

**Metapher und Verstehen. Untersuchungen zu Paul Ricœurs  
Metaphertheorie**

**Inaugural - Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades**

**der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät**

**der**

**Katolische Universität Eichstätt-Ingolstadt**

vorgelegt von

Mihail Ungheanu, Bukarest

(2006)

Referent:

---

Korreferent:

---

Tag der letzten mündlichen Prüfung:  
(gemäß § 15 Abs.1)

---

# Inhalt

<b>Einleitung</b> .....	1
<b>Kapitel 1. Metapher und Philosophie</b> .....	14
<b>Kapitel 2. Aristoteles und die Metapher</b> .....	30
<b>Kapitel 3. Zwischen Philosophie der symbolischen Formen und verstehender Rhetorik</b>	55
3.1 Metapher, Symbol und die Philosophie der Symbolischen Formen .....	55
3.2 Die Metapher in der verstehenden Rhetorik .....	64
<b>Kapitel 4. Die Ricœur'sche Hermeneutik der Metapher</b> .....	77
4.1 Kleine Übersicht über die Entstehung der Ricœur'schen Hermeneutik .....	77
4.2 Die Metapher und das Symbolische .....	85
4.3 Die Entstehung des Symbols. Die Interaktionstheorie der Metapher .....	94
4.4 Modelle in der Wissenschaft, Metapher in der Dichtung .....	106
<b>Kapitel 5. Die poetische Struktur der Welt und der Erkenntnis - Kognitive und philosophische Metaphern</b> .....	125
5.1 Der „Spiegel der Natur“ .....	125
5.2 Das „Schwarze Loch“ .....	141
5.3 Metapher und Philosophie. Philosophie in der Metapher? .....	146
<b>Kapitel 6. Schlussbetrachtung</b> .....	165
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	172

## Einleitung

Was ist eine Metapher? Wie ist das Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie? Diese Fragen können lange ignoriert werden, bis zu dem Augenblick der unerwarteten und persönlichen Begegnung mit dem Phänomen der doppelten Bedeutung, der Verdoppelung der Wirklichkeit. Diese Begegnung kann aus der Beschäftigung mit der Phänomenologie der Religionen oder mit der Untersuchung der Bedeutung der Mythen stammen. Eher in diesem Bereich, als in der Wissenschaft und Philosophie, scheint das Problem des Verhältnisses zwischen Metapher und Wahrheit, Metapher und Wirklichkeit seinen Ausgangspunkt zu nehmen. Trotzdem ist das Verhältnis Metapher-Wirklichkeit, Metapher-Wahrheit nicht an den Bereich der Mythen oder den der Religion gebunden. Die Metapher betrifft die Philosophie selbst und das Denken. Eine Antwort auf diese Fragen hat Paul Ricœur in seinem Werk *La métaphore vive* gegeben<sup>1</sup>.

Das Werk Paul Ricœurs hat viel Interesse erweckt, da es mehrere Bereiche der Philosophie und der Sprachwissenschaft abdeckt und miteinander in Verbindung bringt. *La métaphore vive* konzentriert sich nur auf ein Thema, das aber auch mit anderen in Verbindung gebracht werden kann, besonders mit der Theorie des Symbols, mit einer Deutung der Freudschen Psychoanalyse usw. Es gibt auch Verbindungen zur Theologie und Religion. Arbeiten, die sich mit der Bedeutung von Ricœurs Werk für Theologie und Religion befassen sind folgende: Franz Prammer: *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*<sup>2</sup>; Johannes Raden Matthias: *Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricœurs*<sup>3</sup>; Wolfgang W. Müller: *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*<sup>4</sup>; Stefan Orth: *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem neuen Modell fundamentaler*

---

<sup>1</sup> Ricœur, Paul: *La métaphore vive*, Paris, 1975.

<sup>2</sup> Prammer, Franz: *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck-Wien, 1988.

<sup>3</sup> Raden, Matthias Johannes: *Das relative absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricœurs*, Frankfurt am Main, 1988.

<sup>4</sup> Müller, W. Wolfgang: *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Frankfurt am Main, 1990.

*Theologie*<sup>5</sup> sowie Herman-Josef Meurer: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols „Gottesherrschaft/Reich Gottes“*<sup>6</sup>. Alle diese Arbeiten betrachten Ricœurs Werk aus einem ganz konkreten Kontext heraus und versuchen diesen für theologische Ziele einzusetzen, um bestimmte Probleme zu lösen oder die Theorie Ricœurs zu testen. Die Theorie der Metapher wird in diesen genannten Fällen nicht für sich selbst erforscht, mit der Ausnahme Meurers. Ricœurs Werk wird zusammengefasst und dargestellt ohne meistens etwas Neues in Bezug darauf hervorzubringen. Die Untersuchung Prammers betrifft Ricœurs Hermeneutik im Allgemeinen in ihrem möglichen Bezug zu einer theologischen Sprachtheorie, die die Möglichkeit eines Dialogs bezüglich der Begründung des Glaubens zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden ergründen soll<sup>7</sup>. Die Hermeneutik Ricœurs wird auch in Bezug auf ein verantwortetes und ausweisbares Reden von Gott, angesichts der jetzigen Infragestellung dieses Diskurses über Gott analysiert<sup>8</sup>. Ricœurs Theorien erweisen sich als nützlich für dieses Unternehmen, da er die verschiedenen Diskursphären nicht ihrer Spezifität reduziert, sondern ihre Pluralität bewahrt und ihre wechselseitigen Beziehungen analysiert. In diesem Kontext bleibt auch die Legitimität des theologischen Diskurses bewahrt. Ricœur biete, so Prammer, ein begriffliches Instrumentarium an, das für eine theologische Sprachtheorie wichtig ist. Er erläutert den Begriff des Symbols und ermöglicht eine Rechtfertigung der symbolischen Ausdrücke und eine Rechtfertigung der Existenz verschiedener Interpretationsrichtungen bezüglich des Symbols. Ein anderes Verdienst Ricœurs sei die Ausarbeitung der Frage nach der Wahrheit der Erzählungen, die nicht auf geschichtliche Tatsachen zu reduzieren sei, sondern davon abhängt, inwiefern eine Erzählung, wenn auch fiktiv, neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet und Ereignisse in der allgemeinen Geschichte einbezieht. Aus diesem Gesichtspunkt ist zu schließen, dass Ricœurs Hermeneutik eine Sprachtheorie der Theologie ermöglicht, insofern er den Begriff des Symbols ausarbeitet – den Begriff der metaphorischen Referenz – und dass er die Grenzen der verschiedenen Diskursphären absteckt, genau so wie ihre Gültigkeit. So bleibt auch Raum für Theologie und religiöse Rede. Außerdem werden die Grenzen einer Theologie offensichtlich, die das Gespräch als Paradigma des Diskurses nimmt<sup>9</sup>. Das einzige,

---

<sup>5</sup> Orth, Stefan: *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem neuen Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1998.

<sup>6</sup> Herman, Josef-Meurer: *Die Gleichnisse Jesu als Metapher. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols „Gottesherrschaft/Reich Gottes“*, Bodenheim, 1997.

<sup>7</sup> Vgl. Prammer: *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs*, 13.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 215.

was Prammer an Ricœur kritisiert, ist das Problem der Einheit des Begriffes von Wahrheit, die für ihn unerläutert bleibt<sup>10</sup>. Müller behandelt Ricœurs Werk innerhalb einer allgemeinen Theorie des Symbols und neben anderen Werken, wie die von Paul Tillich, Jacques Lacan und Karl Rahner. Ricœurs Theorien werden für den Versuch benutzt, aus dem Symbol ein Werkzeug für die dogmatische Theologie zu machen, die sonst die Relevanz des Symbols für ihre Problematik abtut<sup>11</sup>. Das Geheimnis sei eine Hauptkategorie der dogmatischen Theologie und das Symbol stellt den Weg der Annäherung an das Mysterium dar<sup>12</sup>. Anhand Ricœurs Theorie ist eine Entregionalisierung des Symbols möglich, die meistens an dem Bereich der sakramentalen Theologie gebunden ist. Ricœurs Werk erlaubt auch die Einführung der Ergebnisse der Humanwissenschaften in die theologischen Bemühungen<sup>13</sup>. Ricœurs Werk verbindet die Strenge der philosophischen Argumentation mit der Interdisziplinarität und auch mit der Theologie. Sein Werk verdeutlicht ebenso die ganze interdisziplinäre Weite des Symbolphänomens<sup>14</sup>. Die Metaphertheorie Ricœurs ermöglicht durch die Kategorie der metaphorischen Wahrheit zu denken, wie eigentlich Gott zur Sprache kommt<sup>15</sup>. Die Möglichkeit der Rede von Gott wird eröffnet durch das Spiel von „sein“ und „nicht sein“, das in der metaphorischen Aussage anwesend ist<sup>16</sup>. Das ist aus Müllers Sicht das Verdienst Ricœurs in Bezug auf die Theologie und auch das Verdienst der Metaphertheorie. Diese schafft die Möglichkeit, die Rede von Gott zu begründen und verständlich zu machen. Raden berücksichtigt Ricœurs Werk aus der Perspektive der Theologie und besonders aus der Perspektive der biblischen Hermeneutik<sup>17</sup>. Er versucht das Eigenständige an Ricœurs theologischer Hermeneutik hervorzuheben. Ricœurs Hermeneutik hat auch biblische Ursprünge und ist ebenso als Erfahrungswissenschaft biblisch begründet<sup>18</sup>. Diese Herangehensweise beansprucht das Ricœursche Werk insgesamt, auch jene Werke, die nicht als hermeneutisch zu betrachten sind. Die Theorie der Metapher begründet allerdings die Möglichkeit einer geeigneten Hermeneutik für die religiösen Ereignisse, da in diesem Bereich keine „eigentliche“ Rede adäquat sein kann<sup>19</sup>. Die poetische Kraft beschränkt sich nicht auf

---

<sup>10</sup> Vgl. Prammer: *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs*, 216.

<sup>11</sup> Vgl. Müller: *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, 19.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 22.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 22.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>17</sup> Vgl. Raden: *Das relative Absolute*, 17.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 192-193.

die theologische Hermeneutik, sondern findet in dieser einen besonderen Ausdruck. Es geht hier um die Gleichnisse. Diese stellen Metaphern dar, die nicht sterben, nicht verbraucht werden können<sup>20</sup>. Die Kraft und Unerschöpflichkeit dieser Metaphern entstammt der narrativen Form des Gleichnisses und ihrer gemeinsamen Referenz: das Reich Gottes möglich<sup>21</sup>. Durch die Kraft der Metapher wird sich die Welt des Reiches Gottes öffnen und verklärt sich zugleich. Die Metapher lädt zu einer eschatologischen Perspektive gegenüber der Welt ein. Die theologische Hermeneutik Ricœurs erlaubt, die Welt so zu denken, als ob sie sich in einem Prozess befinden würde, der auf das Reich Gottes hin orientiert ist. Nicht nur die theologische Hermeneutik, sondern Ricœurs Philosophie im Allgemeinen ist als eschatologisch zu betrachten<sup>22</sup>. Die Welt wird als Prozess dargestellt, der erneuerungsfähig ist. Die Geschichte wird nicht zu einem Abschluss kommen und das Reich Gottes sei nicht als Abschluss der Geschichte zu denken. Seine Hermeneutik erlaubt die Geschichte neu und als erneuerungsfähig zu denken, insofern die Gleichnisse Jesu durch ihre metaphorische Kraft, eine Desorientierung der üblichen Kognitiven und Verhaltensmodelle hervorrufen und gleichzeitig auf ein Reich Gottes hindeuten<sup>23</sup>. Das Reich Gottes wird der Welt als Inbegriff von Möglichkeiten zugeordnet, ohne dabei eine Verschmelzung der Horizonte vollziehen zu müssen. Die beiden werden als verschiedene „Größen“ aufbewahrt<sup>24</sup>. Was die Leistung Ricœurs eigentlich betrifft, ist der Versuch, anhand der Metaphertheorie und der Hermeneutik das Heil und das Reich Gottes widerspruchsfrei zu denken<sup>25</sup>. Ricœur weicht der rein negativen Definition des Heils und des Reiches Gottes aus und verleiht diesen beiden Gedanken eine kreative Bedeutung. Zwischen Welt und dem Reich Gottes besteht kein Verhältnis, die Konkurrenz bringt, sondern das Reich Gottes erscheint als Hinzukommen neuer Möglichkeiten zur „Welt“. Dabei wird die Welt für sich Metapher und auch das Reich Gottes<sup>26</sup>. Sie sind nicht negativ in Bezug auf die Welt abzugrenzen. Das Reich Gottes und das Heil bleiben immer in Nichtentsprechung mit der Welt, wodurch sie metaphorisiert werden. Das Reich Gottes kann nur metaphorisch bezeichnet werden und ist und wird niemals identisch mit der Welt oder mit den Modellen, denen gemäß es gedacht wird<sup>27</sup>. Das Reich

---

<sup>20</sup> Vgl. Raden: *Das relative Absolute*, 194.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 194.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 235.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 214.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 229.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 201.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 201.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 202-203.

Gottes und das Heil sind durch die metaphorische Struktur von „ist“ und „nicht ist“ denkbar. Sie stehen in einem Spannungsverhältnis zur Welt, genau wie eine Metapher aus der Spannung ihrer Bestandteile entsteht. Das Verhältnis zwischen Welt und Reich Gottes wird nach dem metaphorischen Verhältnis zwischen Desorientierung und Neuorientierung gedacht. Dieses Modell ist das Verhältnis, das zwischen schon existierenden Bedeutungen und durch Metapher neu produzierten Bedeutungen besteht. Die neue Bedeutung ist nicht vorwegnehmbar, sie ist eine Überraschung, die eine Umorientierung aufgrund einer vorläufigen Desorientierung hervorbringt<sup>28</sup>. Die Geschichte der Welt, besonders ihr Bezug auf das Reich Gottes wird nicht als fortgesetzte Kontinuität beschrieben, sondern sie enthält Momente der Diskontinuität. Die Zukunft, wie das Reich Gottes, trägt das Merkmal der Überraschung, das der lebendigen Metapher eigen ist<sup>29</sup>. Ricœurs Werk erweist sich nach Radens Darstellung als eine originelle und geglückte auf die Metaphertheorie gegründete Auffassung des Reiches Gottes und der Geschichte in Bezug darauf.

Das Werk von Meurer allerdings hebt die Fruchtbarkeit von Ricœurs Werk hervor und nimmt ausdrücklich Bezug auf seine Metaphertheorie. Außerdem erweitert er die Ricœursche Analyse der Gleichnisse Jesu<sup>30</sup> und gelangt zu einem wichtigen Punkt sowohl für die Theologie als auch für Ricœurs Werk. Ricœur habe den Metaphercharakter der Gleichnisse Jesu herausgestellt<sup>31</sup> und somit die Art und Weise, wie man diese Gleichnisse betrachtet, grundlegend verändert. Die Gleichnisse sind nicht mehr als bildhafte Verdeutlichung einer Lehre oder als Streitwaffe zu verstehen, als einfache Bilder, die man aufgeben kann. Durch ihre Extravaganz – oder semantische Impertinenz<sup>32</sup> – führen sie dazu, dass dem Menschen durch Interpretation neue Handlungsweisen erschlossen werden, die in Bezug auf die Ankunft des Reiches Gottes zu verstehen sind<sup>33</sup>. Die Extravaganz entsteht und führt zu einem Konflikt der Weltdeutungen, und der neue Sinn entsteht, indem man auf die Lehre oder das Symbol des Reiches Gottes Bezug nimmt. Dieser Horizont führt dazu, dass die Gleichnisse nicht zu einem einfachen, logischen Widerspruch geworden sind, sondern zu Widersprüchen, die Sinn produzieren. Durch die Anwendung der Metaphertheorie auf die Gleichnisse kommt Meurer zu dem Schluss, dass die Metapher als Satz und als Erzählung, eine Sinn und Wirklichkeit

---

<sup>28</sup> Vgl. Raden: *Das relative Absolute*, 189.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 199.

<sup>30</sup> Vgl. Meurer: *Die Gleichnisse Jesu als Metapher*, 23.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 27.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 28-29.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 735.



erschließende Sprachfigur ist<sup>34</sup>. Diese Herangehensweise führt dazu, dass eine dynamische Struktur aufgedeckt wird, die auch in anderen Bereichen der Wirklichkeit anwesend ist. Diese bestehe darin, dass aus dem Zusammenstoß zweier oder mehrerer Größen, eine dritte Größe hervorgehe, ohne dass sich die ersten Größen in dieser dritten auflösen würden<sup>35</sup>. Die Kreativität und die Fortpflanzung veranschaulichen dasselbe Schema<sup>36</sup>. Da diese Struktur zur Wirklichkeit gehört und ein grundlegendes Schema für das Verstehen ist, erlaube der Ricœursche Begriff der lebendigen Metapher die Ausarbeitung einer neueren Auffassung des Offenbarungsbegriffes oder -entwurfes<sup>37</sup>. Zum zentralen Moment dieses Offenbarungsbegriffes gehöre auch die metaphorische Struktur, deren Gott sich bedient, um sich der Welt zu offenbaren. Angesichts der Allgemeinheit dieser Struktur, die auch in anderen Wirklichkeitsbereichen vorzufinden sei, gäbe es die Möglichkeit, die biblisch-christliche Offenbarung über das rein theologische Denken hinaus auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen und die Theologie in den Dialog mit den Wissenschaften zu bringen oder dies zu unterstützen<sup>38</sup>. Die Beschäftigung mit Ricœurs Metaphertheorie scheint einiges zu provozieren, auch wenn diese Beschäftigung mehr mit der Theologie zu tun hat, als mit der Philosophie.

