹⁵⁹⁸, einschließlich ihrer Unregelmäßigkeiten, ihrer Nichtberechenbarkeit und Brüche, werden Avatare nie haben können. Mit dieser Gegebenheit des strukturellen Unterschieds ist aber auch der Kontakt zwischen Mensch und Avatar von vornherein unterbrochen bzw. kann nie zustande kommen, weil Kontakt sich größtenteils auf nicht-propositionalen Ebenen und empathisch abspielt. Wie also soll, nun wiederum allgemein gefragt, ‚Technik‘ (Begriff, Argument) dann zur Daseinsbejahung beitragen können? Daseinsbejahung braucht Daseinskontakt, und dieser Kontakt zum Dasein kann nur dann vorhanden sein, wenn das Dasein so wie es ist, also *auch* unter der menschlichen Bedingung von Bruch, Unregelmäßigkeit und Unlogik angenommen wird und wenn das Subjekt sich selbst, in seiner Position im Dasein – also im bewussten, auch subtile Momente wahrnehmenden Kontakt mit sich selbst – bejaht. Dazu sind die Technik und der Begriff in ihrer Grundstruktur zum einen nicht in der Lage. Zum anderen stellt sich die Frage, ob ein Individuum es sich im Sinne seiner eigenen Selbstverantwortung abnehmen lassen sollte, den ‚Ton‘, die Spezifik dieses Kontaktes zum Dasein von Begriff oder Urteil vorgeben zu lassen. Wenn es um Fragen von Bedeutung und Sinn geht, dann können sie nur von Individuen auf ihre je eigene und auf letztlich nichtbegriffliche Weise beantwortet werden. Es geht daher in allererster Form um ein Selbstverstehen, das nicht überindividuell sein kann.¹⁵⁹⁹ Ein Sich-selbst-Erleben und sich dann auch im Kontakt mit der Umwelt authentisch zu zeigen, beschreibt eine Form des authentischen, reinen Grundstrebens, mit dem jeder Mensch auf die Welt kommt, und der als solcher ein Zustand von Bejahung ist, der durch spätere Erfahrungen, vor allem aber durch Urteile, beeinträchtigt werden kann.

Einen unabhängigen Zugang zu unserer Existenz und dem zugehörigen Wertgefühl abseits von rationaler Begründung und objektiven Zwecken bietet uns, wie ausgeführt wurde, die Ästhetik, indem sie uns andere, freiere und in gewisser Hinsicht feinere Sichtweisen gestattet. Die Frage nach der Rolle und Stellung der Ästhetik zielt freilich nach dem Potenzial, der existentiellen Qualität und überhaupt der Notwendigkeit der ästhetischen Erfahrung. Wenn der Zusammenhang mit Metaphorik hergestellt werden soll, werden zwei Verweise deutlich, die die Metapher bietet: Einerseits der Verweis auf den Zusammenhang zwischen Bruch und (ästhetischer) Bejahung: Bejahung kann nur Bejahung sein im Kontext von etwas Unvollkommenen. Das Vollkommene braucht keine Bejahung, weil es nichts zu bejahen gibt. Und andererseits der Verweis darauf, dass Bejahung philosophisch notwendig, selbst

¹⁵⁹⁸ Ebd.

¹⁵⁹⁹ Vgl. auch: Stegmaier, 1995, 214.

aber nicht auf rationale, sondern nur auf ästhetische Weise zu leisten ist. Wenn es um die Daseinsbejahung in ihrer höchsten Forderung und Kraft geht (wie sie bei Nietzsche thematisiert wird), dann impliziert sie schon methodisch ihr Gegenteil – die Erkenntnis der potentiellen Sinn- und Ziellosigkeit der Welt – womit auch mittelfristige Sinnbegründungen hinfällig werden. Die Bejahung des Daseins unter Anerkennung des metaphysischen Bruchs kann nur mit dem Konzept der Selbstbejahung gelingen, und die ist selbst unbegrifflich und lässt sich (für das empfindende Subjekt) weder beweisen, noch argumentativ erzwingen, noch lässt sie sich sprachlich greifen. Und ebenso besteht die Metapher darauf, dass das Leben sich eben nicht auf Begriffe reduzieren lässt. Sinn kann es nicht in der Abstraktion (einem Absehen) *von* sich selbst, sondern nur in der Verbindung *zu* sich selbst geben, wozu, wie ausgeführt, auf sprachlicher Ebene die Metapher die Möglichkeit bietet, und indem sie das tut, ist sie nicht nur Funktion, sondern auch Symbol, auch angesichts von ‚Technisierung‘ (hier als Metapher für Rationalität und Begrifflichkeit) bei sich zu bleiben. Die vom rationalen Denken zwar *nachzuwollziehende*, selbst aber nicht *zu vollziehende* Leistung, auf die die Metapher verweist, ist damit die von der Verbindung von Bruch und Bejahung.

Die in der vorliegenden Untersuchung vorgenommene Erörterung des Grenzbereichs zwischen propositionalen und nichtpropositionalen, philosophischen und literarischen, expliziten und metaphorischen Erkenntnissen unter dem Blickwinkel einer Bestimmung des Verhältnisses von ästhetischer zu ethisch-theoretischer Philosophie kann sich in ihrer Form, wie schon in der Einleitung mit der Artikulation der Fragestellung benannt, letztlich nicht gänzlich über ihre eigene Problemstellung der Beschreibung von etwas Unsagbarem mit den Mitteln des Sagbaren hinwegsetzen, und damit bleibt Unbestimmtheit ein nicht vollständig auflösbarer Teilaspekt der Untersuchung. Motiviert durch einen philosophischen Anspruch oder Zwang zu Deutlichkeit indessen Begriffe (Explizitheit) zu produzieren, wo sie unpassend und inadäquat (und daher falsch) wären, würde dem Thema nicht nur nicht gerecht, sondern würde es auch verzerren und es zu etwas machen, was es nicht ist. Vielmehr gälte an dieser Stelle anzuerkennen, dass sich Sprache als solche offensichtlich nicht nur positiv, sondern auch negativ definiert und es gerade eine Qualität von Sprache sein kann, *keinen* Ausdruck für manches zu finden, also als ein Teil ihrer Identität auf etwas zu verweisen, was sie selbst nicht ist und nicht sein kann, auf ihre eigene Grenze. Wenn Philosophie mit Sprache (Sprache als Ausdruck von Propositionen) identifiziert wird, bleibt der Auftrag an die Philosophie bestehen, *auch* zu sehen, was sie (als propositionaler sprachlicher Ausdruck) selbst nicht ist, zu sehen, wo sie etwas nicht weiß oder zu erkennen, wann etwas Wissbares (denn man kann von nichtpropositionalem Wissbarem sprechen) als solches nicht mehr unter ihre Begriffe gefasst werden kann. Ein solches Wissen der Philosophie um sich selbst

kann auch implizieren zu erkennen, wann ein Zwang zu Kontrolle über das Dasein und den Begriff die Fixierung auf Logik und System bestimmt. Philosophischen Erwartungen zuwiderlaufend und daher sperrig ist offensichtlich auch, dass metaphorisch evozierte Erkenntnisse nicht nur nicht aktiv, bewusst und gesteuert erzeugbar sind, sondern sich als indirekte, ästhetische Erkenntnisse und Einsichten unvermittelt und ungeleitet einstellen und damit zu einem gewissen Grad zufällig bleiben. Der philosophische Wert ist hierbei nicht ‚gesichert‘, was zusätzlich dazu verleiten könnte, auch das Verfahren als philosophisch wertlos oder ineffizient abzutun. Genau in dieser Wertung jedoch ist wieder der Anspruch des Begriffs enthalten, fassbar, explizit und präzise und vielleicht auch zeiteffizient zu sein, anstatt auch solchen Einsichten Entfaltungsraum zuzugestehen, die sich auf indirekten Nebenwegen einstellen. Allein dass die Möglichkeit besteht, dass Aspekte deutlich werden, die sich auf diskursivem Wege nicht erschließen lassen, legitimiert den Einschluss nichtpropositionale Erkenntnis erzeugender Verfahren. Mehr als um die Erfüllung einmal (weil das Selbstverständnis definierende) absolut gesetzter Erwartungen an Formen von Erkenntnis und Ansprüche an Begrifflichkeit geht es hier vielleicht darum, inwieweit die Philosophie jene ‚Spannung im Sein‘ selber in sich aushalten kann und dann selbst Ergebnisse, die Leerstellen an Explizitheit aufweisen, als Spiegel ihrer eigenen Verfasstheit anzuerkennen und schon daher nicht als inhaltlos abzuweisen.