Orths *Das Verwundete Cogito und die Offenbarung*<sup>39</sup> ist hauptsächlich eine theologische Untersuchung<sup>40</sup>, die sich durch die Wahlverwandtschaft zwischen Ricœurs Denken und der Theologie im Allgemeinen ergab<sup>41</sup>. Der Kontext ist der einer Theologie, die sich der Welt zugewandt hat, und neue Antworten auf die ihr gestellten Herausforderungen finden soll. Ricœur bietet neue Ansätze zu einer fundamentalen Theologie, die in seiner Hermeneutik des Zeugnisses fundiert ist. Diese beansprucht das Primat<sup>42</sup>, obwohl die Hermeneutik der Metapher, der Erzählung, die die geschichtlich ereignete Offenbarung gestaltet, sagt, wer Gott ist oder wie man von ihm reden kann und darf. Der Gedanke des fähigen Menschen spielt in diesem Kontext eine wesentliche Rolle. Die Religion und der Glaube erlauben den Gläubigen wirklich die Ermächtigung zum autonomen moralischen Handeln und die erfahrene Befreiung der Handlungsmächtigkeit. Auch wenn man keine

---

<sup>34</sup> Vgl. Meurer: *Die Gleichnisse Jesu als Metapher*, 235.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 343.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 736.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 734.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 736.

<sup>39</sup> Vgl. Orth: *Das verwundete Cogito*, 1998.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 455.

Möglichkeit in dieser Richtung hat, verheißt der Glaube doch ein Leben in Fülle. Dieses Leben und die Möglichkeit frei und moralisch handeln zu können wird durch Taten, durch Handeln und durch Einsatz des eigenen Lebens bezeugt. Es ist ein Handeln gemäß einer göttlichen Logik, die durch Imagination und Hermeneutik vermittelt wird, deren Ziel die Umkehrung der Einbildungskraft ist<sup>43</sup>. Diese Umkehr der Einbildungskraft soll eine *metanoia* im Menschen hervorrufen<sup>44</sup>. Sie wird durch bestimmte Metaphern hergestellt<sup>45</sup>. Die Hermeneutik hat sogar eine befreiende und antizipative Funktion, da eine Funktion der religiösen Rede die Darstellung einer befreiten Menschheit ist<sup>46</sup>. Die religiöse Rede muss allerdings nicht zu einer politischen Theologie umfunktioniert werden. Der Hermeneutik kommt die Rolle zu, unserer Imagination die Gestalten authentischer Existenz vorzuführen und die Ethik durch den Einbezug dessen zu artikulieren, was der Dichter zu sagen hat. Die Umkehr der Einbildungskraft und die mit ihr gebundenen Ethik sei auf Metaphern, Gleichnisse, Symbole und Mythen angewiesen. Jesus Christus ist sogar eine zentrale Metapher für diese Hermeneutik, die auf das Reich Gottes hinweist<sup>47</sup>. Das Modell für die fundamentale Theologie, das Ricœur anzubieten hat, fundiert auf den Gedanken des Zeugnisses, die meistens als Text zu verstehen sind<sup>48</sup> und nicht als hermeneutischer Ursprung des Glaubens und der Offenbarung<sup>49</sup>. Das Modell zielt auf das Hören der biblischen Botschaft und ist eine Erweiterung der Hermeneutik des Textes<sup>50</sup>. Die religiöse Erfahrung wird mittels der Sprache artikuliert und man soll den Zugang dazu wieder finden. Die Rede nun beschreibt die menschliche Erfahrung neu<sup>51</sup> und eröffnet neue Existenzmöglichkeiten, wenn die Umkehrung der Einbildungskraft stattgefunden hat. Diese Hermeneutik weist aber auf eine Logik der Überfülle, die Gott eigen ist, und skizziert ein Modell, wie man diese Logik erfahren kann. Metapher, Symbol und Zeugnis vollziehen eine existenzielle Funktion, denn sie erlauben, dass die Umkehrung der Einbildungskraft hervorgebracht wird und sich das Leben des Glaubenden verändert. Orth beschreibt das Werk Ricœurs als eine auf Gott orientierte Philosophie, die aber diesen Gedanken auch mit dem Gedanken der Freiheit

---

<sup>43</sup> Vgl. Orth: *Das verwundete Cogito*, 398 u. 455.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 395.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 395.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 395.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 400.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 371.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 452.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 371-373.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 395.

verbindet<sup>52</sup>. Glauben besitzt bei ihm eine ethische Dimension<sup>53</sup>.

Im Gegensatz zur hier dargelegten Herangehensweise wird in der vorliegenden Arbeit ein einziges Thema Ricœurs – das der Metapher – bearbeitet. Es wird versucht, Ricœurs Gedankengang und Theorie wiederzugeben, wobei Texte einbezogen werden, die zum Aufbau seines Werkes *La métaphore vive* gehören. Diese werden vorgestellt, um den Aufbau und die Grundstruktur seiner Auffassung über die Metapher besser darstellen zu können. Bestimmte Aspekte werden betont und ihre Originalität aufgezeigt. Der Einbezug eines Werkes, das dem Bereich der Literaturkritik zugeordnet wird, ist gerechtfertigt durch seinen Platz in der Ricœurschen Theorie. Es soll auch die Funktion erfüllen, einen Überblick über seine hermeneutische Theorie zu geben und die Verbindungen zu seinem Gesamtwerk anzudeuten. Neben diesen Arbeiten gibt es auch den Bezug auf solche, die sich mit der Metapher beschäftigen, zeitlich aber später als Ricœurs Werk verfasst worden sind. Diese sind z.B. *Metaphors We Live By*<sup>54</sup> oder *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*<sup>55</sup>. Das Motiv dieses Bezugnehmens ist einfach. Durch diese Werke wird der erkenntnistheoretische und somit der philosophische Wert der Metapher stärker bestätigt und weiter erforscht. Die Metapher wird nicht mehr regional als Gegenstand einer spezifischen bereichsbundenen Disziplin behandelt, wie die Rhetorik oder die Poetik, sondern als ein konstitutiver Mechanismus des menschlichen Denkens und Fühlens. Die Metapher wird hier sehr deutlich mit den kognitiven Prozessen in Verbindung gebracht und als Beispiel einer allgemeinen Funktion des Denkens betrachtet, als Funktion der Einheit. Man hat keine Verbindung zwischen Ricœurs Theorie und der neueren Auffassungen der Metaphertheorie hergestellt. Weder die beiden oben erwähnten Bücher, noch andere wie *Metaphor and Thought*<sup>56</sup> beziehen sich auf Ricœurs Werk. Eine Verbindung zwischen späteren Werken über Metapher und Denken und Ricœurs Theorie soll dies berichtigen und Stoff für weiteres Denken schaffen, wie z.B. das neue Denken über Ricœurs Theorie oder die Zusammenfügung der von Ricœur offengelegten ontologischen Aspekte der Metapher, zu den neuen kognitiven Beiträgen zum Thema Metapher, Denken, Imagination. Diese mögliche Verbindung ist freilich nur als Umriss zu betrachten, nicht als endgültig. Es ist zu berücksichtigen, dass Ricœurs Werk nicht unter „Hermeneutik“ als Oberbegriff zu

<sup>52</sup> Vgl. Orth: *Das verwundete Cogito*, 398.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 464.

<sup>54</sup> Lakoff, George/Johnson, Mark: *Metaphors We Live By*, Chicago, 1980, 2003.

<sup>55</sup> Fauconnier, Gilles/Turner, Mark: *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York, 2002.

<sup>56</sup> Vgl. Ortony, Andrew (Hrsg.): *Metaphor and Thought*, Cambridge, 1979, 1993.

subsumieren ist<sup>57</sup>, sondern es erweist auch andere Dimensionen, die in Richtung Ethik und philosophische Anthropologie führen und dass vielleicht die Metaphertheorie nicht bloß eine Metaphertheorie neben anderen ist. Das aber ist nicht das Ziel dieser Arbeit.

Der Rahmen, in dem er diese Problematik behandelt wird, ist der einer philosophischen Hermeneutik. Diese Hermeneutik zielt auf die Erklärung des Verstehens als ontologische Bestimmung des menschlichen Wesens. Es geht darum, das Verstehen in seinem konkreten Vollzug zu untersuchen. Die Metapher ist Bestandteil dieses Vollzugs. Im Gegensatz zu einer bloß rhetorischen Behandlung der Metapher greift Ricœur auf erkenntnistheoretische und auf sprachwissenschaftliche Beiträge zurück. Die Metapher wird innerhalb des größeren Problemkreises des Verstehens und Selbstverständnisses auf die ontologische Bestimmung des Menschen bezogen. Die Begriffe des Verstehens und des Selbstverstehens sind bei Ricœur mit ontologischer Bedeutung geladen<sup>58</sup>, aber sie werden nicht durch eine direkte Ontologie des Verstehens beschrieben. Die Ontologie des Verstehens bleibt bei Ricœur eine „gebrochene Ontologie“<sup>59</sup>, eine Verheißung, die nicht erfüllt wird. In der Hermeneutik geht Ricœur indirekt vor: Sie beschäftigt sich mit den Mitteln, durch die das Verstehen stattfindet. Verstehen und Selbstverständnis sind für Ricœur immer durch Symbole, Zeichen und Werke mittelbar und bedürfen einer Anstrengung der Aneignung, der Deutung, um verwirklicht zu werden<sup>60</sup>. Diese Ontologie des Verstehens bleibt an der Interpretation haften und ist durch sie konstituiert<sup>61</sup>. Die Metapher ist der Ort, an dem der Sinn in einem Konflikt der Interpretationen gründet, und wo sich der Weg zu einer anderen Dimension der Wirklichkeit eröffnet. Ricœurs Theorie ist eine Interaktionstheorie der Metapher<sup>62</sup>, die im Gegensatz zu den klassischen Theorien die Metapher nicht zu einem Schmuck der Sprache herabwürdigt<sup>63</sup>. Die klassische Auffassung der Metapher wird in der Fachliteratur meistens als Substitutionstheorie bezeichnet oder als Vergleichstheorie<sup>64</sup>. Die Substitutionstheorie ist die älteste und noch am verbreitetsten. Sie wird auf Aristoteles zurückgeführt<sup>65</sup>. Die Vergleichstheorie kann man als Variante der Substitutionstheorie

<sup>57</sup> Vgl. Orth: *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 21.

<sup>58</sup> Vgl. Ricœur, Paul: *Du texte à l'action. Essais de herméneutique II*, Paris, 1986, 76.

<sup>59</sup> Ricœur, Paul: *Le conflit des interprétations. Essais de herméneutique*, Paris, 1969, 10 u. 23.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>62</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 87-128 u. 221-238; vgl. Black, Max: *Models and Metaphors*, Ithaca, 1962, 37-39.

<sup>63</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 32 u. 66; vgl. Black: *Models and Metaphors*, 31-37 u. 38-39.

<sup>64</sup> Vgl. Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, 1997, 7; vgl. Black: *Models and Metaphors*, 31 u. 35.

<sup>65</sup> Vgl. Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*, 7.

ansehen<sup>66</sup>. Die Postulate dieser Theorie hat Ricœur folgendermaßen zusammengefasst:

- Postulat des eigentlichen und uneigentlichen Sinnes der Wörter
- Postulat des Ausleihens
- Postulat des semantischen Mangels
- Das Axiom der Substitution
- Postulat des paradigmatischen Charakters der sprachlichen Figur
- Postulat der Erklärung der Figur kraft ihres paradigmatischen Charakters, d.h. Postulat der vollkommenen Paraphrasierung

Aus dem letzten resultieren noch zwei Postulate:

- Der Gebrauch von sprachlichen Figuren produziert keine neue Information
- Der Gebrauch sprachlicher Figuren hat nur eine ornamentale, schmuckhafte Funktion<sup>67</sup>

Dieser Theorie zufolge wird in einer Metapher ein Wort durch ein anderes aufgrund einer zwischen den beiden existierenden Analogie ersetzt. Deswegen kann man sagen, dass die Vergleichstheorie eine Variante von der Substitutionstheorie ist<sup>68</sup>. Die Bedeutung, die anhand des metaphorischen Ausdrucks bezeichnet wird, hat schon einen Ausdruck der ihm eigentlich ist. Die Metapher ist überflüssig und das Verstehen der Metapher ist wie die Entzifferung eines Codes<sup>69</sup> ohne semantischen Verlust. Wenn man behauptet, die Metapher stellt eine vorliegende Analogie zwischen zwei Gegenständen dar, so handelt es sich um die Vergleichstheorie<sup>70</sup>. Die Metapher wird als verkürzter Vergleich dargestellt<sup>71</sup>. Sie wäre dieser Theorie nach mit einem Vergleich ersetzbar. Gegen diese Theorie könnte man einwenden, dass der Begriff des Vergleichs ziemlich vage oder fast leer<sup>72</sup> ist und der Vergleich verschiedene Grade an Ähnlichkeit usw. zulässt. Aber die Metapher verliert ihre Leistung, wenn man sie so anschaut<sup>73</sup>. Nichts spricht dafür, dass der Vergleich, der theoretisch in der Metapher steckt, oder die Paraphrasierung selbst wortwörtlich wären<sup>74</sup>. Es wäre geeigneter zu

---

<sup>66</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 110; vgl. Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*, 8; vgl. Black: *Models and Metaphors*, 31-37.

<sup>67</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 64-66.

<sup>68</sup> Vgl. Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*, 7-8.

<sup>69</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 32.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 35.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>74</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 111-113; vgl. Black, *Models and Metaphors*, 36-37.

behaupten, dass die Metapher die Analogie erst schafft<sup>75</sup>. Die Behandlung der Metapher als Schmuck der Sprache stammt aus der Entscheidung, sie bloß als eine unerwartete Weise der Bezeichnung der Dinge zu definieren, die in der Aristotelischen Definition ihre Wurzel hat<sup>76</sup>, aber bei Aristoteles wird der Vergleich auf die Metapher reduziert<sup>77</sup> und nicht umgekehrt, wie in der späteren rhetorischen Tradition<sup>78</sup>. Ricœur meint, es gäbe Merkmale in der Aristotelischen Behandlung der Metapher, die auf eine andere Art der Metapherdefinition hinweisen, auf eine diskursive Theorie<sup>79</sup>. Die Metapher sei mächtiger und produziere stärkere Wirkungen als der Vergleich<sup>80</sup>.

Der Inhalt der hier vorliegenden Arbeit ist in sechs Kapitel eingeteilt, in denen eine allmähliche Herangehensweise an Ricœurs Werk versucht wird. Im ersten Kapitel wird der geschichtliche Umriss des Verhältnisses zwischen Metapher und Philosophie dargestellt. Dieses Verhältnis wird durch das philosophische Misstrauen gegenüber der Metapher gekennzeichnet. Die Metapher wird im Allgemeinen als Missbrauch der Sprache gedeutet, die die richtige Beziehung zwischen Wort und Ding trübt und Illusionen hervorruft.

Ein weiterer Schritt zum Verstehen des Verhältnisses zwischen Metapher und Philosophie wird im zweiten Kapitel dargelegt. Die Aristotelische Definition der Metapher samt ihrer Ricœurscher Deutung wird versucht in Bezug auf das Problem des Seins anhand von *Le problème de l'être chez Aristote* von Pierre Aubenque anzuwenden<sup>81</sup>. Hierbei wird die Ansicht Ricœurs durch eine Lektüre von Aristoteles' *Poetik*<sup>82</sup> und *Rhetorik*<sup>83</sup> rekonstruiert. Gleichzeitig wird die Metapher in Bezug auf die sprachliche Konstitution der Ontologie dargestellt.

Im dritten Kapitel wird die Geschichte des Verhältnisses zwischen Metapher und Philosophie aus dem Blickwinkel eines neueren philosophischen Ansatzes, der die ersten Schritte zu einem geeigneten Verständnis der Metapher vorbereitet hat, gesehen. Es geht dabei um die Philosophie der symbolischen Formen, wie sie in Susanne Langers *Philosophy*

---

<sup>75</sup> Vgl. Black, *Models and Metaphors*, 37.

<sup>76</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 19 u. 66; Aristoteles: *Poetik*, übersetzt von Manfred Führmann, Griechisch-Deutsch, 1457b 6-9.

<sup>77</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 37 u. 66.

<sup>78</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 37.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 31-34.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 67.

<sup>81</sup> Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962, 21994.

<sup>82</sup> Aristoteles: *Poetik*.

<sup>83</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, übersetzt von Christoff Rapp, Berlin, 2002.

in a New Key<sup>84</sup> dargestellt wird und um die verstehende Rhetorik, die bei Ivor Armstrong Richards *The Philosophy of Rhetoric*<sup>85</sup> enthalten ist. Die Philosophie der symbolischen Formen betont den vermittelnden Charakter der Beziehung zwischen Mensch und Welt und die Tatsache, dass diese Beziehung auf Zeichen und Symbole basiert, die diese erst ermöglichen. Das Denken und die Wahrnehmung haben einen symbolischen Charakter. Diese philosophische Richtung entregionalisiert die Problematik der Metapher. Der Beitrag Richards ist mehr spezifisch und legt die Grundlagen der künftigen Interaktionstheorien der Metapher.