Die äußere Form dieser Untersuchung hat sich entsprechend dieser Spannung so gestaltet, dass sie in den Zügen ihres eigenen Verlaufs die beschriebenen Prozesse (*vom* Rational-Argumentativ-Philosophischen zum Intuitiv-Assoziativ-Literarischen) und die Verhältnisse (*des* Rational-Argumentativ-Philosophischen zum Intuitiv-Assoziativ-Literarischen) selber abbildet. Ausgehend von begrifflichen Bestimmungen zum Beginn der Arbeit war es notwendig, sich im letzten Kapitel teilweise von Begriffen zu lösen und der Erörterung eine zusätzliche assoziativ-literarische Ebene hinzuzufügen. In der Gestaltung dieser Untersuchung liegt also ein Teil der Antwort auf die Frage: Eine Struktur zu finden, die beides enthält, die nicht nur argumentativ-linear konstituiert ist, sondern (in *Kapitel 5*) auch assoziativ-vernetzte Züge aufweist und die darin neben der begrifflichen die nichtbegriffliche Seite einschließt und die in der auf diese Weise weiter gespannten Kohärenz auf das Bild des vernünftigen *und* intuitiven Menschen verweist.

Weiterführende abgeleitete Fragestellungen ergeben sich etwa an Berührungspunkten von Philosophie mit Verfahren von Kreativität und begrifflicher Neuschöpfung sowie von Philosophie mit Psychologie und Emotionstheorien, die sich jeweils unter ethischen, anthropologischen oder existenzphilosophischen Aspekten bearbeiten ließen. Zu letzterer Perspektive bietet sich beispielsweise eine eingehendere Auseinandersetzung mit der innerhalb

dieser Untersuchung im Kontext der Abweisung nichtbegrifflicher Erkenntnisformen nur andeutend benannten Scham als vielschichtiger und als schwierig empfundener Emotion an. Scham, die wohl jeder Person ein Begriff ist, kennzeichnet sich in ihrer Reaktion durch einen spontanen Ausweichreflex und geht für das Subjekt (Person als Subjekt oder auch Kultur als kollektives Subjekt) mit der Empfindung eines mehr oder weniger großen Würdeverlustes einher. Eine philosophische Auseinandersetzung mit Feldern eigener Schamempfindung, die sich als thematisch ‚blinde Flecke‘ – als ‚negative‘, nicht im philosophischen Feld auftauchende Themen oder Verfahren – äußern, könnte eventuell neue Aspekte im Selbstverständnis und Selbstverhältnis sichtbar machen, beispielsweise wenn sie unter dem Blickwinkel der Selbstentfremdung analysiert würden. Die augenblickliche oder weitreichendere Entfremdung von sich selbst kann ein Effekt der Scham sein, der sich auch auf dem Hintergrund dieser Untersuchung nachvollziehen lässt, wenn man sie als Instanz in der Abweisung nichtbegrifflicher Formen von Erkenntnis versteht, die aber eigentlich zu integrieren wären. Eine von sich selbst entfremdete Philosophie kann nicht Intention der Philosophie sein, und es wäre zu fragen, ob eine Philosophie, die in sich selbst schamhafte Bereiche aufweist, nicht als selbstentfremdete Philosophie zu bezeichnen ist. Schamempfindung kann aber als selbstreflexives Moment genutzt werden, um den Blick auf genau solche Facetten des eigenen Selbstverständnisses zu richten, die andernfalls ignoriert (vermieden oder abgewiesen) werden, weil sie in Spannung zum eigenen Würdekonzept stehen, so dass in dem Kontext nach den Implikationen und zuweilen internalisierten und daher zu reflektierenden Mechanismen des eigenen Perfektions- oder Kontrollanspruchs (womit dieser Würdebegriff im Zusammenhang steht) fragen lassen.

Ein zweiter (ggf. interdisziplinärer) Ansatz zu weiterer Forschung – der zum jetzigen Zeitpunkt aufgrund der Forschungslage allerdings nur zurückhaltend genannt sei – könnte in der Zusammenführung von philosophischen Fragestellungen mit Perspektiven der Hochsensibilität (Hochsensitivität) gesehen werden. Das Phänomen ist wissenschaftlich nicht ausreichend untersucht, und eine neurowissenschaftliche Definition existiert bislang nicht, wobei von einer erblichen Konstitution ausgegangen wird. Ungeklärt ist auch der Zusammenhang zwischen Hochsensitivität und Hochbegabung. Als Kennzeichen von Hochsensitivität wird indessen eine erhöhte Bandbreite an Wahrnehmungen genannt, die darauf zurückgeführt wird, dass hirnpfysiologisch mehr Reize als wichtig eingeordnet werden und das Bewusstsein erreichen, die zugleich intensiv wahrgenommen und gründlich verarbeitet

werden.¹⁶⁰⁰ Es wäre vorstellbar, dass Hochsensitivität, wie emotionale Intelligenz, als eigenständige Form von Intelligenz anerkannt und als Instrument (idealerweise verbunden mit der Person eines Philosophen, der die Eignung zur philosophischen Auseinandersetzung zugleich erkennen würde) einen philosophischen Wert darstellen könnte, insofern diese Reizsensibilität und -offenheit Aspekte registrieren könnte, die ansonsten häufig unbemerkt bleiben, sich aber dennoch, etwa unter ethischen Gesichtspunkten, als relevant zeigen könnten und für die vielleicht neue Begriffe gefunden werden müssten. Vernetzbar ist dieser Gedanke auch mit dem Erfordernis, in einer sich stetig und schnell verändernden Zeit aufmerksam zu bleiben für neu entstehende Aspekte unserer Verfasstheit im Dasein, wie emotionale Facetten oder Reaktionen auf neue Entwicklungen, die identifiziert und (neu) benannt werden müssen, zunächst aber noch nicht begrifflich existieren. Es geht auch hierbei darum, nicht bei einmal gefundenen Begriffen stehen zu bleiben, sondern die menschlichen Verfeinerungsfähigkeiten weiter zu entwickeln.

Ein dritter Ansatz zur Untersuchung, der ursprünglich als Komplementärteil zum Nietzsche-Kapitel ausgearbeitet werden sollte, der jedoch aus unterschiedlichen Gründen aufgegeben wurde, könnte in einer philosophischen Untersuchung der Erkenntnisqualität des Nichtsagbaren und Nichtgesagten bei dem argentinischen Schriftsteller und Bibliothekar Jorge Luis Borges liegen. Zwischen Borges und Nietzsche lassen sich intuitiv zunächst eher keine ‚Ähnlichkeiten‘ finden (was das Finden von Ähnlichkeiten wiederum zu einer spannenden Aufgabe machen könnte), wengleich Borges Nietzsche gelesen hat und in einer Erzählung sogar von der ewigen Wiederkunft des Gleichen spricht. (Eine Gegenüberstellung dieser beiden Denker im Rahmen der hier vorgelegten Untersuchung hätte der Arbeit somit ein zusätzliches Spannungsmoment injiziert, auf das ich jedoch aus Kapazitätsgründen, bezogen auf die Spannweite der Arbeit, jedoch zu meinem Bedauern, verzichten musste.) Für eine philosophische Untersuchung reizvoll ist Borges, der über eine eminente literarische und mehrsprachige Bildung verfügte, aufgrund seiner idealistischen philosophischen Prägung sowie seinen favorisierten Themen, die Unendlichkeit, Zeit und Zeitwahrnehmung sowie die menschliche Erkenntnisfähigkeit umfassen und die er in phantastischen, schwer zu deutenden Texten verarbeitet.

¹⁶⁰⁰ Vgl. Aron, Elaine: *The Highly Sensitive Person's Workbook*. Broadway Books 1999; Aron, Elaine N.; Aron, Arthur; Davies, Kristin M.: „Adult Shyness: The Interaction of Temperamental Sensitivity and an Adverse Childhood Environment“, in: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31/2 (2005), 181–197; Benham, Grant: „The Highly Sensitive Person: Stress and physical symptom reports“, in: *Personality and Individual Differences*, 40 (2006), 1433–1440. Beide Quellen zit. n. <https://de.wikipedia.org/wiki/Hochsensibilität>.