Im vierten Kapitel wird Ricœurs Auffassung der Metapher dargelegt. Sie wird in Verbindung mit anderen Teilen der Ricœurschen Philosophie gebracht. Ihr Verhältnis zur Hermeneutik des Selbst und zur Phänomenologie des fähigen Menschen wird angedeutet. Stärker dargelegt wird ihr Verhältnis zur Ricœurschen Hermeneutik des Symbols und zur Hermeneutik des Textes, die alle Aspekte der Metapher enthüllen. Die Metaphertheorie erscheint dann als eine Untersuchung eines Aspekts des Symbolischen. Sie dient teilweise der Erklärung der Entstehung des symbolischen Sinnes<sup>86</sup>. Die von Max Black geschaffene Interaktionstheorie der Metapher wird erweitert. Dabei wird von Ricœur auch eine Theorie der metaphorischen Referenz entwickelt, die einzigartig ist. Diese Theorie erweitert auch die von Black festgestellte und thematisierte Funktionsgleichheit zwischen Metapher und Modell.

Um die philosophische Bedeutung der Metapher zu untermauern und Ricœurs Behauptungen mehr Klarheit zu verschaffen, werden im fünften Kapitel der Arbeit zwei philosophische und erkenntnistheoretische Metaphern dargestellt, die dafür als Beispiel fungieren, wie die Metapher in der Erkenntnis und in der Philosophie aussieht und wirkt. Dies ist zum einen die Metapher des Spiegels der Natur, die von Richard Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature*<sup>87</sup> dargelegt und analysiert wurde. Zum anderen ist es die Metapher des schwarzen Loches, die von Petra Drewer in *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens*<sup>88</sup> analysiert wurde. Derartige Analysen finden sich in Ricœurs *La métaphore vive* nicht. Anhand dieser beiden Beispiele wird gezeigt, wie die Metapher den Gedankengang und

---

<sup>84</sup> Langer, Susanne: *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge/Massachusetts, 1957.

<sup>85</sup> Richards, Ivor Armstrong: *The Philosophy of Rhetoric*, New York, 1976.

<sup>86</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et Symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 148-149.

<sup>87</sup> Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton NJ, 1979, <sup>2</sup>1980.

<sup>88</sup> Drewer, Petra: *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens. Zur Rolle der Analogie bei der Gewinnung und Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse*, Tübingen, 2003.

das Nachdenken in einem bestimmten Bereich strukturiert. Sie ordnet nicht nur das Denken, sondern auch die Art und Weise, wie der entsprechende Gegenstand betrachtet und verstanden werden soll. Damit soll der Anspruch auf den kognitiven Wert der Metapher veranschaulicht werden. Außerdem wird auch die Debatte bezüglich des Verhältnisses zwischen Metapher und Philosophie dargestellt, die Ricœur und Derrida durchgeführt haben, um Ricœurs Theorie durch Kontrast deutlicher erscheinen zu lassen. Die Ambiguität dieses Verhältnisses kann entweder als Metapher in der Philosophie oder als Philosophie in der Metapher betrachtet werden. Die beiden Kontrahenten beziehen somit entgegengesetzte Stellungen, wobei Ricœur die erste Stellung vertritt und verteidigt. Ein letztes Kapitel fasst die Ergebnisse konkret zusammen.

Da die Metapher eine kognitive Rolle spielt und lange von der Philosophie herabgewürdigt wurde, wird hier nun im Ganzen der Ansatz zu einem tieferen philosophischen Verständnis der Metapher dargeboten.



## 1. Metapher und Philosophie

Wenn es um das Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie geht, nimmt man zu leicht an, dass beide sich ausschließen und dass die Metapher mehr Sache der Dichtung und nicht der Philosophie als „strenge Wissenschaft“ oder als unbeirrte Suche nach der Wahrheit ist. Als Ausgangspunkt einer Untersuchung über die Metapher können entweder die Behauptungen dienen, die die verschiedenen Philosophen über ihre Werke und über die Philosophie überhaupt machen oder man kann den philosophischen Gebrauch der Sprache selbst unter die Lupe nehmen, um zu sehen, ob die Ansprüche an eine metaphorfreie Sprache dieser wirklich gerecht werden oder nicht. Die Untersuchung von Texten anhand der tatsächlichen Verwendung der philosophischen Sprache scheint besser geeignet zu sein, um die Funktion der Metapher anhand von konkreten Beispielen zu veranschaulichen. Meistens war die Einstellung der Philosophie gegenüber der Metapher und des sinnbildlichen Gebrauchs der Sprache negativ. Diese philosophische Ansicht kommt am besten in den rationalistischen und empiristischen Philosophien zum Ausdruck, die die Metapher als Schmuck, als reines Vergnügungsspiel betrachten und bestenfalls ignorieren. Da man annimmt, dass die Philosophie zumindest in der Theorie der Wahrheit verpflichtet ist und die Wahrheit nur anhand deutlicher und eindeutiger Worte und Sätze dargestellt werden kann, wird die Metapher von vornherein mit negativen Konnotationen belegt und als etwas Nichtphilosophisches und als Wahrheitshindernis abgestempelt. Sie hat keinen Platz in der Philosophie und muss deshalb eliminiert werden. Sie kann uns nichts über die ersten Ursachen und Prinzipien lehren oder etwas über die Tatsachen vermitteln. Die Metapher samt allen anderen rhetorischen Figuren wird als Missbrauch der Sprache gedeutet und darf deswegen nicht benutzt werden. Sogar Aristoteles, der als erster der Philosophen die Metapher definiert hat, warnt vor der Verwendung der Metapher:

„Jede Metapher ist undeutlich.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Aristoteles: *Topik*, übersetzt von Eugen Rolfes, Hamburg, 1968, VI, 139b 30-34.

Die Vieldeutigkeit der Metapher steht neben der Homonymie und kann die Aufstellung der richtigen Definition eines Dinges verhindern, einer Definition, die das Wesen des jeweiligen Dinges zum Ausdruck bringen soll, da sie ein Ding seiner jeweiligen Gattung zuordnet. Dies ist ein Vorgang, den die Metapher nicht vollzieht.

„Soll die Rede aber nicht im eigentlichen Sinne gelten, so ist sie offenbar undeutlich und ein schlechterer Ausdruck des Gedachten, als eine Metapher nur sein kann.“<sup>2</sup>

Diese Einstellung gegenüber der Metapher hat – wenn man Ricœurs Auffassung in Betracht zieht<sup>3</sup> – mit dem Vorrang der Semantik des Wortes beziehungsweise mit der Betrachtung der Metapher als Substitution<sup>4</sup> und nicht als kreativer Mechanismus der Sprache zu tun. Sie hängt auch mit einer korrespondenztheoretischen Auffassung der Wahrheit zusammen, welche die Wahrheit als strenge Entsprechung zwischen Satz und Wirklichkeit definiert. Diese negative Haltung der Philosophie gegenüber der Metapher wurde vor allem durch die erste Definition der Metapher durch Aristoteles begründet, eine Definition die lange Zeit unangefochten blieb:

„Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird), und zwar entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere, oder nach den Regeln der Analogie.“<sup>5</sup>

Diese Definition benutzt Aristoteles genau so für die Poetik und für die Rhetorik, obwohl es in der Rhetorik um die Art und Weise geht, wie man eine richtige Argumentation aufbaut<sup>6</sup>. Die Metapher wird von dem Standpunkt einer Semantik des Wortes her betrachtet<sup>7</sup>. Dieser Standpunkt ist statisch, und das Dynamische und damit Wesentliche an der Sprache und der Metapher wird aus den Augen verloren. Die Aristotelische Definition spiegelt den Vorrang der Semantik des Wortes in der Untersuchung der Sprache und der Metapher wider<sup>8</sup>.

Der Aristotelischen Definition gemäß ist das Wort die kleinste semantische Einheit und fungiert somit als Basis der Sprache<sup>9</sup>. Das Wort verschafft uns durch seine Existenz und durch seine Verbindungen zu anderen Wörtern Wissen und Erkenntnis. Nach Aristoteles bereitet uns diese Art von Erkenntnis und Wissenserwerb ein hohes Maß an Vergnügen und die angenehmsten Wörter<sup>10</sup> sind die, die uns am leichtesten Wissen verschaffen:

---

<sup>2</sup> Aristoteles: *Topik*, VI, 140a 15-17.

<sup>3</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 21 u. 23.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>5</sup> Aristoteles: *Poetik*, 1457b 6-9.

<sup>6</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 13-18 u. 63-64.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 21-30.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 66.

<sup>9</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1457a 10-11; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 20.

<sup>10</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1410b 10-12.

„Nun sind die fremdartigen Ausdrücke unverständlich, die üblichen kennen wir aber schon, die Metapher hingegen bewirkt dies (den Lernprozess) am ehesten. Wenn nämlich einer das Alter eine Stoppel nennt, bewirkt er das Lernen und das Verstehen durch die Gattung; beides nämlich ist Verblühtes.“<sup>11</sup>

Die Metapher ist dieser Auffassung nach ein Wort und als solches nimmt sie an der Erkenntnisfunktion des Wortes teil. Es ist offensichtlich, dass sie etwas vermittelt. Die Metapher, so Ricœur, ist sowohl in der Rhetorik als auch in der Poetik nicht an die Rede als solche angeschlossen, sondern an die Ebene des Wortes, das der kleinste Teil der Rede ist<sup>12</sup>, welche mit Bedeutung ausgestattet ist. Das Nomen gehört mit dem Verb, dem Buchstaben, der Silbe, der Konjunktion und dem Satz zu den grundlegenden Elementen der Lexis. Obwohl Aristoteles ausdrücklich die Metapher als Wort bestimmt<sup>13</sup>, versucht Ricœur im Aristotelischen Werk Hinweise auf ein anderes Verständnis der Metapher zu finden<sup>14</sup>. Seine Metaphertheorie stützt sich auf eine Semantik des Satzes und der Sprechakte und beschreibt die Metapher als diskursives und kognitives Phänomen. Dies ist gerechtfertigt, wenn man sich nicht ausschließlich an der ausdrücklichen Definition der Metapher orientierte, sondern auch bestimmte Stellen des Aristotelischen Werkes untersuchte, wo die Metapher in einem anderen Licht gesehen wird<sup>15</sup>. Indem Aristoteles dem Wort eine Erkenntnisfunktion zuschreibt und die Metapher als Wort beschreibt, das uns in den Zustand versetzt, der von den Erkenntnis bringenden Wörtern üblicherweise hervorgebracht wird, hat er anerkannt, dass die Metapher eine kognitive Rolle spielt. Es gilt nun, dieses Zugeständnis mit anderen Aussagen aus dem Werk von Aristoteles und auch mit der expliziten Definition in Verbindung zu bringen.

Nach Ricœur betrachtet Aristoteles die Bedeutung des Nomens als statisch. Das Nomen und seine Bedeutung enthalten, im Gegensatz zum Verb, keinen Hinweis auf Zeit und Bewegung<sup>16</sup>. Dennoch beinhaltet der Vorgang der Metapherbildung eine Übertragung, d.h. Bewegung, die auf ein Verb angewiesen ist<sup>17</sup>. Es muss einen Rahmen geben, worin der ganze Vorgang stattfindet, doch dieser Kontext ist nicht auf die Bedeutung des einzelnen Wortes zu reduzieren oder daraus abzuleiten. Der größere Kontext ist die logische Ordnung von Gattung und Art, der kleinere Kontext der des Satzes. Die Metapher wird als Bewegung definiert, das

<sup>11</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1410b 13-15.

<sup>12</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 20.

<sup>13</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1457b 1-21.

<sup>14</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 30-40 u. 67.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 33.

<sup>16</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1457a 10-11.

<sup>17</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 24.

Wort *epiphora* bezeichnet eine Ortsveränderung. Es ist eine topologische Definition der Metapher und bringt die Tatsache zum Ausdruck, dass die Metapher nur durch eine Metapher definiert werden kann.

„Il n'y a pas de lieu non métaphorique d'où l'on aperçoit l'ordre et la clôture du champ métaphorique. La métaphore se dit métaphoriquement.“<sup>18</sup>

Indem Aristoteles die Metapher als Wort bestimmt, stellt die Veränderung der Bedeutung des Wortes durch die Metapher den Vorgang der semantischen Veränderung schlechthin dar:

„[...] dans la mesure, en effet, où la notion de «son complexe porteur de signification» couvre à la fois le domaine du nom, du verbe et de la locution (donc de la phrase), on peut dire que l'*épiphere* est un procès qui affecte le noyau sémantique non seulement du nom et du verbe mais de toutes les entités du langage qui portent le sens et que ce procès désigne le changement de signification comme tel.“<sup>19</sup>

Die Metapher betrifft die allgemeine Bedeutungsveränderung in der Sprache<sup>20</sup>. Aus der Definition der Metapher als Wort leitet man folgende Schlüsse ab:

- die Metapher ist ein Wort, das aus einem anderen Bereich entliehen worden ist, als der, zu dem das zu bezeichnende (neue) Ding angehört;
- diese neue Bedeutung steht im Gegensatz zu der üblichen und eigentlichen Bedeutung;
- die Metapher ist nur ein Ersatz für das eigentliche Wort.

Nach diesem Modell wird die Metapher als eine Abweichung vom üblichen und eigentlichen Sinn interpretiert, die diesen erweitert, indem sie diesen auf einen anderen Gegenstand anwendet.

Die Auffassung, dass die Metapher eine bloße Substitution ist, hat sich auch auf die moderne Sprachwissenschaft erstreckt<sup>21</sup>. Insbesondere hat sie auf die strukturalistische Sprachwissenschaft Einfluss genommen, die sich nicht auf das lebendige Ereignis der Sprache konzentriert, da sie dieses als nicht wissenschaftlich genug betrachtet. Das lebendige Ereignis der Sprache bleibt dennoch wesentlich für das Verstehen der Sprache und der Metapher, da die Sprache nur auf diese Art und Weise verwirklicht wird. Diese sprachwissenschaftlichen Überlegungen zu erwähnen ist notwendig, da die Metapher lange Zeit nur von diesem Gesichtspunkt aus und als sprachliches Phänomen behandelt wurde und da die Metapher am einfachsten in der Sprache zu erkennen und zu untersuchen ist. Außerdem bedient sich Ricœur der Sprachwissenschaft, um seine These zu untermauern und

---

<sup>18</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 364.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 24.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 24.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 153-154; vgl. Jakobson, Roman: *Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen*. In: *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, übersetzt von Regine Kuhn, Frankfurt am Main, 1979, 138.

zu formulieren. Diese von Ricœur kritisierte strukturalistische Auffassung der Metapher passt zu einigen philosophischen Meinungen über die Metapher, z.B. in dem Empirismus, die lange Zeit die Untersuchungen bezüglich ihres Wertes beherrscht haben. Es geht dabei z.B. um die traditionelle Rhetorik.

„But yet, if we would speak of things as they are, we must allow that all the art of rhetoric, besides order and clearness, all the artificial and figurative application of words eloquence hath invented, are for nothing else but to insinuate wrong ideas, move the passions, and thereby mislead the judgement: and so indeed are perfect cheate: and therefore, however laudable or allowable oratory may render them in harangues and popular addresses, they are certainly, in all discourses that pretend to inform or instruct, wholly to be avoided; and, where truth and knowledge are concerned, cannot but be thought a great fault of the language or person that makes use of them.“<sup>22</sup>

Die traditionelle Rhetorik hat die Metapher als eine Sprachfigur behandelt, die nichts Kreatives und nichts Neues hervorbringt. Sie wurde als eine Figur verstanden, die zur Verfügung stand, um etwas zu verdeutlichen. Diese Verdeutlichung beruhte allerdings auf Topoi, allgemeine Gesichtspunkte, d.h., auf schon akzeptierten Ideen und Bildern. Diese Vernachlässigung des kreativen Aspekts der Metapher hängt mit einer reduktiven Dynamik der Rhetorik zusammen. Diese Dynamik kommt auch in der strukturellen Sprachwissenschaft zum Ausdruck, obwohl beide Disziplinen – strukturelle Rhetorik und Sprachwissenschaft – als etwas Neues gegolten haben.

„Toute l'appareil de concepts opératoires et d'opérations mis en jeu n'apportera aucun changement essentiel dans la théorie de la métaphore, mais seulement un plus haut niveau de technicité et la réduction des figures de mots à l'unité type de fonctionnement de toutes les figures.“<sup>23</sup>

„Le lecteur découvre dans les premiers des analyses d'une grande technicité, et en ce sens d'une grande nouveauté, mais dont l'hypothèse de base est identiquement la même que celle de la rhétorique classique, à savoir que la métaphore est une figure en un seul mot.“<sup>24</sup>

Das heißt, dass die Rhetorik seit Aristoteles dazu gezwungen war sich auf Grund ihrer Beschaffenheit so zu entwickeln, dass sie zu einer Klassifikation der Sprachfiguren verkümmerte<sup>25</sup>. Die Entwicklung der Rhetorik ist in eine reine Klassifikation der Figuren gemündet, wobei die Anzahl der Figuren bis auf zwei reduziert wurde: Metapher und Metonymie. Nach der These Ricœurs hat sich in der Rhetorik eine Art von Diktatur der Metapher festgesetzt<sup>26</sup>. Gemäß dieser These sollte man dagegen angehen, um dem Bereich der

---

<sup>22</sup> Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, 1995, III. X, §36, 411.

<sup>23</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 203.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 129.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>26</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 64.