Die hier vorgestellten Ansätze zu weiterführenden Fragestellungen stehen, wie auch die vorliegende Untersuchung, im Zeichen der Suche nach Ebenen einer umfassenden Kohärenzstruktur, die Gegensätze und Komplementärbegriffe (Würde und Scham, Begriff und Nichtbegrifflichkeit, Grobstruktur und Feinstruktur, Statik und Dynamik, Kreativität und Logik, Aussage und Frage, Klang und Stille) nicht gegeneinander ausspielt, sondern darauf abzielt, wie Misselhorn es mit Blick auf den Unterschied von Literatur und Philosophie ausgedrückt hatte, „die Stärken beider Auseinandersetzungsformen füreinander fruchtbar zu machen, ohne die Distinktion zwischen ihnen einzuebnen.“¹⁶⁰¹ Der innerhalb der Untersuchung aufgeworfene Begriff der Ambiguitätstoleranz, der nicht aus der Philosophie selber stammt, bezeichnet die Fähigkeit zum Halten von Widersprüchen, und dieser Gedanke kann wiederum rückbezogen werden auf das Ausgangsziel der Untersuchung, Gründe für einen erweiterten Erkenntnisbegriff zu finden und über eine Flexibilität und Auswahl in der Referenz auf unterschiedliche Erkenntnisformen zu verfügen. Darüber hinaus zielt ein solches philosophisches Denken auch in jene Richtung, sich mit der psychologischen Konstitution des Menschen, der eben nie ein nur rationales Wesen ist, zu befassen und diese in ihre Begriffe einzubeziehen. Die mit der Metaphorik-Thematik erörterte Stellung des Nichtbegrifflichen und mit ihr der Aufgabe von Ästhetik, die schließlich auf die Frage nach der thematisch und methodisch gestatteten Spannbreite unserer (philosophischen) Kultur hinausläuft, zeigt sich, wie also abschließend zusammenzufassen ist, als Frage die menschliche Existenzweise betreffend, sich auch im Kontext technischer, kulturell-gesellschaftlicher und globaler Entwicklung eine gewisse (ästhetische) Freiheit zur zweckbefreiten Authentizität zu bewahren. Zudem besticht die Freiheit zum Umgang mit Spielräumen durch die mit ihr geforderte höhere Orientierungsfähigkeit, als sie bei ausdrücklichen Lehren zum Tragen kommen kann.¹⁶⁰²

Im Impetus und Ansatz der Arbeit sowie auf den abschließend festgestellten Ebenen des Neuen, des Prozesshaften, der Orientierung und des Bejahens und auch in den weiterführenden Fragestellungen geht es um die Orientierung in der Existenz, den Wert und den Einschluss jenes in der Einleitung benannten feinsten Grades und Gehalts, der erst hinter Begriff und Vordergrund zu finden ist. Nietzsches Wort „Der Ton stammt aus der Nacht“¹⁶⁰³ spricht davon und kann auf dem Hintergrund der genannten Ebenen metaphorischer Erkenntnis gedeutet werden: Der spezifische, nicht objektivierbare Ton, der sich auf das jeweils aktuell noch nicht Sicht- und Erkennbare beziehen lässt, auf die Dynamik neben der Statik,

¹⁶⁰¹ Misselhorn: 2011(b), 37.

¹⁶⁰² Vgl. Fußnote Nr. 1503 zu Stegmaier.

¹⁶⁰³ N Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, 3[37], KSA 7, 70.

auf die Differenziertheit in der Orientierung, zu der uns die Intuition zuweilen klarere Informationen gibt als das rationale Urteil, und das *Wie* in unserem Verhältnis zu uns selbst und zur Welt verweisen auf die hier identifizierten Qualitäten des ‚Nichtbegrifflichen‘, womit der Kreis der zum Beginn dieser Untersuchung gestellten Frage nach der Relevanz nichtpropositionaler Erkenntnisformen an diesem Punkt geschlossen wird.

*Das Scheinende, das Leuchtende, das Licht, die Farbe.
Wie sich die Einzeldinge zum Willen verhalten,
so die schönen Dinge zum Einzeldinge.
Der Ton stammt aus der Nacht:
Die Welt des Scheins hält die Individuation fest.
Die Welt des Tons knüpft aneinander: sie muß dem Willen verwandter sein.
Der Ton ist: die Sprache des Genius der Gattung.
Der Ton als Lockstimme ins Dasein. Erkennungszeichen, Symbol des Wesens.
Als Webstimme bei Gefährdung des Daseins.
Die Mimik und der Ton: beide Symbole für Willensbewegungen.*

Friedrich Nietzsche

Siglenverzeichnis

Friedrich Nietzsche

DW	<i>Die dionysische Weltanschauung</i>
FW	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>
GT	<i>Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik</i>
HL	<i>Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben</i>
KSÄ	<i>Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe</i>
KSB	<i>Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe</i>
M	<i>Morgenröthe</i>
MA	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i>
GD	<i>Götzen-Dämmerung</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
N	<i>Nachgelassene Fragmente</i>
ST	<i>Sokrates und die Tragödie</i>
WL	<i>Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne</i>
WS	<i>Der Wanderer und sein Schatten</i>
ZA	<i>Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.</i>
ZA Gesicht	<i>Vom Gesicht und Räthsel</i>
ZA Mittags	<i>Mittags</i>
ZA Nachtwandler	<i>Nachtwandler-Lied</i>
ZA Tugend	<i>Von der schenkenden Tugend</i>
ZA Verwandlungen	<i>Von den drei Verwandlungen</i>

Weitere Siglen

ÄsthI	Hegel: <i>Vorlesungen über die Ästhetik I</i>
Ausbl.	Blumenberg: <i>Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit</i>
EE	Aristoteles: <i>Eudemische Ethik</i>
GdÄ	Baumgarten: <i>Texte zur Grundlegung der Ästhetik</i>
Ged	Baumgarten: <i>Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes</i>
Rhet.	Aristoteles: <i>Rhetorik</i>
Poet.	Aristoteles: <i>Poetik</i>
Met.	Aristoteles: <i>Metaphysik</i>
Prdgm.	Blumenberg: <i>Paradigmen zu einer Metaphorologie</i>
Parm.	Platon: <i>Parmenides</i>
Phdr.	Platon: <i>Phaidros</i>
Polit.	Platon: <i>Politeia</i>
KrV	Kant: <i>Kritik der reinen Vernunft</i>
KU	Kant: <i>Kritik der Urteilskraft</i>
LebM	Ricœur: <i>Die Lebendige Metapher</i>
MetHer	Ricœur: <i>Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik</i>
ThÄ	Baumgarten: <i>Theoretische Ästhetik</i>
Unb.	Blumenberg: <i>Theorie der Unbegrifflichkeit</i>
ZtErz	Ricœur: <i>Zeit und Erzählung</i>

Literaturverzeichnis

Werk- und Textausgaben

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 7. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt/M. 2003.
- Aristophanes: *Die Frösche*. Stuttgart 2011.
- Aristoteles: *Eudemische Ethik*. Übers. von Franz Dirlmeier. Darmstadt 1962.
- *Rhetorik*. Übers. u. hg. von Gernot Krapinger. Stuttgart 1999.
 - *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übers. u. hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982.
 - *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übers. u. hg. von Franz F. Schwarz. Stuttgart 1986.
 - *Topik*. Übers. und komm. von Tim Wagner und Christof Rapp. Stuttgart 2004.
 - *Über die Seele*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von Gernot Krapinger. Stuttgart 2001.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58)*. Lateinisch-Deutsch. Übers. u. hg. von Hans Rudolf Schweizer Hamburg 1983.
- *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Lateinisch-Deutsch. Übers. und hg. von Hans Rudolf Schweizer. Hamburg 1983.
 - *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts. Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Lateinisch-Deutsch. Übers. und m. einer Einl. hg. von Heinz Paetzold. Hamburg 1983.
- Berkeley, George: *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous*. Hamburg 2005.
- Bibel, Die. *Die Einheitsübersetzung der heiligen Schrift. Altes und Neues Testament*. Vollst. durchges. und überarbit. Ausgabe Stuttgart 2016.
- Blumenberg, Hans: „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans“, in: Jauf, Hans Robert (Hg.): *Poetik und Hermeneutik I. Nachahmung und Illusion*. Kolloquium Gießen 1963. München 1964, 9-27.
- „Sprachsituation und immanente Poetik“, in: Iser, Wolfgang (Hg.): *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*. München 1966, 145-155.
 - *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart 1981
 - „Anthropologische Annäherung an die Rhetorik“, in: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart 1981, 104-136.
 - „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“, in: Ders.: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt/M. 1997, 86-106.
 - *Theorie der Unbegrifflichkeit*. 2. Aufl. Frankfurt/M. 2007.

- *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarb. von Dirk Mende und Mariele Nientied. Frankfurt/M. 2013.
- Büchner, Georg: *Lenz. Eine Reliquie*. Frankfurt/M. 1987.
- Cassirer, Ernst: Descartes' Wahrheitsbegriff. Betrachtungen zur 300-Jahrfeier des „Discours de la Methode“, in: Descartes, René: *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg 1996, XLI – LXV.
- Descartes, René: „Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung (Discours de la méthode dans les sciences)“, I, 5, 7, in: Ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*. Mit einer Einführung von Rainer Specht und „Descartes' Wahrheitsbegriff“ von Ernst Cassirer. Hamburg 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik (I und II)*. Werke in 20 Bd., Bde. 13 und 14. Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg. Frankfurt/M. 1970.
- Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt/M. 1977.
 - *Sein und Zeit*. 19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an der Hand der Gesamtausg. durchges. Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anhang. Tübingen 2006.
- Heraklit: „Fragmente“, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Berlin 1903.
- Hesiod: *Theogonie*. Hg. v. Karl Albert. 5., verb. und erg. Aufl. Sankt Augustin 1993.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Buch I, Über den Verstand. Hamburg 1989.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränd. photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Bd. III, Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. 1787. Berlin 1968.
 - *Kritik der Urteilskraft*, in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränd. photomechanischer Abdruck des Textes von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Bd. V, Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Berlin 1968.
 - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränd. photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Bd. VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin 1968.
- Musil, Robert: [Von der Möglichkeit einer Ästhetik] [Ohne Titel – vermutlich vor 1914], in: Frisé, Adolf (Hg.): *Gesammelte Werke in neun Bänden. Essays und Reden*. Bd. 8. Reinbek b. Hamburg 1978, 1327-1330
 - „Skizze der Erkenntnis des Dichters [1918]“, in: Frisé, Adolf (Hg.): *Gesammelte Werke in neun Bänden. Essays und Reden*. Bd. 8. Reinbek b. Hamburg 1978, 1025-1030
 - „Literat und Literatur [September 1931]“, in: Frisé, Adolf (Hg.): *Gesammelte Werke in neun Bänden. Essays und Reden*. Reinbek b. Hamburg 1978. Bd. 8, 1203-1225.

- *Der Mann ohne Eigenschaften*. Erstes und Zweites Buch. Frisé, Adolf (Hg.). 22. Aufl. Hamburg 2007.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Hg. v. Colli, Giorgio; Montinari,azzino. Neuausg. der 2. durchges. Aufl. München 1999. Bde. 1-13.
- *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB). Hg. v. Colli, Giorgio; Montinari,azzino. 2. Aufl. 2003, Bde. 1-8.
- Platon: *Sämtliche Werke*. Auf der Grundlage der Bearb. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck. Neu hg. v. Ursula Wolf. Übers. v. Friedrich Schleiermacher.
- Bd. 1, 3 und 4: 28. Aufl. Reinbek b. Hamburg 2002.
- Bd. 2: 30. Aufl. Reinbek b. Hamburg 2004.
- Quintilianus, Marcus Fabius: *Ausbildungen des Redners*. Zwölf Bücher. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben u. übers. v. Helmut Rahn. Zweiter Teil, Buch VII-XII. Darmstadt 1975.
- Ricœur, Paul: „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik (1972)“, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachw. zur Neuausg. und einen biogr. Nachtrag. erg. Auflage Darmstadt 1996, 356-375.
- *Die lebendige Metapher*. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Aus d. Französischen v. Rainer Rochlitz. München 1986.
- *Zeit und Erzählung*. Band I. Zeit und historische Erzählung. Aus d. Französischen von Rainer Rochlitz. München 1988.
- Wittgenstein, Ludwig: *Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. McGuinness, Brian; von Wright, George Henrik (Hg.). Übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt/M. 1980.
- *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Hg. von Joachim Schulte. In Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright. Frankfurt/M. 2001.
- *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt/M. 2003.

Sekundärliteratur

- Abel, Günter: „Zeichen der Wahrheit – Wahrheit der Zeichen“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 39. Berlin/New York 2010, 17-38.
- Anz, Thomas: „Erlebnis“, in: Trebeß, Achim (Hg.): *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Stuttgart/Weimar 2006, 97-99.
- Aron, Elaine: *The Highly Sensitive Person's Workbook*. Broadway Books 1999.
- Aron, Elaine N.; Aron, Arthur; Davies, Kristin M.: „Adult Shyness: The Interaction of Temperamental Sensitivity and an Adverse Childhood Environment“, in: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31/2 (2005), 181-197.
- Bachelard, Gaston: *Poetik des Raumes*. Frankfurt/M. 2003.

- Bartels, Andreas: „Erfahrungen ohne Begriffe“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 219-243.
- Barthes, Roland: „Der Tod des Autors“, in: Jannidis, Fotis; Lauer, Gerhard; Martinez; Winko, Simone (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart 2000, 185-197.
– *Die Lust am Text*. Berlin 2010.
- Behler, Ernst: „Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche“, in: Borsche, Tilman; Gerratana, Federico; Venturelli, Aldo (Hg.): *„Centrauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York 1994, 99-111.
- Benham, Grant: „The Highly Sensitive Person: Stress and physical symptom reports“, in: *Personality and Individual Differences*, 40 (2006), 1433–1440.
- Ben-Ze'ev, Aaron: *Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz*. Frankfurt/M. 2009.
- Berg, Wolfgang: *Uneigentliches Sprechen. Zur Pragmatik und Semantik von Metapher, Metonymie, Ironie, Litotes und rhetorischer Frage*. Tübingen 1978.
- Bertram, Georg W.: „Georg Büchners „Lenz“ und die graduellen Unterschiede von Literatur und Philosophie“, in: Gamm, Gerhard; Nordmann, Alfred; Schürmann, Eva (Hg.): *Philosophie im Spiegel der Literatur*. Sonderheft 9 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Hamburg 2007(a), 27-41.
– „Sprache, Schrift und Selbstbewusstsein“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55/1 (2007)(b), 111-125.
- Biebuyck, Benjamin: *Worte für die Leichten. Literaturwissenschaftliche Erörterung der poetischen Metapher, begleitet von einer Analyse der Wiederkehrmetaphorik in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ (1883-1885)*. Inaugural-Dissertation. Gent 1996.
– *Die poetische Metapher. Ein Beitrag zur Theorie der Figürlichkeit*. Würzburg 1998.
- Birus, Hendrick: „Metapher“, in: Fricke, Harald (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearb. des Reallexikons der deutschen Literaturgesch. gem. mit Georg Braungart, Klaus Grubmüller u.a.. Bd. II H-O. Berlin/New York 2000, 571-576.
- Bittner, Rüdiger: „How do Philosophical and Literary Texts Differ?“, in: Kaul, Susanne (Hg.): *Literatur und Wissenschaft*. Autorenkolloquium mit Lars Gustafsson. Bielefeld 2007, 41-48.
- Black, Max: „Die Metapher“ (1954), in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2. Aufl. Darmstadt 1996, 55-79.
- Blume, Thomas: „Erkenntnis“, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen 2003, 332 – 335.
- Bohrer, Karl Heinz: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Frankfurt/M. 1981.
- Brachtendorf, Johannes: „doxa“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*. Horn, Christoph; Rapp, Christof (Hg.). München 2002, 115.
- Breitling, Andris: *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Pauls Ricæurs hermeneutisches Denken der Geschichte*. München 2007.
- Brinkmeier, Birger: „Erlebnis“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar, 158-159.
- Brock, Eike: *Nietzsche und der Nihilismus*. Berlin/München/Boston 2015.

- Bromand, Joachim; Kreis, Guido: „Begriffe vom Nichtbegrifflichen. Ein Problemaufriss“, in: dies. (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 11-19.
- Bubner, Rüdiger: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt/M. 1989.
- Bulka, Thomas: *Stimmung, Emotion, Atmosphäre. Phänomenologische Untersuchungen zur Struktur der menschlichen Affektivität*. Münster 2015.
- Busche, Helbig: „phantasia / Vorstellung“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, 442-444.
- Cassirer, Ernst: Descartes' Wahrheitsbegriff. Betrachtungen zur 300-Jahrfeier des „Discours de la Methode“, in: Descartes, René: *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg 1996, XLIII.
- Cottin, Jérôme: „Die Aufnahme der visuellen Dimension in der biblischen Hermeneutik am Beispiel von Paul Beauchamp und Paul Ricœur“, in: Gräb, Wilhelm; Cottin, Jérôme (Hg.): *Imaginationen der inneren Welt. Theologische, psychologische und ästhetische Reflexionen zur spirituellen Dimension der Kunst*. Frankfurt/M. 2012, 141-155.
- Cramer, Konrad: „Erleben, Erlebnis“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Völlig Neubearb. Ausgabe des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Bd. 2: D-F. Darmstadt 1972, 703-711.
- Damerau, Burghard: *Die Wahrheit der Literatur. Glanz und Elend der Konzepte*. Würzburg 2003.
- Danto, Arthur C.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. Frankfurt/M. 1991.
- *Die philosophische Entmündigung der Kunst*. München 1993
 - *Nietzsche als Philosoph*. München 1998.
- Debatin, Bernhard: *Konstruktion und Innovation. Zur kognitiven und kreativen Funktion der Metapher*. Berlin 1990
- *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*. Berlin/New York 1995.
 - „Metapher“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie*. 3, erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 372-373.
- Decher, Friedhelm: „Nietzsches Metaphysik in der „Geburt der Tragödie“ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauer“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 14. Berlin/New York 1985, 110-125.
- Dehrmann, Mark-Georg: „Einbildungskraft/Imagination“, in: Trebeß, Achim (Hg.): *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Stuttgart 2006, 89.
- Deines, Stefan: „Kunstphilosophie und Kunsterfahrung. Eine pluralistische Perspektive“, in: Deines, Stefan; Liptow, Jasper; Seel, Martin (Hg.): *Kunst und Erfahrung. Beiträge zu einer philosophischen Kontroverse*. Berlin 2013, 218-249.
- Deines, Stefan; Liptow, Jasper; Seel, Martin: „Kunst und Erfahrung. Eine theoretische Landkarte“, in: dies. (Hg.). *Kunst und Erfahrung. Beiträge zu einer philosophischen Kontroverse*. Frankfurt/M. 2013, 7-37.
- Demand, Christian: *Die Beschämung der Philister: Wie die Kunst sich der Kritik entledigte*. Springe 2003.