Rhetorik seine ganze Reichweite zurückzugeben<sup>27</sup>. Aber dieser Vorsatz hat nicht dazu geführt, dass man anhand der Rhetorik die symbolischen Systeme und den menschlichen Geist untersuchte, um neue Einsichten zu gewinnen. Dieser Vorsatz hat eine neue Klassifikation bewirkt<sup>28</sup> und die ungünstigen Vorurteile gegenüber der Metapher und dem figurativen Sprechen und mithin über das so genannte bildhafte Denken weitergeführt<sup>29</sup>. Hier soll es nun nicht um eine Wiederbelebung der Klassifikation gehen, sondern um ein neues Verstehen der Funktionen der rhetorischen Figuren<sup>30</sup>. Die Rhetorik und ihr Ziel sollen neu definiert werden. Ein klassifikatorisches Unternehmen, wie auch immer es entwickelt sein mag, scheitert, denn es berücksichtigt nicht die konzeptuelle und kognitive Dynamik, die den sprachlichen Figuren zugrunde liegt<sup>31</sup>. Die Rhetorik sollte den menschlichen Geist (*mind*) und seine Vorgehensweisen erforschen<sup>32</sup>. Die strukturalistische Sprachwissenschaft spricht nicht von Prinzipien des Denkens oder der Imagination.

Für Ricœur liegt das Prinzip oder die Ursache der Verkümmerng der Rhetorik weder in der progressiven Beschränkung noch in der Reduktion der Figuren auf Metapher und Metonymie, sondern im semantischen Vorrang des Wortes<sup>33</sup>. Die unmittelbare Wirkung dieser Voraussetzung ist die Reduktion der Metapher auf einen Schmuck der Rede, eine Reduktion, die aufgrund des folgenden Gedankenkomplexes entstand<sup>34</sup>: Es gibt natürliche Gattungen und Arten, die einen eigenen Namen tragen; diese Namen besitzen einen eigentlichen Sinn und bilden damit die Basis für wortwörtliche Bezeichnungen. Der figurative Gebrauch der Sprache erzeugt uneigentlichen Sinn; es gibt Sachen, die mit uneigentlichem Namen belegt worden sind, aber nur, weil man das richtige Wort nicht anwendet. Diese Anwendung ist entweder eine stilistische Auswahl zwischen mehreren Varianten oder diese Variante ist das Ergebnis eines Zwanges, da ein Wort, das dort eigentlich sein sollte, fehlt. Es geht um die Beseitigung eines lexikalischen Mangels entweder in der Botschaft oder im lexikalischen Code. Man leiht sich ein Wort aus einem anderen lexikalischen Bereich aus und macht Gebrauch davon; der neue Gebrauch des Wortes ist als Abweichung von dem eigentlichen Sinn bzw. der eigentlichen Verwendung zu verstehen; die

---

<sup>27</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 64.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 64-65 auch 129-130 u. 173-174.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 129-133 u. 176.

<sup>32</sup> Vgl. Turner, Mark: *Reading Minds. The Study of English in the Age of Cognitive Sciences*, Princeton NJ, 1991, 238.

<sup>33</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 64.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 65-66.

uneigentliche Bezeichnung ersetzt ein abwesendes Wort, das auch mit seinem eigentlichen Sinn angewandt werden könnte. Diese Substitution entsteht durch Vorliebe und nicht durch Zwang der Notwendigkeit. Wenn diese Substitution aus Zwang stattfindet, hat der Leser es mit einer Katachrese zu tun. Die echte Sprachfigur im starken Sinne wird der Katachrese entgegengesetzt; falls es um einen Mangel an Wortschatz geht, handelt es sich um Katachrese; zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen Sinn gibt es etwas, das die Übertragung ermöglicht und verständlich macht. Im Falle der Metapher ist dieses Mittlere die Ähnlichkeit. Diese Art von Übertragung besitzt paradigmatischen Charakter für jede Figur. Das ist die zusammengefasste Ansicht der Rhetorik über die Sprachfiguren und ihre Auffassung über den eigentlichen und uneigentlichen Sinn<sup>35</sup>. Diese Ansicht versucht Ricœur zu widerlegen.

Von dem rhetorischen und traditionellen Standpunkt aus ist das Verständnis bzw. die Erklärung einer Sprachfigur in dem Augenblick erreicht, in dem man das eigentliche substituierte Wort oder die substituierte Bedeutung anzugeben vermag, indem man sich von dem Paradigma der Ähnlichkeit leiten lässt. Das abwesende, aber eigentliche Wort zu finden ist hier Ziel und Methode. Wenn man den bildlichen Ausdruck mit dem eigentlichen ersetzt, gibt es keinen Rest an Information:

„[...] la paraphrase en quoi consiste cette restitution est en principe exhaustive, la somme algébrique de la substitution est de la restitution étant nulle: postulat de la paraphrase exhaustive.“<sup>36</sup>

Diese sprachwissenschaftliche Ansicht stammt von Ferdinand de Saussure und besagt, dass alle Schichten der Sprache (*langue*) gleichartig sind<sup>37</sup>. Die Sprachwissenschaft solle zu einer allgemeinen und umfangreichen Semiotik umgebaut werden und, da die Zeichen zum System gehören und nicht zur Diachronie (zur Rede, zur geschichtlichen Dimension der Sprache), sei die diskursive Dimension außer Acht gelassen worden<sup>38</sup>. Zwar kann auf diesen Ansichten eine neue Begründung der Rhetorik basieren, aber dieses Unternehmen führt zu demselben Ergebnis: Nämlich zu einer Klassifikation der Figuren und dem Außerachtlassen des prädikativen Prinzips der Metapher. In der klassischen Rhetorik war der Vorrang des Wortes durch den Vorrang der Idee oder des Gedanken abgesichert<sup>39</sup>, und in der strukturellen Rhetorik und Sprachwissenschaft wird der Vorrang des Wortes durch den Vorrang des

<sup>35</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 65.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 66.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 130; vgl. De Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, übersetzt von Herman Lommel, Berlin, 2001.

<sup>38</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 130.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 68.

Systems und durch die paradigmatischen Relationen erhalten<sup>40</sup>. Diese paradigmatischen Relationen bestimmen, welche Kombinationen zwischen den Ausdrücken möglich und sinnvoll sind<sup>41</sup>. Das Zeichen ist der Hauptbegriff der strukturellen Sprachwissenschaft<sup>42</sup>. Der Begriff von Zeichen soll der Sprachwissenschaft helfen, die kleinste und grundlegendste Einheit der Sprache zu suchen und zu identifizieren. Das Zeichen wird zum Paradigma jeder sprachlichen Bedeutung<sup>43</sup>. Die Bedeutung eines sprachlichen Elements wird nur innerhalb des Systems definiert, aber ohne jeden Bezug auf eine außersprachliche Wirklichkeit zu nehmen<sup>44</sup>. Dabei wird, neben dem produktiven Aspekt der Sprache<sup>45</sup>, auch ihre referenzielle Funktion außer Acht gelassen<sup>46</sup>. Da das System nur die schon anwesenden Sinnrelationen und (erlaubten) Sinnkombinationen enthält, kann die Metapher nur von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet werden und als eine in dem Wortschatz schon anwesende Sinnrelation (oder „Ähnlichkeit“ in der Sprache der Rhetorik) betrachtet werden<sup>47</sup>. Im besten Fall kann sie in der strukturellen Sprachwissenschaft als das Ergebnis der Reduktion einer semantischen Impertinenz angesehen werden<sup>48</sup>, dass heißt, als etwas, das zu dem synchronischen Aspekt der Sprache gehört. Von diesem Standpunkt her gehört sie zu den paradigmatischen Relationen des Systems<sup>49</sup>, die als solche das Kreative ausschließen.

Die Selektion und Substitution sind die Operationen, die im sprachlichen System stattfinden, aber sie betreffen auch die lexikalische Ebene. Hier hat der Sprecher mehr Freiheit. Jede Sprachebene hat eine andere Relation zu dem Code<sup>50</sup>, der besagt, welche Kombinationen obligatorisch, welche möglich, welche unmöglich, welche fakultativ und welche ausgeschlossen sind; dazu gehören auch die wichtigen syntaktischen und semantischen Muster, die man einhalten muss und soll, wenn man Sätze und Texte produziert. In diesem Fall ist die Freiheit des Sprechers am größten<sup>51</sup>. Diesen Aspekt des sprachlichen Systems nennt man die paradigmatische Achse der Sprache. Die Wörter existieren nicht voneinander isoliert im Code, sondern haben auch Beziehungen zu anderen

<sup>40</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 130-171 u. 173-219.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 223-230.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 173.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., 130-132 u. 174.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 132 u. 159.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 214.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 228-229.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 204-205 u. 226.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 197 u. 233.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 197.

<sup>50</sup> Vgl. Jakobson: *Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen*. In: *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, 120-121.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 121.



Wörtern (Synonymie, usw.)<sup>52</sup>. Aufgrund dieser Beziehungen, die Ähnlichkeit und Opposition einschließen, kann man ein Wort statt eines anderen auswählen und auf die syntagmatische Achse projizieren<sup>53</sup>. Jedes Wort ist anhand zweier Bänder oder Beziehungen mit anderen Wörtern verknüpft. Ein Ähnlichkeitsbezug zu Wörtern, die wegen ihrer Struktur, Laute oder Bedeutung verwandt sind, und ein abweisender Bezug, der die nicht erlaubten syntaktischen und semantischen Kombinationen spezifiziert. Der Gebrauch der Sprache oder die sprachliche Kompetenz enthält oder setzt eine Fähigkeit des Vergleiches und der Anerkennung der Gemeinsamkeiten und Oppositionen voraus, und das sowohl automatisch als auch bewusst. Dabei werden die Bedeutungsverschiebungen nur statisch betrachtet, also nur in Hinsicht auf das System der Beziehungen zwischen den Wörtern.

Die Metapher kann hier als eine Art von Synonymie aufgefasst werden, da sie als bloße Substitution gilt, die auf Grund einer Ähnlichkeit<sup>54</sup> (durch eine im Voraus vorgezeichnete Bedeutungsrelation) stattfindet<sup>55</sup>. Die Metapher ist nur eine mögliche Relation, die aus dem Code ausgewählt wird. Sie gehört schon zu dem sprachlichen Code, der von jeher besteht<sup>56</sup>. In dem Code wird vorgeschrieben, wann, wie und mit welchen Worten ein Wort verknüpft werden darf. Es sind keine neuen Kombinationsmöglichkeiten vorgeschrieben oder „erlaubt“. Aber in dem System sind die Bedeutungen der Worte unbestimmt<sup>57</sup>. Die strukturelle Auffassung ignoriert die Veränderung und Verwandlung der Sprache und reduziert sie zu einfacher Polysemie, zu der Fähigkeit des Wortes, mehrere Bedeutungen zu tragen<sup>58</sup>. Aber der Vorgang, der dazu führt, beruht auf Situationen und auf der Verwirklichung der Sprache durch ein sprechendes Subjekt<sup>59</sup>. Das Wort enthält oder ist die Überschneidung von mehreren paradigmatischen Relationen und semantischen Feldern; das heißt, dass die Bedeutung eines Wortes innerhalb des statischen Systems unbestimmt bleibt<sup>60</sup>. Der Kontext ist notwendig, um die Bedeutung eines Wortes zu verstehen.<sup>61</sup> Jeder Sprechakt ist eine Interpretation, die einen sprachlichen und außersprachlichen Kontext einschließt. Nur so wird die Sprache aktualisiert und Sinn produziert. Hier liegt nach Ricœur

<sup>52</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 160.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 221-229.

<sup>54</sup> Vgl. Jakobson: *Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen*. In: *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, 134 u. 138.

<sup>55</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 147-150 u. 154.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 156.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 146.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 157.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 92 u. 148; vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 103-104.

<sup>60</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 166.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 160.

der Schlüssel zu einem besseren und vollkommenen Verstehen der Metapher und ihrer Funktion<sup>62</sup>. Die Theorie der Metapher gehört in diesem Zusammenhang zu der Erklärung der Polysemie<sup>63</sup>, die, strukturalistisch gesehen, nur eine schon vorhandene und statische Tatsache ist<sup>64</sup>.

Wie oben erwähnt, ist die Philosophie immer misstrauisch gegenüber der Metapher gewesen. Der gängigen philosophischen Ansicht nach verhindert die Metapher eine deutliche und klare Sicht auf die Dinge. Trotzdem hat die Metapher bei Aristoteles einen leicht positiveren Wert als die einfache Homonymie oder Mehrdeutigkeit.

„Die Metapher macht das durch die Ähnlichkeit Erklärte in gewisser Weise bekannter. Denn wer sich einer Übertragung bedient, gebraucht sie auf Grund irgendeiner Ähnlichkeit.“<sup>65</sup>

Hier kommt die Substitutionstheorie der Metapher in ihrer philosophischen Form ans Licht, da Aristoteles ausdrücklich behauptet, dass die Metapher auf einer Ähnlichkeit beruht. Aber er kritisiert Ausdrücke, die lebendige Metaphern sein können, da er nicht die Ähnlichkeit wahrnimmt, auf der eine begründete Übertragung basieren könnte. Den Satz „Das Gesetz ist Maß oder Bild des Naturrechts“<sup>66</sup> sei unpassend als Metapher, da hier kein Grund für die Mehrdeutigkeit oder die übertragene Bedeutung bestünde. Aristoteles ist der Ansicht, dass dies durch eine semantische Kombination Gedachte – „das Gesetz“ – durch die Anwendung von unüblichen Prädikaten nicht bekannter würde, weil es keine Ähnlichkeit gäbe und weil es nicht üblich wäre, so über das Gesetz zu sprechen:

„[...] noch es Brauch ist, so zu reden, wenn man eigentlich sprechen will. Lässt man also das Gesetz im eigentlichen Sinne Maß oder Bild sein, so sagt man die Unwahrheit.“<sup>67</sup>

Daraus folgt, dass man die Wahrheit eines Satzes an den „eigentlichen“ Sinn bindet und dass alles, was mehrdeutig ist, nichts in der Philosophie zu suchen habe. Aber das ist nur ein Anspruch der Philosophie, der überprüft werden muss.

Die Metapher verhindert den Weg zur Erfassung der Wahrheit und zur Erkenntnis, weil sie die logische Ordnung durcheinander bringt und die Dinge anderen Gattungen zuschreibt und nicht ihren eigenen. So könnte die erkenntnistheoretische Rechtfertigung des Misstrauens gegenüber der Metapher klingen. Aber diese Einstellung kann dazu führen, dass die Philosophie verarmt und zu einer bloßen Analyse linguistischer Sätze wird. Diese

---

<sup>62</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive.*, 87-89 auch 161-170 u. 230.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 156.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 157-158.

<sup>65</sup> Aristoteles: *Topik*, VI, 140a 9-11.

<sup>66</sup> Vgl., ebd., VI, 140a 6-9.

<sup>67</sup> Vgl., ebd., VI, 140a 14-15.

Einstellung gipfelt in dem logischen Empirismus<sup>68</sup>, der die Verifizierbarkeit als Kriterium für die Bedeutung eines Ausdrucks oder eines Satzes benutzt. Diese Einstellung aber führt die Ansicht weiter, dass es so etwas wie einen eigentlichen Sinn der Ausdrücke gebe und dieser eigentliche Sinn irgendwie das „Wesen“ des bezeichneten Dinges erfasst. Die wortwörtliche Bedeutung spielt hier die Hauptrolle und gewährt eine sichere und nicht anfechtbare Beziehung zu der Wirklichkeit.

„The principle of verification is supposed to furnish a criterion by which it can be determined whether or not a sentence is literally meaningful. A simple way to formulate it would be to say that a sentence had a literal meaning if and only if the proposition it expressed was either analytic or empirically verifiable.“<sup>69</sup>

Jede Behauptung und jeder Satz, die nicht verifizierbar sind oder sich auch künftig nicht als verifizierbar erweisen, haben keinen eigentlichen oder wortwörtlichen Sinn. Weil sie keinen solchen Sinn haben, sind sie bedeutungslos. Sie sind metaphysische Behauptungen, die nur syntaktisch wie richtige Sätze aussehen<sup>70</sup>. Die Behauptung „Es gibt einen transzendenten Gott“ ist ein derartiger Scheinsatz<sup>71</sup>. Man kann nicht die Umstände angeben, die diesen Pseudosatz verifizierbar machen würden. Der Satz habe nur einen emotiven Wert, aber er sei trotzdem kein Satz, behauptet Ayer:

„The sentence expressing it may be emotionally significant to him; but it is not literally significant.“<sup>72</sup>

Die Philosophie als Metaphysik ist der empirischen Auffassung nach voller solcher Scheinsätze<sup>73</sup>, die wortwörtlich nichts bezeichnen und auf einem logischen Fehler beruhen<sup>74</sup>, und nicht auf dem Wunsch, die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten. Diese Versuche, über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen und so etwas wie eine übersinnliche Wirklichkeit zu beschreiben, seien Anstrengungen, die gezwungenermaßen nur Widersinn produzieren<sup>75</sup>, so Ayer, da die Behauptungen, die diese nicht sinnliche Wirklichkeit zu bezeichnen glauben, keinen wortwörtlichen Sinn haben könnten.

„For we shall maintain that no statement which refers to a ‘reality’ transcending the limits of all possible sense-experience can possibly have any literal significance; from which must follow that the labours of those who have striven to describe such a reality have all been devoted to the production of

---

<sup>68</sup> Vgl. Ayer, Alfred J.: *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, 1975, 47-48.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 7.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 48.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>72</sup> Ebd., 48.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 41 u. 61.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 45.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 200.

nonsense.“<sup>76</sup>

Was der logische Empirist in diesem Fall den metaphysischen Scheinsätzen vorwirft, ist die Tatsache, dass diese Sätze nicht die Fähigkeit haben, sich den Bedingungen zu unterwerfen, die möglich machen, dass ein Satz wortwörtliche Bedeutung hat. Die wortwörtliche Bedeutung ist die Bedingung, die jeder Ausdruck zu erfüllen hat, um wirklich Sinn zu haben und etwas zu beschreiben<sup>77</sup>. Es ist deutlich, dass der Umfang der Philosophie damit sehr stark reduziert wird und dass sie ihre Autonomie und Rechtfertigung als eigene Disziplin verliert. Den Ansichten des logischen Empirismus gemäß gäbe es so etwas wie das „Sein“ oder das „Seiende als Seiendes“ nicht. Keine vorstellbare Erfahrung würde uns befähigen, die Fragen nach dem Sein je zu beantworten<sup>78</sup>. Der Scheinbegriff vom „Sein“ ist nur das Ergebnis einer Irreführung der Sprache. Diese Auffassung kann die Metapher nicht als kognitives Instrument akzeptieren, da die Metapher über die Sinneserfahrungen hinausgeht und ebenfalls über die wortwörtliche Bedeutung. Sie ist nicht verifizierbar, zumindest erscheint es so. Da die wortwörtliche Bedeutung als Kriterium für sinnvolle Sätze und Ausdrücke gesehen wird, gibt es keinen Platz für mehrdeutige Aussagen und Ausdrücke. Die Philosophie sei keine höchste Wissenschaft der ersten Prinzipien mehr, Prinzipien, die jenseits der Sinnerfahrung zu finden seien. Sie habe weder das Recht über die ersten Ursachen und Prinzipien zu urteilen oder etwas über sie zu behaupten, noch die Funktion, ein deduktives System aufzubauen und die Welt aus dessen Prinzipien abzuleiten. Sie sei auch kein Studium oder eine Untersuchung über die Wirklichkeit als Ganzes<sup>79</sup>. Auch die Behauptung, sie untersuche eine andere Wirklichkeit als die der Wissenschaften, sei nicht zu akzeptieren, da dieses eine metaphysische Aussage wäre und keinen (wortwörtlichen) Sinn hätte. Es sei gerechtfertigt zu behaupten, dass sich die Philosophie auf den Inhalt jeder Wissenschaft beziehe, denn es gäbe keinen Bereich, der der Wissenschaft im Prinzip nicht zugänglich wäre<sup>80</sup>. Die Philosophie müsse sich auf eine analytische und klassifizierende Tätigkeit beschränken und müsse als eine Unterabteilung der Logik betrachtet werden<sup>81</sup>. Sie bezieht sich nicht auf Tatsachen, sondern auf Behauptungen und auf Sätze<sup>82</sup>. Ihre Sätze beschreiben keine physischen oder mentalen Gegenstände und Zustände, geschweige denn metaphysische oder nichtsinnliche.

---

<sup>76</sup> Ayer: *Language, Truth and Logic*, 46.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 7 u. 47.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 57.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 76.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 76.

Die philosophischen Behauptungen würden lediglich Definitionen oder formale Folgerungen aus diesen Definitionen ausdrücken<sup>83</sup>. Der Philosoph beurteile nicht den Wert einer wissenschaftlichen Theorie, sondern erklärt nur die Zeichen und Symbole, die in einer jeden wissenschaftlichen Theorie vorkommen<sup>84</sup>.

Die Sprache und die Fähigkeit, Wörter zu benutzen, würden uns von den Tieren unterscheiden, so meint Aristoteles<sup>85</sup> - und auch noch Thomas Hobbes<sup>86</sup>. Die Sprache und das Denken dienen gemäß dieser Ansicht dazu, nach Ursachen und Prinzipien zu suchen.<sup>87</sup> Auf der Sprache beruhe, so Hobbes, das eigentliche menschliche Verstehen<sup>88</sup>. Anhand der Sprache könne der Mensch sein Gedächtnis „verlängern“ und sich verständigen<sup>89</sup>. Anhand der Sprache könne sich der Mensch verbessern<sup>90</sup>. Durch die Sprache kann man die Wahrheit erfassen, denn diese bestehe aus der richtigen Anordnung der Worte:

„Seeing then that *truth* consisteth in the right ordering of names in our affirmations, a man that seeketh precise *truth*, had need to remember what every name he uses stands for; and to place it accordingly, or else he will find him entangled in words;“<sup>91</sup>

„For *true* and *false* are attributes of speech, not of things. And where speech is not, there is neither *truth* nor *falsehood*.“<sup>92</sup>

Die sprachliche Rede solle die geistige und innere Rede in Wörter übertragen<sup>93</sup>. Sie registriere die Folgerungen unserer Gedanken und lege sie offen<sup>94</sup>. Der Akt der Benennung und des in Verbindung Setzens mache den gedanklichen Zusammenhang sichtbar. Die Sprache trage dazu bei, dass man die Ursachen der gegenwärtigen Ereignisse und Dinge erforschen und weitere Ereignisse voraussagen kann. Durch die Sprache gelinge es dem Denken allgemeine Behauptungen und Gesetze, wie „Die Summe der Winkel eines jeden Dreiecks gleicht der Summe der zwei rechten Winkel“ zu formulieren. Damit erleichtert die Sprache das Denken und verschafft dem Menschen Kenntnisse, die in vielen oder unendlich vielen Situationen anzuwenden sind<sup>95</sup>.

---

<sup>83</sup> Vgl. Ayer: *Language, Truth and Logic*, 76.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 200.

<sup>85</sup> Aristoteles: *Politik*, übersetzt von Eckhart Schütrumpf, Berlin, 1991, I, 1253a 5-15.

<sup>86</sup> Vgl. Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Indianapolis/Cambridge, 1994, 11 u. 21.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 13.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>91</sup> Ebd., 19.

<sup>92</sup> Ebd., 18.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 16-17.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 18.

Die Erkenntnis und die Vernunft würden von der Sprache abhängen und deswegen müsse man die Worte richtig definieren<sup>96</sup>, damit man weiß, was diese Worte bezeichnen und um richtige Schlussfolgerungen zu ziehen. Die Benutzung der Vernunft ist nach dieser Auffassung kalkulatorisch<sup>97</sup> und bestehe aus der Hinzufügung und Ausgrenzung von Bedeutungen:

„For REASON, in this sense, is nothing but *reckoning* (that is adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the *marking* and *signifying* of our thoughts.“<sup>98</sup>

Die Vernunft führe zur Wissenschaft, die ein Wissen von Folgerungen ist und auf richtigen Definitionen basiert<sup>99</sup>. Falls Hobbes Recht hätte, wäre die Metapher leider nur als Missbrauch zu deuten, da diese keine klaren und distinkten Gedanken darstellen könnte:

„In demonstration, in counsel and all rigorous search of truth, judgement does all; except sometimes the understanding have need to be opened by some similitude; and then there is so much use of fancy. But for metaphors, they are in this case utterly excluded. For seeing they openly profess deceit; to admit them into counsel, or reasoning, were manifest folly.“<sup>100</sup>

„To conclude, the light of human minds is perspicuous words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity; *reason* is the *pace*; increase of *science*, the *way*; and the benefit of mankind, the *end*. And on the contrary, *metaphors*, and senseless and ambiguous words, are like *ignes fatui* [a fool's fire]; and reasoning upon them, is wandering amongst innumerable absurdities;“<sup>101</sup>

„So that in the right definitions of names lies the first use of speech, which is the acquisition of science;“<sup>102</sup>

Die Metapher stelle einen Missbrauch der Sprache dar, da in ihr die Wörter in einer anderen Bedeutung benutzt werden, als die vermeintlich ursprüngliche<sup>103</sup>. Die Metaphern würden dazu führen, dass die anderen nicht mehr verstehen, was damit gemeint ist. Die Menschen würden nicht mehr wissen, was die geistige Rede der anderen wirklich meint<sup>104</sup>, da die Sprache dazu da wäre, diese geistige Rede in Wörter zu fassen<sup>105</sup>. Und es ist für Hobbes und wie für jeden Philosophierenden, der seine Voraussetzungen und Denkweise teilt, offensichtlich, dass kein sicheres Wissen aufgrund von Wörtern zu erwerben ist, die mehrere Gedanken gleichzeitig ausdrücken<sup>106</sup>. Die Ausübung der Funktion der Sprache wäre durch die Anwendung von

<sup>96</sup> Vgl. Hobbes: *Leviathan*, 19 auch 24 u. 36.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 22.

<sup>98</sup> Ebd., 22-23.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>100</sup> Ebd., 39.

<sup>101</sup> Ebd., 26.

<sup>102</sup> Ebd., 19.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., 17 u. 21-22.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>106</sup> Vgl. ebd., 21-22.

Metaphern behindert und man könnte weder die Vergangenheit richtig rekonstruieren (d.h. die Ursachen benennen, die zu den gegenwärtigen Wirkungen und Zuständen geführt haben) noch die Zukunft richtig vorwegnehmen und voraussagen. Die Sprache würde wegen der Metapher weder für Beweisführungen noch für die Belehrung der anderen benutzt werden, da ihre kommunikative Funktion auch vom Missbrauch betroffen wäre.

Diese Einstellung ist, wie bereits am Anfang dieses Kapitels dargelegt, auch bei Aristoteles zu finden, aber es gibt auch andere philosophische Einstellungen, die die Metapher aus der Philosophie aussondern wollen. Es gibt den logischen Empirismus, der auf Hobbes Spuren alle nicht verifizierbaren und mehrdeutigen Ausdrücke verbannen wollte, aber auch Martin Heidegger, der versucht hinter das vorstellende Denken zu gelangen und die Philosophie von dieser Art des Denkens zu befreien. Die Metapher kann nur, so Heidegger, in der Metaphysik existieren.

„Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.“<sup>107</sup>

Heidegger setzt die Distinktion zwischen Metapher und dem wortwörtlichen Sinn mit dem Unterschied zwischen Sinnlich und Nichtsinnlich gleich. Da diese Unterschiede unzureichend seien für das Denken und das Denken des „Seienden und zwar insofern es Seiendes ist“<sup>108</sup>, verlieren die Metaphysik und auch die Metapher den Vorrang des maßgebenden Diskurses. Die Metapher ist dieser Auffassung nach die Bewegung, die sich zwischen Sinnlichem und Nichtsinnlichem vollzieht<sup>109</sup>. Die Metapher versucht, etwas darzustellen und vorzustellen, was normalerweise der logischen Vorstellungskraft nicht zugänglich ist. Damit führe sie ihre Funktion im Dienste des technischen Denkens aus. Für Heidegger gibt es laut Giuseppe Stellardi eine untrennbare Verbindung zwischen Vorstellung, Metaphysik und Metapher, die überwunden werden müsse, denn sowohl die Metapher als auch die Metaphysik gehörten zu dem rechnenden Denken, die das Sein zu beherrschen versuche<sup>110</sup>.

„Metaphor, whether living or dead, is always for him caught in the circle of representation, technique [Technik], and metaphysics.“<sup>111</sup>

Die Philosophie hat sich gegenüber der Metapher misstrauisch oder sogar feindlich geäußert. Diese Feindschaft und dieses Misstrauen haben sich in zwei philosophischen Standpunkten ausgeformt. Die Metapher wird einerseits von dem Standpunkt her kritisiert und abgewertet,

<sup>107</sup> Heidegger, Martin: *Der Satz von Grund*, Stuttgart, 1997, 89.

<sup>108</sup> Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, übersetzt von Herman Bonitz, VI, 1025b 1-3.

<sup>109</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 357-358.

<sup>110</sup> Vgl. Heidegger: *Der Satz von Grund*, 89.

<sup>111</sup> Stellardi, Giuseppe: *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor. Imperfect Thought*, Amherst NY, 2000, 141.

der eine eindeutige Entsprechung zwischen Sprache und Wirklichkeit beansprucht. Dieser Standpunkt mündet im logischen Empirismus. Die Metapher wird andererseits von dem Heideggerschen Standpunkt aus genauso kritisiert und abgewertet, der versucht, ein nicht-vorstellendes Denken hervorzurufen. Diese beiden Einstellungen, obwohl voneinander entgegengesetzt, rauben der Metapher jeden Wert und verkennen die Rolle, die sie im Denken spielt und verhindern somit die Möglichkeit, die echte Vorgehensweise und Beschaffenheit der Metapher richtig zu untersuchen.



## 2. Aristoteles und die Metapher

Die Aristotelische Theorie der Metapher betrachtet diese als zu den zwei Bereichen der Poetik und der Rhetorik gehörend. Einerseits gehört die Metapher zur Theorie und Praxis der Überredung und Argumentation, und andererseits zur poetischen Tätigkeit, die darauf zielt, die menschliche Wirklichkeit und Handlungen darzustellen. Die Rhetorik nun ist mit der Dialektik und mit der Logik verwandt<sup>1</sup>. Im Gegensatz zu den einzelnen Wissenschaften beschäftigen sich die Rhetorik und die Dialektik mit einer Art allgemeinen Wissen, die den meisten Leute zugänglich ist:

„[...] sie ist nämlich ein bestimmter Teil der Dialektik und ihr ähnlich, wie wir zu Beginn sagten. Keine von beiden nämlich ist die Wissenschaft davon, wie sich etwas Begrenztes verhält, sondern sie sind gewisse Fähigkeiten, Argumente zu beschaffen.“<sup>2</sup>

„Die Rhetorik ist ein Gegenstück zur Dialektik; beide handeln nämlich von solchen Dingen, die zu erkennen auf gewisse Weise allen gemeinsam und nicht Sache einer begrenzten Wissenschaft ist. Deswegen haben auch alle auf gewisse Weise an beiden Anteil; alle haben nämlich zu einem gewissen Grad damit zu tun, ein Argument zu prüfen und zu stützen, sich zu verteidigen und anzuklagen.“<sup>3</sup>

Diese Verbindung zwischen Rhetorik, Dialektik und Logik hat der Rhetorik ihre philosophische Bedeutung verliehen:

„La rhétorique d’Aristote couvre trois champs: une théorie de l’argumentation qui en constitue l’axe principal et qui fournit en même temps le nœud de son articulation avec la logique démonstrative et avec la philosophie (cette théorie de l’argumentation couvre à elle seule les deux tiers du traité) – une théorie de l’élocution – et une théorie de la composition du discours.“<sup>4</sup>

Die Anerkennung des ursprünglichen Umfangs der Rhetorik aber baut auf anderen Voraussetzungen auf, die zu einem anderen Verständnis der Metapher führen. Es ist nicht außer Acht zu lassen, dass die oben erwähnte Verwandtschaft zwischen Rhetorik und Dialektik dazu führt, dass die Rhetorik und somit die Metapher in Verbindung mit der Metaphysik steht. Die Metaphysik ist in der Aristotelischen Auffassung die höchste und edelste Wissenschaft, die sich

---

<sup>1</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 13-14.

<sup>2</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1356a 30-35.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., I, 1354a 1-7.

<sup>4</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 13.

mit dem Studium der ersten Prinzipien<sup>5</sup> und des Gemeinsamen aller Dinge befasst<sup>6</sup>. Aber sie widmet sich nicht allein dieser Aufgabe, sondern auch die Dialektik bezieht sich auf dieselbe Sache. Das Seiende als Seiendes ist der beweisenden Wissenschaft nicht zugänglich, und deswegen ist der einzige Weg, über das Sein als solches zu sprechen, ein dialektischer Weg. Diese Tatsache soll die Rhetorik und die Metapher zu einer neuen Betrachtung führen. Trotz dieser Verwandtschaft zwischen Metaphysik, Dialektik und Rhetorik ist die Rhetorik nicht auf die Philosophie zurückzuführen, sondern hat ihren Ursprung in der Praxis der zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Rhetorik stelle eine Art von „Bändigung der wilden Kraft des Wortes“ dar, und diese Kraft drücke sich im Gerichtssaal oder bei Volksversammlungen aus<sup>7</sup>. So ist sie auf eine Quelle zurückzuführen, die man nicht mit philosophischer Tätigkeit verwechseln darf. Die Rhetorik ist eine Dialektik mit einer öffentlichen Dimension. Wegen dieser öffentlichen Dimension ist sie an Topoi (allgemeine Gesichtspunkte und Gemeinplätze usw.) gebunden und damit auf die intersubjektive Dimension des menschlichen Lebens. Diese Gebundenheit an Topoi verhindert, dass die Rhetorik zu einer leeren und formalen Technik verkümmert<sup>8</sup>. Sie zielt auf Überzeugung, aber diese Überzeugung findet nur in einem bestimmten Rahmen statt, der durch die volkstümliche Weisheit und die Regeln der Argumentation bestimmt ist. Diese Anwendung für praktische Situationen unterscheidet die Funktion der Metapher in der Rhetorik von ihrer Funktion in der Poetik<sup>9</sup>. Die Poetik zielt nicht auf Argumentation, sondern versucht die Wirklichkeit des menschlichen Lebens einfach darzustellen:

„Or la poésie ne veut rien prouver du tout; son projet est mimétique; entendons, comme nous le dirons amplement plus loin, que sa visée est de composer une représentation essentielle des actions humaines ; son mode propre est de dire la vérité par le moyen de la fiction, de la fable, du *mythos* tragique...“<sup>10</sup>

Von diesem Standpunkt her versteht sich die Funktion der Metapher anders; sie ist nicht mehr ein Mittel, das zu Überzeugungsstrategien gehört, sondern dient der Funktion des Wahrheitsagens. Das Dichtungswerk versucht, der menschlichen Welt Kohärenz und Klarheit zu verschaffen. Die Metapher kann, so Ricœur, als Teil der poetischen Ordnung, die durch Nachahmung der menschlichen Wirklichkeit geschaffen wird, verstanden werden. Die Dichtungskunst verleiht der menschlichen Welt eine neue Verständlichkeit und die Metapher trägt dazu bei:

---

<sup>5</sup> Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, IV, 1003a 25-30, 1005a 1-10 u. 997a 1-15.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., IV, 1003b 5-15 u. IV, 1005a 20-30.