- Demmerling, Christoph: „Philosophie als literarische Kultur? Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie, Philosophiekritik und Literatur im Anschluss an Richard Rorty“, in: Schäfer, Thomas; Tietz, Udo; Zill, Rüdiger (Hg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt/M. 2001, 325-35.2
- Demmerling, Christoph; Landweer, Hilde (Hg.): *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart/Weimar 2007.
- Dewey, John: *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt/M. 1988.
- Diffey, T.J.: „What Can We Learn from Art?“, in: *Australasian Journal of Philosophy* 73 (1995), 204-211.
- Döring, Sabine A.: *Ästhetische Erfahrung als Erkenntnis des Ethischen. Die Kunsttheorie Robert Musils und die analytische Philosophie*. Paderborn 1999.
- „Indem die Dichtung Erlebnis vermittelt, vermittelt sie Erkenntnis“. Zum Erkenntnisanspruch der Kunst“, in: Kleinmann, Bernd; Schmücker, Reinold: *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*. Darmstadt 2001, 49-67.
 - *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt/M. 2009
- Dummett, Michael: *Wahrheit und Vergangenheit*. Frankfurt/M. 2005.
- Eagleton, Terry: *Literary Theory. An Introduction*. Minneapolis 1983.
- Eggs, Ekkehard: „Metapher“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Ueding, Gert (Hg.). Bd. 5: L-Musi. Tübingen 2001, 1099-1183.
- Eisermann, Falk: „Einbildungskraft“, in: Burdof, Dieter; Fasbender, Christoph; Moeninghoff, Burkhard (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. 3., völlig neu überarbeitete Aufl. Stuttgart/Weimar 2007, 180.
- Everett, Daniel: *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*. 7. Aufl. München 2010.
- Faber, Richard; Naumann, Barbara (Hg.): *Literarische Philosophie – Philosophische Literatur*. Würzburg 1999.
- Fernandois, Eduardo: „Kontexte erzeugen. Zur Frage nach der Wahrheit von Metaphern“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/3 (2003) 3, 427-442.
- Fischer-Lichte, Erika: „Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung“, in: Küpper, Joachim; Menke, Christoph (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt/M. 2003, 138-161.
- Fluck, Winfried: „Ästhetische Erfahrung und Identität“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 49/1 (2004), 9-28.
- Frege, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau 1884.
- Frenkel-Brunswik, Else: „Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable“, in: *Journal of Personality*. Vol. 18, Issue 1 (1949), 108-143.
- Fricke, Christel: „Buchstäblicher, metaphorischer und ästhetischer Sprachgebrauch“, in: Czernin, Franz Josef; Eder, Thomas (Hg.): *Zur Metapher. Die Metapher in Philosophie, Wissenschaft und Literatur*. München 2007, 197-212.
- Frieling, Gudrun: *Untersuchungen zur Theorie der Metapher*. Osnabrück 1996.
- Fromm, Waldemar: *An den Grenzen der Sprache. Über das Sagbare und das Unsagbare in Literatur und Ästhetik der Aufklärung, der Romantik und der Moderne*. Freiburg i.Br./Berlin 2006.

- Fuchs, Thomas: „Was ist Erfahrung?“, in: Hauskeller, Michael (Hg.): *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Zug 2003, 69-87.
- Fuhrmann, Manfred: *Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‚Longin‘*. 2. überarbeitete und veränderte Aufl. Darmstadt 1992.
- Gabriel, Gottfried; Schildknecht, Christiane (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*. Stuttgart 1990.
- Gabriel, Gottfried: „Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie“, in: Ders.: *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. Stuttgart 1991, 32-64.
- „Zwischen Wissenschaft und Dichtung. Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/3 (2003), 415-425.
 - „Kennen und Erkennen“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 43-55.
- Gadamer, Hans-Georg: „Das Drama Zarathustras“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 15. Berlin/New York 1986(a), 1-15.
- *Gesammelte Werke: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 5. durchges. und erw. Aufl. Tübingen 1986(b).
 - „Philosophie und Literatur“, in: Gottschalk, Jörn; Köppe, Tilman (Hg.): *Was ist Literatur? Basistexte Literaturtheorie*. Paderborn 2006, 22-34.
- Gamm, Gerhard: „Das rätselvoll Unbestimmte. Zur Struktur ästhetischer Erfahrung im Spiegel der Kunst“, in: Gamm, Gerhard; Schürmann, Eva (Hg.): *Das unendliche Kunstwerk*. Hamburg 2007, 23-57.
- Gaut, Berys: *Art, Emotion and Ethics*. Oxford 2007.
- Gerhardt, Volker: „Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt“, in: Đurić, Mihailo; Simon, Josef (Hg.): *Zur Aktualität Nietzsches*. Bd. I. Würzburg 1984 (a), 81-98.
- „Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst“, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 13. Berlin/New York 1984 (b), 374-393.
 - „Die Perspektive des Perspektivismus“, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 18. Berlin/New York 1989, 260-281.
 - *Individualität: Das Element der Welt*. München 2000.
- Gehring, Petra: „Methodenpluralismus in der Metaphernforschung“, in: Lessing, Marie; Wieser, Dorothee (Hg.): *Zugänge zu Metaphern – Übergänge zu Metaphern. Kontrastierung aktueller disziplinärer Perspektiven*. München 2013, 13-28.
- Geiger, Arno: *Der alte König in seinem Exil*. München 2011.
- Gibbs, Raymond W.: *Poetics of Mind. Figurative Thought, Language and Understanding*. Cambridge 2002.
- Gisbertz, Anna-Katharina: „Wiederkehr der Stimmung?“, in: dies. (Hg.): *Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie*. München 2011.
- Goer, Charis: „Metapher/Metaphorisch“, in: Trebeß, Armin (Hg.): *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Stuttgart Weimar 2006, 261-262.

- Gödde, Günter: „Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 31. Berlin/New York 2002, 154-194.
- Goodman, Nelson: *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*. Mit einem Nachwort von Jürgen Schlaeger. Frankfurt/M. 1973
– *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt/M. 1984.
- Goody, Jack; Watt, Ian; Gough, Kathleen: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Übers. v. Friedhelm Herborth. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer. Frankfurt/M. 1986.
- Grätz, Katharina: „Zarathustra als fiktive Figur“, in: Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*. Heidelberg 2016, 357-376.
- Greif, Stefan: „Anschauung“, in: *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Trebeß, Achim (Hg.). Stuttgart/Weimar, 2006, 18.
- Greisch, Jean: „Paul Ricœur: Philosophische Hermeneutik ‚more gallico demonstrata‘“, in: Henningfeld, Jochem; Jansohn, Heinz (Hg.): *Philosophen der Gegenwart. Eine Einführung*. Darmstadt 2005, 105-123.
- Gremmler, Claudia: *Erkenntniskritik als ästhetisches Prinzip. Zum Verhältnis von Sprache und Kunst bei Nietzsche*. Münster 1985.
- Gründer, Karlfried: *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen“ als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*. Freiburg/München 1958.
- Gustafsson, Lars: *Sprache und Lüge. Drei sprachphilosophische Extremisten Friedrich Nietzsche, Alexander Bryan Johnson, Fritz Mauthner*. Aus d. Schwedischen von Susanne Seul. Wien 1980.
- Günther, Friederike Felicitas: „„Glauben Sie nur den Stammelnden?“ Zur Dichtersprache Zarathustras“, in: Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*. Heidelberg 2016, 377-397.
- Haas, Alois M.: „Blitz“, in: Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt 2007, 80-92.
- Hartmann, Martin: „Das emotionale Selbst“, in: Merker, Barbara (Hg.): *Leben mit Gefühlen. Emotionen, Werte und ihre Kritik*. Paderborn 2009, 231-255.
- Haslinger, Reinhard: *Nietzsche und die Anfänge der Tiefenpsychologie*. München 1992.
- Hastedt, Heiner: *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*. Stuttgart 2005.
- Hausman, Carl R.: *Metaphor and Art. Interactionism and Reference in the Verbal and Nonverbal Arts*. Cambridge 1989.
- Havelock, Eric A.: *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Mit einer Einleitung von Aleida und Jan Assmann. Weinheim 1990.
- Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachwort zur Neuaufl. und einen bibliograph. Nachtr. erg. Aufl. Darmstadt 1996.
- Haverkamp, Anselm; Mende, Dirk (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt/M. 2009.
- Hege, Brigitte: *Boccaccios Apologie der heidnischen Dichtung in den ‚Genealogie deorum gentilium‘*. Buch XIV. Text, Übersetzung, Kommentar und Abhandlung. Tübingen 1997.
- Henckmann, Wolfhart: „Ästhetische, das“, in: Ders.; Lotter, Konrad (Hg.): *Lexikon der Ästhetik*. 2., aktual. und erw. Aufl. München 2004, 33-35.