<sup>7</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 13-16.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 43-44.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>10</sup> Ebd., 18.

„Cette fonction d'ordre explique en outre que le plaisir que nous prenons à l'imitation soit une espèce de plaisir que l'homme trouve à apprendre. Ce qui nous plaît, dans le poème, c'est la sorte de clarification, de transparence totale, que procure la composition tragique.“<sup>11</sup>

Die Unterschiede der poetischen und rhetorischen Funktion der Metapher kann man schließlich auf den Unterschied zwischen einer Überredungsfunktion und einer einheitsbringenden Funktion reduzieren.

Die Rhetorik als eine Kunst der Argumentation hat sich nach einer Typologie der Situationen entwickelt. Diese Situationen betreffen das alltägliche Leben des Menschen, und die Aufgabe der Rhetorik ist es, einen Ausgleich zwischen der beweisenden Kraft der Vernunft und der Kraft des Wortes zu finden. Eine schlechte Anwendung der Rhetorik könnte zu einer Inanspruchnahme des Menschen führen. Sie ist der älteste Feind und der älteste Freund der Philosophie<sup>12</sup>. Diese mittlere Stellung der Rhetorik kann dazu führen, dass sie ihre eigentliche Aufgabe vergisst und zu einem Missbrauch des Wortes entarten kann. Es gibt immer die Möglichkeit, dass die Kunst der „guten Rede“ sich von dem Anspruch des „Wahrheitsagens“ trennt<sup>13</sup>. Das große Verdienst Aristoteles', so Ricœur, sei die Ausarbeitung der Verbindung zwischen der Rhetorik der Überzeugung und dem logischen Begriff der Wahrscheinlichkeit, wobei Aristoteles eine philosophische Rhetorik darauf aufbaut<sup>14</sup>. Trotz dieser Gefahr betont Aristoteles die argumentative Dimension der Rhetorik, indem er die Sophisten kritisiert:

„Über die Enthymeme aber, die den Leib der Überzeugung bilden, haben sie nichts gesagt, sondern größtenteils handeln sie über das außerhalb der Sache Liegende.“<sup>15</sup>

Rhetorik und Dialektik befassen sich nicht mit dem Notwendigen, das Gegenstand der Wissenschaft ist, sondern mit dem Wahrscheinlichen. Notwendiges und Wahrscheinliches aber sind zugleich Gegenstand der Philosophie. Philosophie und Rhetorik haben denselben Antrieb:

„[...] das Wahre und das dem Wahren Ähnliche zu sehen ist nämlich Sache ein und derselben Fähigkeit. Zugleich aber sind auch die Menschen für das Wahre von Natur aus hinlänglich begabt, und meistens treffen sie auch die Wahrheit; die anerkannten Meinungen zu treffen ist daher die Begabung von einem, der in ähnlicher Weise dazu befähigt ist, die Wahrheit zu treffen.“<sup>16</sup>

Derselbe Antrieb zur Wahrheit steht hinter der Philosophie und der Rhetorik. Warum sollte er nicht hinter der Metapher stehen? Nach Aristoteles besitzen das Wahre und das Gerechte mehr ontologische Kraft als ihr Gegenteil und es sei viel leichter, eine Tatsache oder einen Sachverhalt

---

<sup>11</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 56.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 15-17.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>15</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1354a 14-16.

<sup>16</sup> Ebd., I, 1355a 14-19.

zu beweisen, die mit dem Wahren und mit dem nach der Natur Besseren zu tun haben.

„Die zugrunde liegenden Sachverhalte verhalten sich freilich nicht gleich, sondern immer ist das Wahre und das von Natur aus Bessere leichter zu deduzieren und - um es geradeherausaus zu sagen - überzeugender.“<sup>17</sup>

Die Rhetorik und die praktische rhetorische Tätigkeit haben damit eine natürliche Neigung zu dem Wahren. Das Wahrscheinliche ist auf das Wahre angewiesen, und damit wäre jede Beweisführung erleichtert. Durch ihre Verbindung mit dem Wahrscheinlichen wird eine neue Funktion der Rhetorik augenscheinlich: als theoretische Disziplin soll sie nicht überreden, sondern jeden Gegenstand untersuchen, um darzulegen, was an jedem Gegenstand glaubwürdig ist<sup>18</sup>. Sie soll dieses Glaubwürdige erkennen und zwischen Glaubwürdigem und Nichtglaubwürdigem unterscheiden, und das nach der Regel der Wahrscheinlichkeit<sup>19</sup>. Die rhetorischen Schlüsse und Urteile gründen auf wahrscheinlichen und glaubwürdigen Voraussetzungen. Die Voraussetzungen sind die oben erwähnten Topoi, das heißt, die allgemeinen Gesichtspunkte über Recht, Natur, Politik usw.<sup>20</sup>. Diese dialektischen und rhetorischen Schlüsse vermitteln zwar kein Wissen im strengen Sinn, aber sie vermitteln Kenntnisse, deren sich man bewusst sein muss, um erfolgreich in einer Debatte argumentieren zu können. Wenn man sich über politische Probleme unterhält, d.h. wenn man eine ratende oder abratende Rede führt, ist es notwendig, zu wissen, erstens, worüber man redet<sup>21</sup>, und zweitens, was die Topoi sind<sup>22</sup>. Man muss wissen, so Aristoteles, was das Nützliche ist, und damit, was das Gute ist<sup>23</sup>. Das Nützliche und das Gute seien sogar dasselbe<sup>24</sup> und diese Wörter bezeichnen das, was für sich selbst erstrebenswert ist und wonach alles trachtet<sup>25</sup>, also eine Art *causa finalis*. Die Gesundheit, die Tugenden oder die Glückseligkeit gehören dazu. Die politische Gemeinschaft ist die Gemeinschaft, die dazu errichtet wurde, um das höchste Gut zu erreichen<sup>26</sup>. Die ratende Rede, die sich auf die politische Gemeinschaft richtet und auf die Art und Weise, wie man das Ziel der politischen Gemeinschaft erreichen kann und könnte, ist auf die Topoi angewiesen und auf das Wissen von dem Guten. Aber dazu braucht man viele Erkenntnisse, sowohl über die eigene Staatsverfassung, die eigenen Sitten, Gebräuche und Gesetze als auch

---

<sup>17</sup> Aristoteles: *Rhetorik.*, I, 1355a 36-38.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., I, 1355b 26-30.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., I, 1357a 1-1375b.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., I, 1358a 10-14.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., I, 1359b 20-1360b.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., I, 1359a 10-25.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., I, 1360a 35-1360b.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., I, 1362a 15-22.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., I, 1363b 1 3-21.

<sup>26</sup> Vgl. Aristoteles: *Politik*, I, 1252a 1-5.

über die fremden Verfassungen, Sitten, Gebräuche und Gesetze<sup>27</sup>. Außerdem ist es notwendig zu wissen, welche Formen von Verfassungen es gibt, welche Vor- und Nachteile eine jede Verfassung hat usw :

„Das Wichtigste und Maßgeblichste für die Fähigkeit, zu überzeugen und gut zu beraten, besteht darin, alle Verfassungsarten zu erfassen und die Sitten, die gesetzlichen Einrichtungen sowie das, was jeweils Nutzen bringt, zu unterscheiden.“<sup>28</sup>

Man kann daraus erkennen, dass die Rhetorik keine formelle Technik und kein Gerede ist<sup>29</sup> und dass sie auf die Sache ausgerichtet ist und ausgerichtet sein sollte. Deswegen sollte man ihr die kognitive Bedeutung nicht absprechen. Die Rhetorik benutzt Enthymeme<sup>30</sup>, d.h. Syllogismen, die sich auf wahrscheinliche Prämissen stützen<sup>31</sup>, und Beispiele, die eine Art Induktion sind<sup>32</sup>. Eine Art Beispiel ist das Gleichnis<sup>33</sup>. Es gibt mehrere Unterarten von Gleichnissen. Dazu gehört auch die Fabel. Wenn man keine Enthymeme zur Hand hat, solle man ein Gleichnis oder eine Fabel aufstellen<sup>34</sup>, damit deutlicher werde, worum es geht, besonders, wenn es sich um Reden vor dem Volk oder vor einem Publikum handle<sup>35</sup>, das keine philosophische oder wissenschaftliche Bildung hat. Die Dinge, die dabei behandelt werden, sind Gegenstände der Beratung und betreffen das Leben der ganzen Gemeinschaft. Ihrer Natur nach sind sie der wissenschaftlichen Betrachtung und der logischen Beweisführung unzugänglich<sup>36</sup>. Gleichnisse und Fabeln veranschaulichen so den Sachverhalt. Außerdem bringt diese Art von Konstruktionen Beifall und erwirkt Überzeugung<sup>37</sup>. Sie haben auch den Vorteil, dass sie nicht unbedingt auf vorhandene Tatsachen zugreifen müssen<sup>38</sup>, sondern neue Bilder von möglichen Tatsachen aufstellen, die das Wesen der Situation besser erfassen. Die Fabeln nützen dazu neue Argumente zu erfinden, besonders dann, wenn noch keine Tatsachen vorliegen, um eine Sache zu erklären. In dieser Hinsicht sind die Fabeln ähnlich den Metaphern, die etwas Neues und Ungewöhnliches zum Ausdruck bringen. Erfinden von Fabeln basiert auf der Fähigkeit, das Ähnliche zu erfassen, was auf Grund von philosophischer Bildung leichter wäre:

„Die Fabeln sind für die Rede vor der Menge geeignet, und sie haben den Vorteil, dass es schwierig ist, ähnliche Dinge, die tatsächlich geschehen sind, zu finden, Fabeln (zu erfinden) aber einfach. Man muss sie

---

<sup>27</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1360a 20-1360b 1.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., I, 1365b 20-24.

<sup>29</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 43.

<sup>30</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1393a 25.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., II, 1396a 1-4.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., II, 1393a 26.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., II, 1393a 30.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., II, 1394a 9-12.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., II, 1394a 1-5.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., II, 1359b 19.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., II, 1394a 10-15.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., II, 1393a 1-4.

nämlich wie die Vergleiche bilden, wenn einer in der Lage ist, das Ähnliche zu sehen, was aufgrund der philosophischen Bildung leichter ist.“<sup>39</sup>

Es ist hier wichtig, zu bemerken, dass eine philosophische Fähigkeit notwendig ist, um solche Fabeln und Gleichnisse zu erfinden. Diese Fähigkeit wiederum weist auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen Philosophie und Rhetorik.

Die Rhetorik beinhaltet eine Theorie des sprachlichen Ausdrucks. Sie muss nicht nur das Glaubwürdige an einem Ding erkennen, um eine Lage gut zu beurteilen, sie muss auch einer Theorie der Art und Weise folgen, um etwas richtig zum Ausdruck zu bringen.

„Als nächstes muss nun aber über die sprachliche Form gesprochen werden; denn es genügt nicht, über das zu verfügen, was man sagen muss, sondern es ist notwendig, dass man auch darüber verfügt, wie man es sagen muss. Und das trägt viel dazu bei, dass die Rede von einer bestimmten Beschaffenheit zu sein scheint.“<sup>40</sup>

Die Theorie des sprachlichen Ausdrucks ist der Rhetorik und der Poetik gemeinsam, und Aristoteles fügt hinzu<sup>41</sup>, dass solch eine Theorie der Rhetorik notwendig sei, denn in diesem Bereich handelt es sich um Meinung (Schein), und die könne sehr leicht entarten und dem Missbrauch anheim fallen. Deswegen behauptet er, dass es richtig sei, in einer Verhandlung mit Tatsachen zu streiten<sup>42</sup> und nicht auf andere Überzeugungsmittel zurückzugreifen, denn diese seien überflüssig. und nicht auf andere Überzeugungsmittel zurückzugreifen, denn diese seien überflüssig. Die Beweisführung sei das Element, das die Überzeugung hervorrufen soll. Außerdem muss man die Ausdrucksweise genau beachten, denn das Verständnis des Gesagten hängt davon ab, wie man etwas sagt

„Das, was die sprachliche Form betrifft, hat dennoch einen geringen notwendigen Anteil in jeder Belehrung. Es bedeutet nämlich einen Unterschied hinsichtlich der erzeugten Klarheit, ob man so oder so spricht; freilich keinen so großen (Unterschied), aber alles dies ist reiner Anschein und auf den Hörer bezogen.“<sup>43</sup>

Die Rhetorik erscheint als eine komplexe Disziplin, die mit der Dialektik verwandt und auf die konkreten Lebenssituationen der Menschen anzuwenden ist. Sie enthält Anweisungen, wie man argumentieren muss und wie man durch Argumente Überzeugung bewirkt. Durch die Theorie der Argumentation, die sich als normativ für die rhetorische Theorie erweist, enthüllt sich die Verwandtschaft zwischen Rhetorik und Philosophie und damit die mögliche philosophische Bedeutung und der Wert der Metapher..

Die Metapher wurde in der klassischen Rhetorik in Bezug auf das Wort und seinen

---

<sup>39</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, II, 1394a 2-6.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., III, 1403b 15-18.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., III, 1404a 1-4.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., III, 1404a 5-9.

<sup>43</sup> Ebd., III, 1404a 9-12.

semantischen Vorrang beschrieben<sup>44</sup>. Aber die Metapher bezeichnet gleichzeitig den paradigmatischen Fall aller Veränderungen der Bedeutung<sup>45</sup>, und deswegen kann sie Einblicke in den allgemeinen Prozess der Bedeutungsverschiebung und des Aufbaus der Polysemie geben. Sie ist ein dynamischer Aspekt der Sprache, und sowohl die Rhetorik als auch die Poetik sind eine Art und Weise der Benutzung der Sprache. Wenn man die Metapher als statisches System auffasste, verlöre man ihre wahre Beschaffenheit aus den Augen. Da man die Rhetorik ausschließlich unter ihrem statischen Aspekt untersucht hat, ist sie zu einer bloßen Klassifikation der sprachlichen Figuren verkümmert und hat ihren Anschluss zur Logik und zum sozialen Leben verloren. Sie hat einen wichtigen Teil ihrer Aufgabenstellung preisgegeben, nämlich die Theorie der Argumentation. Die Funktion der Metapher in der Rhetorik kann man von dem Gesichtspunkt der Argumentationstheorie aus betrachten. Die Rede muss klar und darf nicht banal sein und muss das Interesse der Zuhörer wecken. Deswegen sollte sie eine bestimmte Würde besitzen, die sie von dem üblichen Sprechen trennt und abhebt. Diese Würde der Rede wird ausgeführt, indem man eine Abkehr von den üblichen Redewendungen und von dem üblichen Gebrauch der Wörter durchführt. Aber wegen der Klarheit der Rede muss man die ganze Umgangssprache nicht vollkommen ignorieren, denn sonst wäre die Rede unverständlich. Dem Gebrauch der Sprache wird nur ein wenig Distinktion und Fremdartigkeit hinzugefügt:

„Deswegen muss man die gebräuchliche Sprache fremdartig machen. Man ist nämlich Bewunderer der entlegenen Dinge, das Bewundernswerte aber ist angenehm.“<sup>46</sup>

Man kann diese Wirkung durch verschiedene Mittel erzielen und zu diesen gehört auch die Metapher<sup>47</sup>. Sie besitzt einen ausschlaggebenden Wert. Sie gilt sowohl als uneigentlicher Ausdruck in der Poetik und als normale Ausdrucksform in der Rhetorik:

„Es weicht nämlich vom Angemessenen allzu sehr ab – der übliche und der eigentümliche Ausdruck sowie die Metapher sind als einzige für die sprachliche Form der ungebundenen Rede nützlich. Ein Zeichen dafür ist, dass alle allein diese gebrauchen; alle nämlich unterreden sich mit Metaphern und den eigentümlichen und üblichen Ausdrücken. Wenn daher einer die Rede gut macht, wird sie offensichtlich fremdartig sein und (dabei) in der Lage, es zu verbergen, und sie wird klar sein. Die nämlich war, wie wir sagten, die Vortrefflichkeit der rhetorischen Rede.“<sup>48</sup>

Außerdem hat die Metapher den folgenden Vorteil:

„Auch das Klare und Angenehme und Fremdartige enthält in höchstem Maße die Metapher, und es ist nicht

---

<sup>44</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 7 u. 19-20.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 24.

<sup>46</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1404b 10-11.

<sup>47</sup> Vgl. Aristoteles, *Poetik*, 1458a 20-24.