- Henckmann, Gisela: „Metapher“, in: Henckmann, Wolfhart; Lotter, Konrad (Hg.): *Lexikon der Ästhetik*. 2., aktual. und erw. Aufl. München 2004, 243-244.
- Hillebrand, Bruno: *Ästhetik des Augenblicks. Der Dichter als Überwinder der Zeit – von Goethe bis heute*. Göttingen 1999.
- Hills, David: „Aptness and Truth in Verbal Metaphor“, in: *Philosophical Topics* 25 (1), 1997, 117-153.
- Himmelfmann, Beatrix: „Zarathustras Weg“, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Berlin 2000, 17-45.
- Höflinger, Jean-Claude: „Die Maske Platons. Vom Entzug der Autorintention in den platonischen Dialogen“, in: Baschera, Marco; Bucher, André (Hg.): *Präsenzerfahrung in Literatur und Kunst. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der ästhetischen und poetologischen Diskussion*. München 2008, 15-31.
- Horn, Eva; Menke, Bettine; Menke, Christoph (Hg.): *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*. München 2006.
- Ingarden, Roman: *Das literarische Kunstwerk. Mit einem Anhang: Von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel*. 3., durchges. Aufl. Tübingen 1965.
- *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. Tübingen 1968.
- Iser, Wolfgang: *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*. Konstanz 1970.
- *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. 2., durchges. und verb. Aufl. München 1984.
- „Von der Gegenwärtigkeit des Ästhetischen“, in: Küpper, Joachim; Menke, Christoph (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt/M. 2003, 176-202.
- Jäkel, Olaf: *Wie Metaphern Wissen schaffen*. Hamburg 2003.
- Jauß, Hans-Robert (Hg.): *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt/M. 1982
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 4. Aufl. Berlin/New York 1981.
- Johnson, Mark: „Metaphor: An Overview“, in: Kelly, Michael (ed.): *Encyclopaedia of Aesthetics*. Vol. 3. New York/Oxford 1998, 208-212.
- Kallan, Paul: *Die Semantik der metaphorischen Welt. Im Bezug auf die Schriften Paul Ricæurs*. Frankfurt/M. 2009.
- Kambartel, F.: „Erfahrung“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2: D-F. Basel/Stuttgart 1972, 609-617.
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Darmstadt 1982.
- Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln 1980.
- *Sprachen der ewigen Wiederkunft. Die Denksituation des Philosophen Nietzsche und ihre Sprachstile*. Würzburg 1985.
- *Philosophie des Perspektivismus. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. 1. Teil. Tübingen 1990.
- Kirchhoff, Jochen: „Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 6. Berlin/New York 1977, 16-44.
- Kittay, Eva F.: *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford 1987.

- Klee, Paul: [ohne Titel], in: Edschmid, Kasimir (Hg.): *Tribüne der Kunst und Zeit. Eine Schriftensammlung*. Bd. XIII: Schöpferische Konzession. Berlin 1920, 28-40.
- Klein, Carsten: *Kategoriale Unterscheidungen als Grenzbereiche des Propositionalen*. Bonn 2000.
- Kofman, Sarah: *Nietzsche und die Metapher*. Berlin 2014.
- Kohl, Katrin: *Poetologische Metaphern. Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*. Berlin 2007(a).
- *Metapher*. Stuttgart/Weimar 2007(b).
 - „Die Axt für das gefrorene Meer“ – Das kreative Potential der Metapher“, in: Lessing, Marie; Wieser, Dorothee (Hg.): *Zugänge zu Metaphern – Übergänge durch Metaphern. Kontrastierung aktueller disziplinärer Perspektiven*. München 2013, 49-61.
- Konersmann, Ralf: *Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität*. Würzburg 1988.
- *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*. Frankfurt/M. 1991.
 - „Metapher“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden. Unter Mitwirkung von Dagmar Bochers, Arnim Regenbogen [u.a.]. Bd. 2, I-P. Hamburg 2010, 1580-1584.
- Konhardt, Klaus: „Ein ‚Odysseus des Geistes‘. Bemerkungen zum Profil des perspektivistischen Philosophen“, in: Gerhardt, Volker; Herold, Norbert (Hg.): *Perspektiven des Perspektivismus*. Würzburg 1992, 185-201.
- Koppe, Franz: „Kunst als entäußerte Weise, die Welt zu sehen. Zu Nelson Goodman und Arthur C. Danto in weitergehender Absicht“, in: Ders. (Hg.): *Perspektiven der Kunstphilosophie. Texte und Diskussionen*. Frankfurt/M. 1991, S. 81-104.
- Köppe, Tilmann: *Literatur und Erkenntnis. Studien zur kognitiven Signifikanz fiktionaler literarischer Werke*. Paderborn 2008.
- „Wahrheit“, in: Borgards, Roland; Neumeyer, Harald; Pethes, Nicolas; Wübben, Yvonne (Hg.): *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2013, 231-235.
- Kuhn, Elisabeth: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin/New York 1992.
- Kuhn, Kristina: „Spiegel“, in: Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt 2007, 375-388.
- Kunne-Ibsch, Elrud; Maatje, Frank C.: „Dichter und Leser“, in: Ingen, Ferdinand v.; Kunne-Ibsch [u.a.] (Hg.): *Dichter und Leser. Studien zur Literatur*. Wolters-Noordhoff nv Groningen 1972, 1-8.
- Küpper, Joachim; Menke, Christoph (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt/M. 2003.
- Kutschera, Franz von: *Ästhetik*. 2., um ein Vorw. erw. Aufl. Berlin/New York 1998.
- Lachmann, Rolf-Jürgen: „Phantasie“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 449-450.
- Lakoff, George; Johnson, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Aus d. Amerika. übers. v. Astrid Hildenbrand. 7. Aufl. Heidelberg 2011.
- Laks, André: „Zeitgewinn. Bemerkung zum Unterschied zwischen Metapher und Vergleich in Aristoteles‘ ‚Rhetorik‘“, in: Rudolph, Enno; Wismann, Heinz (Hg.): *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*. Stuttgart 1992, 11-19.

- Lamarque, Peter; Olsen, Stein Haugom: *Truth, Fiction and Literature. A Philosophical Perspective*. Oxford 1994.
- Langer, Daniela: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*. München 2005.
- Lewandowski, Theodor: „Lexikalische Bedeutung“, in: Ders.: *Linguistisches Wörterbuch* 2. 5., überarbeitete Aufl. Heidelberg/Wiesbaden 1990, 661-662.
- Lipps, Theodor: *Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg/Leipzig 1903.
- Loock, Reinhard: „Tragische, das“, in: Ritter, Joachim [u.a.] (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10: St-T. Darmstadt 1998, 1334-1345.
- Lotter, Konrad: „Phantasie“, in: Lotter, Konrad/Henckmann, Wolfhart (Hg.): *Lexikon der Ästhetik*. 2., aktual. und erw. Aufl. München 2004, 287-288.
- Ludwig, Cornelius: „Spiegel“, in: Burdorf, Dieter, Fasbender, Christof, Moeninghoff, Burkhard (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur*. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. 3., völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart/Weimar 2007, 721.
- Lumer, Christoph: „Aussage/Satz/Proposition“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden. Unter Mitwirkung von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen [u.a.]. Bd. 1 A-H. Hamburg 2010, 189-195.
- Lüthe, Rudolf: „Ästhetik“, in: *Metzler Lexikon Philosophie*. Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.). 3. erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008 (a), 46-47.
- „Katharsis“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie*. 3. erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008 (b), 288-289.
- Magnus, Bernd: „Nietzsche, Friedrich Wilhelm“, in: Kelly, Michael (ed.): *Encyclopaedia of Aesthetics*. Vol. 3. New York 1998, 353-359.
- Marçal, Antonio Cota; Kisteumacher, Guilherme F.R.: „Nichtpropositionalität und Propositionalität: Alternative oder komplementäre Formen des diskursiven Denkens“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 101-121.
- Masini, Ferruccio: „Rhythmisch-metaphorische ‚Bedeutungsfelder‘ in ‚Also sprach Zarathustra‘“, in: Nietzsche-Studien. Bd. 2. Berlin/New York 1973, 276-307.
- Majetschak, Stefan: *Ästhetik zur Einführung*. Hamburg 2007.
- Mattern, Jens: *Ricœur zur Einführung*. Hamburg 1996.
- Mchedlidze, Gocha: *Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik des guten Lebens*. München 2013.
- Meckel, Miriam: „Weltkurzsichtigkeit. Wie der Zufall aus unserem digitalen Leben verschwindet“, in: *Der Spiegel*, Heft 38/2011, 120-121.
- Mende, Dirk: *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*. München 2013.
- Menke, Christoph: „Die Tragödie und die Freigeister. Zum Verhältnis von Kunst und Kultur bei Nietzsche“, in: Steffens, Andreas (Hg.): *Nach der Postmoderne*. Düsseldorf/Bensheim 1992, 235-264.
- „Distanz und Experiment. Zu zwei Aspekten ästhetischer Freiheit bei Nietzsche“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/1 (1993), 61-77.
- *Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel*. Frankfurt/M. 2005.

- *Ästhetische Freiheit*. Vortrag im Rahmen des Nietzsche-Colloquiums. Sils-Maria 2007, 1-14.
 - *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt/M. 2008.
- Meurer, Paul: „So What’s The Meta For?“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer. München 2000, 133-148.
- Meyer, Theo: *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*. Tübingen 1991.
- *Nietzsche und die Kunst*. Tübingen 1993.
- Meyer, Ursula I.: *Paul Ricœur: Die Grundzüge seiner Philosophie*. Aachen 1991.
- Misselhorn, Catrin; Schahadat, Schamma; Wutsdorff, Irina: „Philosophie und Literatur – Erkenntnis und Darstellung. Einführende Bemerkungen zu einem komplizierten Verhältnis“, in: dies. (Hg.): *Erkenntnis und Darstellung. Formen der Philosophie und der Literatur*. Paderborn 2011(a), 7-18.
- „Literatur, Wahrheit und Philosophie“, in: Misselhorn, Catrin; Schahadat, Schamma; Wutsdorff, Irina (Hrsg.): *Erkenntnis und Darstellung. Formen der Philosophie und der Literatur*. Paderborn 2011(b), 21-39.
- Montinari, Mazzino: *Nietzsche lesen*. Berlin/New York 1982.
- Moritz, K. Philipp: *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*. München 1971.
- Müller, Ralph: *Die Metapher. Kognition, Korpusstilistik und Kreativität*. Paderborn 2012.
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971.
- Nagel, Thomas: „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“, in: Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts. 1981, 261-275.
- Naumann, Barbara: „Nietzsches Sprache „Aus der Natur“. Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in „Also sprach Zarathustra““, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 14. Berlin/New York 1985, 126-163.
- Naumann-Beyer, Waltraud: „Anschauung“, in: Barck, Karlheinz; Fontius, Martin; Schlenstedt, Dieter; Steinwachs, Burkhard; Wolfzettel, Fridrich (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 1 Absenz-Darstellung. Stuttgart/Weimar 2000, 208-246.
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche. Leben als Literatur*. Göttingen 1991.
- Neumann, Roland: „Stimmung“, in: *Dorsch – Lexikon der Psychologie*. 18., überarbeitete Aufl. Unter Mitarbeit von Janina Stromer. Bern 2017, 1630.
- Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*. Darmstadt 2007.
- Nieraad, Jürgen: „Bildgesegnet und bildverflucht“. *Forschung zur sprachlichen Metaphorik*. Darmstadt 1977.
- Nuchelmans, Gabriel: „Proposition“, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Völlig Neubearb. Ausgabe des ‚Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Bd. 7: P-Q. Basel 1989, 1508-1525.
- Nussbaum, Martha C.: *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York/Oxford 1990.

- Oudemans, Theodoros Christiaan Wouter: „Die Gestalt des Zarathustra. Europäischer Anthropomorphismus und abendländische Dichtung“, in: Seubert, Harald (Hg.): *Natur und Kunst in Nietzsches Denken*. Köln 2002, 45-58.
- Paul, Jean: *Vorschule der Ästhetik*. Hamburg 1990.
- Peinzger, Peter: „Der Augenblick: die Ewigkeit. Nietzsches philosophische Sehnsucht im Spiegel der ewigen Wiederkehr“, in: Reschke, Renate (Hg.): *Bilder – Sprache – Künste. Nietzsches Denkfiguren im Zusammenhang*. Berlin 2011, 27-43.
- Perpeet, Wilhelm: *Ästhetik im Mittelalter*. Freiburg (i.Br.)/München 1977.
- *Antike Ästhetik*. 2. durchgesehen Aufl. mit einem Vorwort zur Neuauflage Freiburg (i.Br.)/München 1988.
- Pieper, Annemarie: „Erfahrung in der Existenzphilosophie“, in: Freudiger, Jürg; Graeser, Andreas; Petrus, Klaus (Hg.): *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München 1996, 153-177.
- Precht, Peter: „Erfahrung“, in: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 146-147.
- Rapp, Christof: „epistêmê“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*. Horn, Christoph; Rapp, Christof (Hg.). München 2002, 146-150.
- „metaphora/Metapher (μεταφορά)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005(a), 350-352.
- „mimêsis/Nachahmung, Nachbildung, Darstellung (μίμησις; lat: *imitatio*)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005(b), 362-364.
- Recki, Birgit: „Kunst, Ästhetik, Wissenschaft: Gespannte Verhältnisse“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. 48/1 (2003), 85-97.
- Reibniz, Barbara von: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsches „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1-12)*. Stuttgart/Weimar 1992.
- Reicher, Maria E.: *Einführung in die philosophische Ästhetik*. Darmstadt 2005.
- Reimer, Maria; Camp, Elisabeth: „Metapher“, in: Czernin, Franz-Joseph; Eder, Thomas (Hg.): *Zur Metapher. Die Metapher in Philosophie, Wissenschaft und Literatur*. München 2007, 23-44.
- Reschke, Renate: „Der Lärm der großen Stadt, der Tod Gottes und die Misere vom Ende des Menschen. Zu Nietzsches Kulturkritik der Moderne“, in: Gerlach, Hans-Martin; Eichberg, Ralf; Schmidt, Hermann Josef (Hg.): *Nietzscherforschung. Eine Jahresschrift*. Bd. 1. Berlin 1994, 79-97.
- „Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren. Friedrich Nietzsches frühe Skizze zu einer Ästhetik der Moderne“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 24. Berlin/New York 1995, 1-16.
- Richards, Ivor Armstrong: „Die Metapher“ (1936), in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachw. zur Neuaufl. und einen bibliograph. Nachtr. erg. Aufl. Darmstadt 1996, 31-52.
- *The Philosophy of Rhetoric*. Vol. 2. New York 1950.
- Ricken, Friedo: „kalokagathia/Schön- und Gutheit“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, 295-296.

- Ritter, Joachim: „Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität“, in: Ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt/M. 1974, 11-35.
- Rohrmoser, Günter: *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*. Grimminger, Michael (Hg.). München 2000.
- *Emanzipation und Freiheit*. München 1970.
- Rolf, Eckard: *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*. Berlin 2005.
- Roth, Gerhard: *Denken, Fühlen, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M. 2001.
- Rudolph, Enno: „Metapher, Symbol Bedeutung“, in: *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer. München 2000, 77-89.
- „Hans Blumenberg“, in: Konermann, Ralf (Hg.): *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart/Weimar 2012, 181-184.
- Rüttinger, Denise: „Bedeutung“, in: *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Trebeß, Achim (Hg.). Stuttgart/Weimar 2006, 61-62.
- Salaquarda, Jörg: „Der ungeheure Augenblick“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 18. Berlin/New York 1989, 317-337.
- Sartre, Jean Paul: *Was ist Literatur?* Reinbek bei Hamburg 1981
- „Warum schreiben?“, in: Jannidis, Fotis; Lauer, Gerhard; Martinez; Winko, Simone (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart 2000, 106-123.
- Schildknecht, Christiane: *Philosophische Masken*. Stuttgart 1990(a).
- „Erleuchtung und Tarnung. Überlegungen zur literarischen Form bei René Descartes“, in: Gabriel, Gottfried; Schildknecht, Christiane (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie*. Stuttgart 1990(b), 92-120.
 - *Aspekte des Nichtpropositionalen*. Bonn 1999.
 - „Anschauungen ohne Begriffe? Zur Nichtbegrifflichkeitsthese von Erfahrung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/3 (2003), 459-475.
 - „Ausdrucksgrößen: Theorien nicht-propositionaler Wissensformen“, in: Högrefe, Wolfram; Bromand, Joachim (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn 23.-27. September 2002. Berlin 2004, 759-761.
 - „Klarheit in Philosophie und Literatur. Überlegungen im Anschluss an Peter Bieri“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56/5 (2008), 781-787.
- Schildknecht, Christiane; Teichert, Dieter (Hg.): *Philosophie in Literatur*. Frankfurt/M. 1996.
- Schlaffer, Heinz: *Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewusstseins und der philologischen Erkenntnis*. Frankfurt/M. 1990.
- Schmücker, Reinold: *Was ist Kunst? Eine Grundlegung*. München 1998.
- „Ästhetische Erfahrung“, in: Burdorf, Dieter; Fasbender, Christoph; Moennighoff, Burkhard (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. 3., völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart/Weimar 2007, 50-51.