<sup>48</sup> Aristoteles: *Rhetorik.*, III, 1404b 31-38.

möglich, sie von einem anderen zu erlernen.“<sup>49</sup>

Etwas später präzisiert Aristoteles die Bedeutung des Wortes „gebräuchlicher“. Eine Bezeichnung sei gebräuchlicher, indem sie eine Tatsache, ein Ding usw. vor Augen führt<sup>50</sup>. Dadurch ist man berechtigt, zu sagen, dass der gebräuchlichere Ausdruck in höchstem Maße mit der Sache ähnlich ist und eigentümlicher als andere Bezeichnungen. Daraus kann man den Schluss ziehen, je besser eine neue Metapher einen Sachverhalt veranschaulicht, desto „eigentümlicher“ ist ihre Benutzung bei der Benennung dieses Sachverhaltes. Was sich aus dem oben Gesagten ergibt, ist völlig klar: man kann die Metapher nicht als Schmuck der Rede bezeichnen, da sie sich als Zutat des alltäglichen Gebrauchs der Sprache herausgestellt hat. Sie fasst in sich die allgemeinen Qualitäten der Rede schlechthin zusammen und – obwohl es nicht von Ricœur erwähnt wurde – wird sie von Aristoteles als konstitutiv für die menschliche Rede überhaupt charakterisiert.

Es gibt noch andere Hinweise in der Rhetorik, die in eine andere Richtung bezüglich der Metaphertheorie deuten<sup>51</sup>. Die Metapher wird mit einem Rätsel verglichen. Die Metapher gibt uns Rätsel auf:

„Und überhaupt kann man aus gut formulierten Rätseln geeignete Metaphern entnehmen; Metaphern nämlich geben Rätsel auf, so dass sie offenbar gut zu übertragen sind.“<sup>52</sup>

Sie hat offensichtlich eine Struktur, die der des Rätsels ähnlich ist.

„Denn das Wesen des Rätsels besteht darin, unvereinbare Wörtern miteinander zu verknüpfen und hiermit gleichwohl etwas wirklich Vorhandenes zu bezeichnen. Dies lässt sich nicht erreichen, wenn man andere Arten von Wörtern zusammenfügt, wohl aber, wenn es Metaphern sind [...]“<sup>53</sup>

Die Metapher ist angenehm, kurz und genau wie das Rätsel. Sie fördert das Denken, indem sie uns vor eine Verbindung von Wörtern stellt, deren Bedeutung von dem Denken herauszuarbeiten ist. Diese Gedrängtheit – man könnte meinen die Metapher sei ein Rätsel in Miniatur – verleiht der Metapher ihre Überlegenheit gegenüber dem Gleichnis. Nach der Aristotelischen Beschreibung ist ein Gleichnis fast eine Metapher, das sich von der eigentlichen Metapher durch seine Länge unterscheidet<sup>54</sup>. Dabei kommt zum Ausdruck, was in der Metapher nur vorausgesetzt wurde, nämlich eine Analogie zwischen zwei Bereichen. Andererseits verdeutlicht das Gleichnis nicht, dass A gleich B ist. Ihm fehlt die Dimension der Prädikation, die in der Metapher richtig entfaltet ist:

„Deswegen ist es weniger angenehm, weil länger; auch behauptet es nicht, dass dieses jenes sei; folglich

---

<sup>49</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1405a 9-10.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., III, 1405b 12-13.

<sup>51</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 38-39.

<sup>52</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1405b 4-6.

<sup>53</sup> Aristoteles: *Poetik*, 1458a 25-29.

<sup>54</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1410b 17-19.



sucht auch die Seele nicht danach.“<sup>55</sup>

Die Wirkung der Metapher entsteht durch die Überraschung, die sie herbeiführt, sie besteht aus der Prädikation, die besagt, dass „dieses jenes ist“ und fordert die entsprechende Gedankenarbeit. Darin besteht auch die Verwandtschaft mit dem Rätsel<sup>56</sup>. Wenn man eine Metapher bildet, muss man auf Dinge zurückgreifen, die nicht auf den ersten Blick zugänglich sind:

„Man muss, wie früher gesagt, vom Eigentümlichen und nicht Offenkundigen die Übertragung vornehmen, wie es auch in der Philosophie Sache eines zielsicheren (Philosophen) ist, auch in den weit auseinander liegenden Dingen das Ähnliche zu erkennen; so sagt Archytas, dass ein Schiedsrichter und ein Altar dasselbe seien: zu beidem fliehe nämlich der, dem Unrecht geschieht.“<sup>57</sup>

Und noch eine wichtige Funktion enthält die Metapher. Diese Funktion basiert auf der Fähigkeit, etwas vor Augen zu führen. Dieses Vor-Augen-Führen betrifft nicht nur die Metapher, sondern die Rede als Ganzes, die *Mimesis*<sup>58</sup>. Das eigentümliche an der Metapher ist, dass bei ihr diese Funktion viel stärker ausgeprägt und leichter zu erkennen ist. Vor-Augen-Führen heißt, dass man die Dinge so darstellt, dass sie als aktuell Geschehenes erscheinen. Vor-Augen-Führen heißt, die Wirksamkeit darzustellen.

Wirksamkeit auszudrücken heißt, die Dinge so auszumalen, als ob sie in Bewegung ergriffen worden seien<sup>59</sup>. Die Dinge derart zu beschreiben, drückt ein wesentliches Merkmal der Sprache aus. Die Sprache stellt das Sein als von der Bewegung ergriffen dar. Das passiert wenn man z.B. das Unbeseelte als Beseeltes repräsentiert:

„Montrer les choses inanimées comme animées n'est point les relier à l'invisible, mais les montrer elles-mêmes *comme* en acte.“<sup>60</sup>

Die Metapher drückt den Akt aus, d.h. die Bewegung als grundlegendes Merkmal des Seins als Sein; das nichtgöttliche Sein kann immer etwas anderes werden als es selbst. Es ist von Anfang an gespalten und entweder als Vermögen oder als Verwirklichung zu begreifen<sup>61</sup>. Nach der Auffassung Aubenques wird bei Aristoteles das Sein als Sein durch Bewegung charakterisiert, und diese Bewegung spaltet das Sein, das sich in Kategorien zerstreut. Die Einheit des Seins ist nur in und durch die Rede möglich. Die Bewegung als solche hat nur ein Ziel: sich selbst aufzuheben. Dieses Aufgehobensein findet in der Rede statt, die die Spaltung des Seins zu überbrücken versucht. Die Metapher als Teil der Rede gehört auch zu diesem Versuch. Die Metapher selbst wird als Bewegung definiert, eine Bewegung, die die Fähigkeit hat, das

<sup>55</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1410b 19-20.

<sup>56</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 39.

<sup>57</sup> Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1412a 10-14.

<sup>58</sup> Vgl. Ricœur: *La fonction narrative*. In: *Etudes théologiques et religieuses* 2 (1979), 226.

<sup>59</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 49-50.

<sup>60</sup> Ebd., 50.

<sup>61</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, 451.

Gemeinsame an den Dingen zu finden und auszudrücken, wie oben erwähnt. Die Einheit bringende Funktion der Metapher kann man aus der Definition der Metapher ableiten. Nach dieser Definition erscheint die Metapher als eine Transgression einer schon bestehenden logischen Ordnung, sie überschreitet die Grenzen zwischen Gattung und Art und sogar zwischen Gattung und Gattung. Denn die Metapher, die auf der Analogie basiert, wird von Aristoteles nicht auf die ersten drei Beziehungen reduziert<sup>62</sup>. Das Wichtigste dabei ist, dass diese Überschreitung und zugleich Verneinung der logischen Ordnung zu keinem Un-Sinn führt. Eine neue Bedeutung entsteht daraus, und diese Bedeutung kann verstanden werden. Die Metapher ist eine Abweichung von dem gebräuchlichen Sinn und von der üblichen logischen Ordnung, aber, indem sie eine neue Bedeutung produziert, verwandelt sie sowohl den gewöhnlichen Sinn des Wortes als auch die Struktur der logischen Ordnung:

„Cette transgression n'est intéressante que parce qu'elle produit du sens: comme le dit la *Rhétorique*, par la métaphore le poète «nous instruit et nous donne une connaissance par le moyen du genre» (III, 10, 1410b 13). La suggestion est alors la suivante: ne faut-il pas dire que la métaphore ne défait pas un ordre que pour en inventer un autre? que la méprise catégoriale est seulement l'envers d'une logique de la découverte? Le rapprochement opéré par Max Black entre modèle et métaphore, autrement dit entre un concept épistémologique et un concept poétique, nous permettra d'exploiter à fond cette idée qui va directement à l'encontre de toute réduction de la métaphore à un simple «ornement». Si l'on va jusqu'au bout de cette suggestion, il faut dire que la métaphore porte une information, parce qu'elle «re-décrit» la réalité [...] Si la métaphore relève d'une heuristique de la pensée, ne peut-on supposer que le procédé qui dérange et déplace un certain ordre logique, une certaine hiérarchie conceptuelle, un certain classement, est le même que celui d'où procède toute classification?»<sup>63</sup>

Aristoteles ist diesem Gedanken der Umgestaltung der logischen Ordnung nicht gefolgt<sup>64</sup>. Deswegen sind ihm die möglichen Einsichten in die Entdeckungsfunktion der Metapher entgangen. Es ist deutlich, dass die Argumentation sich an neue Situationen anpassen muss, um mit neuen Bedeutungen zu arbeiten. Es gibt einen kreativen Aspekt der Metapher, der von der Rhetorik ignoriert wird, da diese sich meistens auf Topoi bezieht, um ihre öffentliche Argumentation durchführen zu können. Aber gerade deswegen kann man behaupten, die Rhetorik hätte den kreativen Aspekt der Metapher untersuchen sollen, da diese Topoi in neuen Situationen angewendet werden müssen.

Aristoteles hat seine Definition der Metapher in der *Poetik* ausformuliert<sup>65</sup>. Hier wird die Metapher in einem anderen Zusammenhang gesehen und dementsprechend kommen ihr auch andere Funktionen zu. Anhand der *Poetik* versucht Ricœur das Problem der Metapher neu zu

<sup>62</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1457b 7-34.

<sup>63</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 32.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 33.

<sup>65</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1457b 6-9.

sehen<sup>66</sup> und betont ihre ontologische Funktion, nämlich die der Wiederbeschreibung der Wirklichkeit<sup>67</sup>. Das Verstehen der poetischen Funktion der Metapher erfolgt durch die Beschreibung und Erklärung der *Mimesis*, die als Ziel der Dichtkunst dargestellt wird<sup>68</sup>. Die vorbildliche Kategorie der Poetik ist für Aristoteles die Tragödie<sup>69</sup> und die tragische *Mimesis*<sup>70</sup>. Die *Mimesis* ist der Leitfaden, der von Ricœur in seiner Erklärung über die referenzielle Funktion der Metapher übernommen wurde. Diese referenzielle Funktion der Metapher, so Ricœur, ist nur in einem Text feststellbar, da sie sich nur dort völlig entfalten kann. Das Ziel der Poetik ist die Nachahmung<sup>71</sup>, die *Mimesis*. Die Metapher und die Funktion der Sprache, die hier als Werkzeuge zur Erzeugung der *Mimesis* erklärt werden, hängen von der *Mimesis* ab. Die *Mimesis* kann man anhand des Mythos (die Fabel), der Sprache, der Melodik und des Rhythmus vollziehen<sup>72</sup>, aber das Wichtigste bei Aristoteles ist die Nachahmung durch Sprache. Diese macht den Mythos offensichtlich. Sie manifestiert ihn<sup>73</sup>. Die nachahmende Tätigkeit entspricht der Natur des Menschen, die durch Nachahmung ausgezeichnet ist<sup>74</sup>; durch Nachahmung erwerben die Kinder ihre ersten Kenntnisse<sup>75</sup>. Die Nachahmung ist somit mit einer Erkenntnisfunktion ausgestattet, die von den deduktiven Erkenntnis verschieden ist. Die Nachahmung ist somit mit einer Erkenntnisfunktion ausgestattet, die von der deduktiven Erkenntnis verschieden ist. Die Nachahmung verschafft Bilder, die uns eine Erkenntnis vermitteln, die sonst kein Vergnügen darstellt oder gar unzugänglich bleibt. Man versucht, aus den Bildern etwas zu lernen und etwas daraus zu erschließen<sup>76</sup>.

Die Nachahmung stützt sich nicht nur auf die angeborene Fähigkeit der *Mimesis*, sondern auch auf die Fähigkeit der Erkenntnis. Lernen und Erkenntnis bereiten Vergnügen und Freude. Die Freude der Nachahmung scheint mit der der Erkenntnis verwandt zu sein. Die *Mimesis* bezieht sich auf menschliche Handlungen und auf die menschliche Lebenswirklichkeit<sup>77</sup>. Was in den poetischen Werken zum Ausdruck kommt, ist die intersubjektive Welt des Menschen; in der Aktion darf man keinen göttlichen Eingriff darstellen, denn die Handlungen sollen nur aus den

<sup>66</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 51-58.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 60-61 u. 306-310.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 52.

<sup>70</sup> Vgl. Ricœur: *La fonction narrative*. In: *Etudes théologiques et religieuses* 2 (1979), 226; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 51-52.

<sup>71</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1447a 15.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 1447a 21-24.

<sup>73</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 53; vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1456b 8 u. 1460b 11.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 1448b 6.

<sup>75</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1448b 6-7.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 1448b 15-27.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 1448a 1-5.

vorhergehenden Handlungen, nach Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit, hervorgehen<sup>78</sup>. Das Ziel und der wichtigste Teil des Aufbaus der Nachahmung (oder der Tragödie als paradigmatischer Fall) ist die Zusammenfügung der Handlungen, der Geschehnisse in einer verständlichen und zusammenhängenden Einheit<sup>79</sup>; diese Einheit ist der Mythos oder die Fabel. Es ist der poetische Akt überhaupt, der den Unterschied zwischen Poetik und Rhetorik ausmacht<sup>80</sup>. Der Mythos ist die *Mimesis*<sup>81</sup>. Diese Zusammenfügung sollte nach den Regeln des Wahrscheinlichen oder des Möglichen<sup>82</sup> passieren, da diese, so Aristoteles, glaubwürdig sind. Die nach der Logik der Wahrscheinlichkeit fungierende Welt, die das Anwendungsgebiet der Rhetorik ausmacht, kommt hierbei zum Vorschein. Der Mythos sei das allerwichtigste. Aristoteles nennt ihn sogar die „Seele der Tragödie“:

„Das Fundament und gewissermaßen die Seele der Tragödie ist also der Mythos.“<sup>83</sup>

Der Aufbau des Mythos kennzeichnet die poetische Tätigkeit als solche. Der Dichter ist der Mensch, der solche Mythen aufstellt, nicht der, der in Versen schreibt. Der poetische Akt schlechthin ist diese Zusammenfügung der Geschehnisse:

„Hieraus ergibt sich, dass sich die Tätigkeit des Dichters sich mehr auf die Fabel erstreckt als auf die Verse; er ist ja im Hinblick auf die Nachahmung Dichter, und das, was er nachahmt, sind Handlungen.“<sup>84</sup>

Dass es mit der Sache so bestellt ist, zeigt auch die Anmerkung Aristoteles', dass beim Anfänger in der Dichtkunst das Schwierigste zu beherrschen und zu bewerkstelligen der Aufbau des Mythos ist<sup>85</sup>. Der Dichter bleibt Dichter, auch wenn er wirklich Geschehenes darstellt, weil manche von den wirklichen Ereignissen so beschaffen sein können, dass sie nach der Regel des Wahrscheinlichen stattgefunden haben<sup>86</sup>. Indem der Dichter das Wahrscheinliche aus dem Wirklichen herausnimmt und darstellt, fungiert er als Dichter. Es ist eine Erforschung der Möglichkeiten des Wirklichen<sup>87</sup>. Der Aufbau solcher Fabeln stellt mögliche Modelle der Wirklichkeit auf, die zu einer neuen Wirklichkeit und einem neuen Selbstverständnis führen. Diese Tatsache unterscheidet den Dichter von dem Geschichtsschreiber, der seine Aufmerksamkeit nur auf das Besondere richtet. Die Dichtung dagegen und der Dichter zielen auf das Mögliche und auf das Allgemeine<sup>88</sup>. Deswegen sind sie mit der Philosophie verwandt und

<sup>78</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1454a 33-35.

<sup>79</sup> Vgl. Ricœur: *La fonction narrative*. In: *Etudes théologiques et religieuses* 2 (1979), 226; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 52; vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1451b 27-28.

<sup>80</sup> Vgl. Ricœur: *Lectures II. La contrée des philosophes*, Paris, 1992, 486.

<sup>81</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 55.

<sup>82</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1451a 35-1451b.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 1450a 15 auch 1450a 37-38 u. 1450b 22-23.

<sup>84</sup> Ebd., 1451b 27-29.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 1450a 35-36.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 1451b 29-31.

<sup>87</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 17.

<sup>88</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1450a 36- 1451b7 u. 1460b 8-9.

ihre Tätigkeit ist ernsthafter als die der Geschichtsschreibung. Die Dichtung baut neue Wege des Selbst – und des Weltverständnisses auf<sup>89</sup>.