- Scholz, Oliver R.: „Kunst, Erkenntnis und Verstehen. Eine Verteidigung einer kognitivistischen Ästhetik“, in: Kleinmann, Bernd; Schmücker, Reinold (Hg.): *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*. Darmstadt 2002, 34-48.
- Schöffel, Georg: *Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder*. Opladen 1987.
- Scholz, Manfred Günter; Immer, Nikolas: „Leser“, in: Burdorf, Dieter; Fasbender, Christoph; Moennighoff, Burkhard (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. 3., völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart/Weimar 2007, 432-433.
- Schumacher, René: *„Metapher“. Erfassen und Verstehen frischer Metaphern*. Tübingen/Basel 1997.
- Schürmann, Eva: „So ist es, wie es uns erscheint. Philosophische Betrachtungen ästhetischer Ereignisse“, in: Hauskeller, Michael (Hg.): *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Zug 2003, 349-361.
- Schwemmer, Oswald: „Gedanken, Sätze, Sachverhalte. Über den Zusammenhang von Denken, Sprechen und Weltbezug“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 23-41.
- Schwering, Gregor: *Sprachliches Gespür. Rousseau – Novalis – Nietzsche*. München 2010.
- Searle, John R.: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt/M. 1971.
- *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie*. Übers. v. Andreas Kemmerling. Frankfurt/M. 1982.
 - „Der logische Status fiktionaler Rede“, in: Reicher, Maria E. (Hg.): *Fiktion, Wahrheit, Wirklichkeit. Philosophische Grundlagen der Literaturtheorie*. 2.. Paderborn 2007, 21-36.
- Seel, Martin: „Am Beispiel der Metapher. Zum Verhältnis von buchstäblicher und figürlicher Rede“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Intentionalität und Verstehen*. Frankfurt/M. 1990, 237-272
- *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt/M. 1991.
 - *Ethisch-ästhetische Studien*. Frankfurt/M. 1996.
 - „Bestimmen und bestimmen lassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46/1998, 351-365
 - *Ästhetik des Erscheinens*. München/Wien 2000.
 - „Noch einmal zurück zu Hegel. Christian Demands vehemente Kritik der Kunstkritik“, in: *Zeit online*: <http://www.zeit.de/2004/04/SM-Kunst> (28.05.2017).
- Simon, Josef: „Natur und Leben, Form und Kunst. Zur philosophischen Aktualität Nietzsches“, in: Seubert, Harald (Hg.): *Natur und Kunst in Nietzsches Denken*. Köln 2002, 75-90.
- *Philosophie des Zeichens*. Berlin/New York 1989.
- Simonis, Linda: „Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 31. Berlin/New York 2002, 57-74.
- Skirl, Helge; Schwarz-Friesel, Monika: *Metapher*. Zweite, aktual. Aufl. Heidelberg 2013.
- Sloterdijk, Peter: *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt/M. 1986.

- Spitzer, Leo: *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung“*. Ed. by Anna G. Hatcher. Baltimore 1963.
- Stegmaier, Werner: „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 14. Berlin/New York 1985, 69-95.
- „Philosophie als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates, Platon, Nietzsche und Derrida“, in: Simon, Josef (Hg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt/M. 1995, 213-238.
 - „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*. Berlin 2000, 191-224.
 - *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York 2008.
 - „Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 39. Berlin/New York 2010, 145-179.
 - *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*. Berlin/Boston 2012.
 - „Nietzsches Hoffnung auf die Philosophie und die Gegenwart“, in: Born, Marcus Andreas; Pichler, Axel (Hg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston 2013, 205-230.
 - „Zarathustras philosophische Auslegung des Mitternachts-Lieds“, in: Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*. Heidelberg 2016, 425-442.
- Stern, Josef: „Metaphor and Philosophy of Language“, in: Kelly, Michael (ed.): *Encyclopaedia of Aesthetics*. Vol. 3. New York/Oxford 1998, 212-215.
- Stolnitz, Jerome: „On the Cognitive Triviality of Art“, in: *British Journal of Aesthetics* 32 (1992), 191-200.
- Strasen, Sven: *Rezeptionstheorien. Literatur-, sprach- und kulturwissenschaftliche Ansätze und kulturelle Modelle*. Trier 2008.
- Summerell, Orrin F.: „Anschauung“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 29-30.
- „Einbildungskraft“, in: Prechtel, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erw. und aktual. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, 127.
- Szaif, Jan: „Wahrheit“, in: Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hg.): *Platon Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Unter Mitarbeit von Anna Schriefl und Simon Weber. Stuttgart/Weimar 2009, 347-351.
- Tebartz-van Elst, Anne: *Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*. Freiburg/München 1994.
- Türcke, Christoph: *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. 3. Aufl. Lüneburg 2000.
- Urbich, Jan: *Literarische Ästhetik*. Köln/Weimar/Wien 2011.

- Valéry, Paul: „Der Unendlichkeitsfaktor in der Ästhetik“, in: Ders.: *Über Kunst. Essays*. Berlin/Frankfurt/M. 1959, 141-145.
- Vico, Giovanni Batista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Hamburg 1990, Teilband 2.
- Visser, Gerard: „Der unendlich kleine Augenblick“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 27. Berlin/New York 1998, 82-106.
- Vollmer, Michael: *Das gerechte Spiel. Sprache und Individualität bei Friedrich Nietzsche und Peter Handke*. Würzburg 1995.
- Wagner, Astrid: *Kognitive Dimensionen ästhetischer Erfahrung. Eine Untersuchung im Ausgang von Kants „Kritik der Urteilskraft“*. Berlin 2008.
- Weinrich, Harald: „Semantik der kühnen Metapher“ (1963), in: Haverkamp, Anselm: *Theorie der Metapher*. 2., um ein Nachwort zur Neuausg. und einen bibliograph. Nachtr. erg. Aufl. Darmstadt 1996, 316-339.
- *Sprache in Texten*. Stuttgart 1976.
 - „Metapher“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Bd. 5: L-Mn. Basel/Stuttgart 1980, 1179-1186.
 - *Linguistik der Lüge*. 6., durch ein Nachwort erw. Aufl. München 2000.
- Wellbery, David E.: „Stimmung“, in: Barck, Karlheinz; Fontius, Martin u.a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 5 Postmoderne – Synästhesie. Stuttgart/Weimar 2003, 703-733.
- Welsch, Wolfgang: *Ästhetisches Denken*. 3. Aufl. Stuttgart 1993.
- Westermann, Hartmut: „Ästhetik“, in: Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hg.): *Platon Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2009, 234-239.
- „Schönheit“, in: Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hg.): *Platon Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2009, 320-323.
- Wetz, Franz Josef: *Hans Blumenberg zur Einführung*. 4. Aufl. Hamburg 2014.
- Wieland, Wolfgang: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen 2001.
- Wimsatt, William K.; Beardsley, Monroe C.: „Der intentionale Fehlschluss“, in: Jannidis, Fotis; Lauer, Gerhard; Martinez; Winko, Simone (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart 2000, S. 84-105.
- Wohlfart, Günter: *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*. Freiburg/München 1982.
- Wolf, Friedrich August: *Prolegomena zu Homer*. Mit einem Vorwort über die Homerische Frage und die wissenschaftlichen Ergebnisse der Ausgrabungen in Troja und Leukas-Ithaka. Ins Deutsche übertragen von Hermann Muchau. Leipzig 1908.
- Wolf, Norbert Christian: „Augenblick“, in: Trebeß, Achim (Hg.): *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*. Stuttgart/Weimar 2006, 42-44.
- Wolf, Ursula: „Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben. Texte und Diskussionen“, in: Koppe, Franz (Hg.): *Perspektiven der Kunstphilosophie*. Frankfurt/M. 1991, 109-132.
- Wolf-Gazo, Ernest: „Eine philosophische Collage nichtdiskursiver Erkenntnis“, in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, 121-140.

- Žunjić, Slobodan: „Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 16. Berlin/New York 1987, 149-163.
- Zwenger, Thomas: „Wissen“, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen 2003, 684-685.

Wörterbücher und Lexika

- Dorsch – Lexikon der Psychologie*. Wirtz, Markus A. (Hg.). Unter Mitarbeit von Janina Stromer. 18., überarbeitete Aufl.. Unter Mitarbeit von Janina Stromer. Bern 2017.
- Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden*. 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl. Mannheim u.a. 1999, Bd. 10: Vide-Zz.
- Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände – Konzepte – Institutionen*. Bd. 2: Methoden und Theorien. Anz, Thomas (Hg.). Stuttgart/Weimar 2007.
- Philosophie-Lexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Hügli, Anton; Lübcke, Poul (Hg.). 4. Aufl., vollständig überarb. und erw. Neuauflage Reinbek bei Hamburg 2001.
- Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hg.). Unter Mitarbeit von Anna Schrieffl und Simon Weber. Stuttgart/Weimar 2009.
- Sachwörterbuch der Literatur*. von Wilpert, Gero. 8., verb. und erw. Aufl. Stuttgart 2001.
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (Hg.). Begründet von Felix Kirchner und Carl Michaëlis. Fortgesetzt von Johannes Hoffmeister Hamburg 2013.
- Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Studienausgabe*. Konersmann, Ralf (Hg.). Unv. Nachdr. der 3., erw. Aufl. Darmstadt 2014.

Quellen aus dem Internet

- <https://de.wikipedia.org/wiki/Ambiguitätstoleranz>
- http://universal_lexikon.deacademic.com/205296/Ambiguitätstoleranz
- <https://de.wikipedia.org/wiki/Hochsensibilität>
- <http://de.m.wikipedia.org/wiki/Kubismus>
- <http://www.zeit.de/2016/43/gefuhelserkennung-affektive-informationen-emotionen-analyse> (27.10.2016)
- <http://www.zeit.de/2004/04/SM-Kunst> (12.06.2017)