Der Mythos – die Zusammenfügung der Geschehnisse – vollzieht eine Funktion der Einheit, die sich auf die anderen Teile der Tragödie auswirkt<sup>90</sup>. Die Sprache, die hier mit dem Wort *Lexis* bezeichnet wird, hat die Funktion die Wörter in Verse zusammenzufügen. Es ergibt sich eine Parallele zwischen den beiden Teilen des Aufbaus der Tragödie. Die Metapher, die zur *Lexis* gehört, wird dadurch in die Tragödie einbezogen<sup>91</sup> und damit in die Tätigkeit der Nachahmung der menschlichen Handlungen<sup>92</sup>. Die Einheit der Fabel, so Aristoteles, beruht auf der Einheit des Gegenstandes<sup>93</sup> und ist Nachahmung einer einzigen in sich vollkommenen und vollständigen Handlung<sup>94</sup>. Die Handlung sollte als ein organisches Ganzes gebildet werden, so dass, wenn man etwas dann wegnimmt, es durcheinander gerät oder auseinander fällt<sup>95</sup>. Die Handlung muss einen Anfang, eine Mitte und ein Ende haben, damit sie kohärent wird<sup>96</sup>. Es bildet sich eine in sich geschlossene Einheit, die vollkommen verständlich ist. Sie muss eine bestimmte Größe besitzen und sie muss übersichtlich sein, damit sie sich besser ins Gedächtnis einprägt<sup>97</sup>. Durch die *Mimesis* erfahren die menschlichen Handlungen eine Kohärenz und eine Einheit, die sie sonst nie besitzen würden. Sie werden auch verständlicher durch diesen Vorgang<sup>98</sup>. Die Sprache vollzieht die Verständigung durch Wörter und teilt uns mit, was die Charaktere (die Helden) der Tragödie zu sagen haben, ihre Absichten, usw. Damit äußert die Sprache die innere Ordnung des Mythos. Sie artikuliert diese Ordnung auf einer expliziteren Ebene.

„Si l'on rapproche ces trois traits: agencement des vers, interprétation par les mots, manifestation par le langage, on voit se dessiner la fonction de la *lexis* comme extériorisation et explicitation de l'ordre interne du *muthos*. Entre le *muthos* de la tragédie et sa *lexis* il y'a un rapport qu'on peut se risquer à exprimer comme celui d'une forme intérieure à une forme extérieure. C'est ainsi que la *lexis* – dont la métaphore est elle-même une partie – s'articule, à l'intérieur du poème tragique, au *muthos* et devient à son tour «une partie» de la tragédie.“<sup>99</sup>

---

<sup>89</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 115.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 52.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 57.

<sup>93</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1451a 30-34.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 1451a 30-31.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 1451a 31-34.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 1450b 26-34.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 1451a 5-6.

<sup>98</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 56.

<sup>99</sup> Ebd., 53.

Das wichtigste Merkmal des Mythos ist seine Funktion der Ordnung. Sie organisiert die Geschehnisse, sie bringt das Heterogene zusammen: Ordnung der Inszenierung, Kohärenz der Gestalten, Verbindung der Gedanken und der Wörter in bündiger Rede<sup>100</sup>. Die Diskursivität der Handlung, der Gestalten und der Gedankenführung spiegeln den Mythos wider. Der Mythos regiert den Aufbau der Nachahmung, und auf welche Weise man die folgenden sechs Mittel einsetzt und kombiniert<sup>101</sup>. Die *Mimesis* ist genau der Vorgang, wodurch die Einheit der Handlung hervorgebracht wird<sup>102</sup>. Diese Einheit ist eine Einheit der Komposition und schließt eine Auswahl ein. Es ist keine Kopie im Sinne einer Verdoppelung der Wirklichkeit. Die Tragödie ahmt nur die bessere Handlung und den besseren Menschen nach<sup>103</sup>. Das ist der Standpunkt, wo dem aus alles geordnet wird<sup>104</sup>. Die Nachahmung ist ein kreativer Akt. Damit wird eine Verschiebung und eine Steigerung der Bedeutung der menschlichen Existenz erreicht<sup>105</sup>. Die Nachahmung lässt die Welt auf einer Höheren Ebene erscheinen:

„Ainsi, le *muthos* n’est pas seulement un réarrangement des actions humaines dans une forme plus cohérente, mais une composition qui surélève; par là, la *mimêsis* est restitution de l’humain, non seulement selon l’essentiel, mais en plus grand et en plus noble. La tension propre à la *mimêsis* est double: d’une part, l’imitation est à la fois un tableau de l’humain et une composition originale, d’autre part, elle consiste en une restitution et un déplacement vers le haut. C’est ce trait qui, joint au précédent, nous ramène à la métaphore.“<sup>106</sup>

Die Metapher und die *Mimesis* können aber nicht nur aus der Sicht der Poetik und der Rhetorik betrachtet werden. Das Aristotelische Werk ist viel umfangreicher und die Metapher soll auch in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Es ist hier die Rede von der *gesuchten Wissenschaft* des Seienden, insofern es Seiendes ist<sup>107</sup>, und über das Verhältnis der Metapher zu ihr. Dabei treten neue Aspekte der Metapher zu Tage. Es geht dabei um die Möglichkeit der Verwirklichung der „höchsten Wissenschaft“ (die Ontologie)<sup>108</sup> und um die Beziehungen, die zwischen ihr und der Dialektik<sup>109</sup> und Rhetorik notwendigerweise bestehen. Es handelt sich dabei auch um die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft.

Die höchste Wissenschaft oder die gesuchte Wissenschaft ist das Objekt der Aristotelischen

---

<sup>100</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 52.

<sup>101</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1450a 7-10.

<sup>102</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 55.

<sup>103</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1454b 8-14.

<sup>104</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 56.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., 57.

<sup>106</sup> Ebd., 57.

<sup>107</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l’être chez Aristote*, 14.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>109</sup> Vgl. ebd., 14-16.

Metaphysik. Sie betrifft die Wissenschaft des Seins als des Seienden und hat die Erkenntnis der ersten Ursachen und Prinzipien zum Ziel:

„Die Prinzipien und Ursachen des Seienden, und zwar insofern es Seiendes ist, sind der Gegenstand der Untersuchung.“<sup>110</sup>

„Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem, sondern sie scheiden sich einen Teil des Seienden aus und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z.B. die mathematischen Wissenschaften.“<sup>111</sup>

Diese Wissenschaft solle theoretisch sehr einfach zu erreichen sein, aber praktisch ist sie nicht so leicht zu erwerben. Die ersten Prinzipien sollen nämlich jene sein, die am einfachsten und am besten zu erkennen sind. Sie sind auch die deutlichsten und klarsten<sup>112</sup>. Wer die Prinzipien kennt, kennt auch das, was sich daraus ergibt<sup>113</sup>. Nun macht die geschichtliche Kondition des Menschen das unmöglich, und weil Ordnung der Erkenntnis in Wirklichkeit der Ordnung des Seins nicht entspricht<sup>114</sup>, musste Aristoteles neben der Wissenschaft eine überlegende Erkenntnisfähigkeit einräumen, nämlich die Einsicht (Intuition), wodurch die Prinzipien erkennbar sind<sup>115</sup>. Die Wissenschaft geht deduktiv und notwendigerweise induktiv vor, aber die Prinzipien liegen außerhalb der Reichweite dieser Vorgehensweisen:

„Ich nenne Prinzipien in einer jeden Gattung diejenigen, von denen es unmöglich ist zu beweisen, dass sie sind. Was sie bezeichnen – und zwar sowohl die ursprünglichen Dinge als auch die von ihnen abhängigen Dinge wird angenommen –; dass sie jedoch sind, muss man von den Prinzipien annehmen, von den übrigen Dingen dagegen beweisen, wie zum Beispiel, was eine Einheit ist oder was das Gerade und Dreieck, aber auch dass die Einheit ist und Größe, muss man annehmen, das übrige dagegen beweisen.“<sup>116</sup>

Diese Intuition ist das Ergebnis einer logischen Überlegung von Aristoteles und ist, so Aubenque, mehr als eine negative Bedingung zu begreifen. Es ist notwendig, sie anzunehmen, um den Rückgang ins Unendliche hinsichtlich der Erkenntnis zu vermeiden<sup>117</sup>, weil sonst die Beweisführung etwas ist, das schon immer angefangen hat und die Erkenntnis der Ursachen und Prinzipien wird nicht mehr möglich sein<sup>118</sup>. Die Einsicht (Intuition)<sup>119</sup> soll dem Menschen den

<sup>110</sup> Aristoteles: *Metaphysik*, VI, 1025b 1.

<sup>111</sup> Ebd., IV, 1003a 21-26.

<sup>112</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, 51-52.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., 52.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 56.

<sup>116</sup> Aristoteles: *Analytica Posteriora*, übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel, I, 76a 30-36.

<sup>117</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, 55.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., 56.

<sup>119</sup> Vgl. Aristoteles: *Analytica Posteriora*, II, 100b 6-15.

ersten Moment und die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis zugänglich machen, aber Aristoteles bringe weder die Erfahrung der Intuition noch den Beweis vor<sup>120</sup>, dass es sie tatsächlich gibt. Hier ist der Punkt, woran die Dialektik und die Rhetorik anknüpfen<sup>121</sup>. Die von den beiden zu spielende Rolle ist die Vermittlung. Die Beweisführung ist auch Vermittlung, die erweisen soll, dass eine äußerliche Beziehung zwischen einem Subjekt und einem dem Anschein nach akzidentellen Prädikat besteht (Sokrates und Sterblichkeit), in Wirklichkeit aber die Entwicklung der inneren Einheit einer Essenz (eines Wesens) ist<sup>122</sup>. Die Beweisführung ist Vermittlung, aber nur für uns<sup>123</sup>. Die Zerstreuung gehört in diesem Fall nicht zum Gegenstand. Aber es kann sein, dass die Zerstreuung (die verschiedenen Bedeutungen des Seins) zum Gegenstand gehört, und jetzt kommt die Dialektik ins Spiel. Sie muss jedes Mal vermitteln, wenn die Spaltung in dem Sein die Untersuchung dazu zwingt, ewig nach der Einheit zu trachten<sup>124</sup>. Diese Vermittlung soll eine Unmittelbarkeit bewerkstelligen, die eigentlich der Einsicht zukommt<sup>125</sup>:

„L'échec de l'intuition est la réalité de la dialectique“<sup>126</sup>.

In gewisser Weise versucht, sie sich selber zum Ende zu bringen, indem sie diese immer verlorengegangene Unmittelbarkeit und Einheit hervorbringt. Die Dialektik und die Rhetorik sind mithin keine Wissenschaften im strengeren Sinne<sup>127</sup>. Sie sind an kein streng umschriebenes Gebiet des Seins gebunden. Die Dialektik und die Rhetorik beschäftigen sich mit den Schlussfolgerungen<sup>128</sup>, die sich auf wahrscheinliche Voraussetzungen stützen und sie äußern sich über die Topoi, d.h. die allgemeinen Gesichtspunkte einer Kultur. Trotz der Verwandtschaft und Ähnlichkeit, die zwischen Rhetorik und Dialektik besteht, gibt es einen Unterschied zwischen ihnen, indem die Rhetorik auf praktische Ziele ausgerichtet ist<sup>129</sup>. Die Dialektik ist auch wie die Rhetorik eine Kunst der Erfindung, und dadurch kann sie zu den ersten Grundsätzen der Wissenschaft vordringen:

„Sie kann uns aber auch für die Erkenntnis dessen nützlich sein, was bei den Prinzipien der Einzelwissenschaften das Erste ist. Hierüber lässt sich auf Grund der besonderen Prinzipien einer gegebenen

---

<sup>120</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, 56.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., 495 auch 263-264 u. 273-279.

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 496.

<sup>123</sup> Vgl. ebd., 496.

<sup>124</sup> Vgl. ebd., 496.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 496.

<sup>126</sup> Ebd., 497.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., 252 u. 273.

<sup>128</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1354a 1-7.

<sup>129</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 14-15.



Wissenschaft unmöglich etwas ausmachen, weil die Prinzipien das erste von allem sind; man muss hier vielmehr mit Hilfe der wahrscheinlichen Sätze über den jeweiligen Gegenstand der Sache beikommen. Das ist aber die eigentümliche oder doch ihr besonders zukommende Leistung der Dialektik. Sie ist eine Kunst der Erfindung, und darum beherrscht sie den Weg zu den Prinzipien aller Wissenschaft”.<sup>130</sup>

Trotz der zwischen der Rhetorik und der Dialektik bestehenden Unterschiede bleibt eine grundlegende Verwandtschaft zwischen ihnen, die oben erwähnt wurde. Weil die Dialektik und die Rhetorik nicht an eine Gattung gebunden sind,<sup>131</sup> besitzen sie auch keinen wissenschaftlichen Status und werden nicht von den Beschränkungen, die den Wissenschaften zueigen sind, betroffen<sup>132</sup>. Welche Bedingungen soll eine Wissenschaft erfüllen, um wissenschaftlich zu sein?

Eine Wissenschaft muss deduktiv vorgehen und ihre Prinzipien kennen. Sie bezieht sich auf ein begrenztes Gebiet des Seins<sup>133</sup>. Jede Demonstration findet nur innerhalb der Grenzen dieses Gebietes statt. Eine Wissenschaft versucht eine Eigenschaft ihres Stoffs zu beweisen, und zwar anhand von Prinzipien eines gewissen Gebietes<sup>134</sup>. Man darf nicht auf Prinzipien anderer Wissenschaften zurückgreifen:

„Doch alle diese Wissenschaften handeln nur von einem bestimmten Seienden und einer bestimmten Gattung, deren Grenzen sie sich umschrieben haben, aber nicht von Seiendem schlechthin und insofern es Seinendes ist, und geben über das Was keine Rechenschaft, sondern von ihm ausgehend, indem sie es entweder durch Anschauung verdeutlichen oder als Voraussetzung das Was annehmen, erweisen sie dann mit mehr oder weniger strenger Notwendigkeit dasjenige, was der Gattung, mit der sie sich beschäftigen, an sich zukommt.“<sup>135</sup>

Außerdem hängt eine Wissenschaft von einer hohen Wissenschaft ab, wovon sie ihre eigenen Prinzipien in Erfahrung bringt. Jedes Wissen beruht auf einem vorgegebenen Wissen<sup>136</sup>. Damit ist gleich gesagt, dass eine Wissenschaft nicht ihre eigene Begründung enthält. Sie kann nicht ihren eigenen Grund angeben, denn dies überschreitet ihre Kompetenz:

„Dire que toute science suppose un savoir antérieur, c’est reconnaître qu’aucune science n’a en elle-même son propre fondement, donc qu’il y a une hiérarchie des sciences, chacune dépendant de la science immédiatement antérieure.“<sup>137</sup>

„Jede Unterweisung und jedes verständige Erwerben von Wissen entsteht aus bereits vorhandener Kenntnis. Einleuchtend ist dies für diejenigen, die alle Einzelfälle betrachten. Denn sowohl die

<sup>130</sup> Aristoteles: *Topik*, I, 101a 34-101b 4.

<sup>131</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1355b 8-10.

<sup>132</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l’être chez Aristote*, 257.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., 257.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., 216-217.

<sup>135</sup> Aristoteles: *Metaphysik*, VI, 1025b 1-12

<sup>136</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l’être chez Aristote*, 53.

<sup>137</sup> Ebd., 216; vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, I, 992b 29-993a.

mathematischen unter den Wissenschaften kommen auf diese Weise zustande als auch jede der übrigen Künste, und ähnlich auch, was die Argumente angeht, sowohl diejenigen, die durch Deduktion, als auch diejenigen, die durch Induktion entstehen.“<sup>138</sup>

Daraus folgt der Schluss, dass eine vermeintliche höchste Wissenschaft der ersten Prinzipien von sich selbst abhängen sollte. Das aber wäre ja absurd. Sie wäre in sich selbst begründet, und das widerspricht dem oben dargestellten Prinzip der Begründung in einem schon vorliegenden Wissen. Das ist ein erstes Argument gegen die Existenz dieser Wissenschaft<sup>139</sup> oder gegen ihre Wissenschaftlichkeit. Deutlicher könnte es nicht sein, dass keine einzelne Wissenschaft sich mit ihren eigenen Prinzipien befassen sollte<sup>140</sup>. Die Untersuchung der Prinzipien der Einzelwissenschaften soll einer Art Wissenschaft der Wissenschaften zukommen. Diese Wissenschaft der Wissenschaften sei die Wissenschaft des am meisten Allgemeinen und des am meisten Erkennbaren<sup>141</sup>, weil sie die Prinzipien und die ersten Ursachen zur Kenntnis nimmt. Man kann die Wahrheit nicht ohne Erkenntnis der Ursache wissen<sup>142</sup>. Die ewigen Ursachen und Prinzipien sind am wahrsten, weil sie die Ursachen für alles Übrige sind, und alles stammt aus ihnen<sup>143</sup>. Und weil sie früher sind, sind sie wahrer als ihre Wirkungen, deren Wahrheit in den Ursachen steckt und daraus entspringt<sup>144</sup>. Die Wissenschaft, die Erkenntnis über diese ersten Ursachen und Prinzipien verschaffen soll, hätte die Metaphysik sein sollen, aber wie wir oben gesehen haben, gibt es Schwierigkeiten in Bezug auf sie. Außerdem sind diese ersten Prinzipien auch die gemeinsamsten Prinzipien aller Dinge und können nicht innerhalb einer Gattung behandelt werden<sup>145</sup>. Eine solche vorgeschlagene Wissenschaft der Wissenschaften sollte sich jenseits der Gattungen bewegen, aber sie läuft Gefahr, ihren Inhalt zu verlieren. Nur was ein Ende hat, nur das Endliche ist erkennbar<sup>146</sup>, aber nicht das Unendliche. Jenseits der Einheit der Gattung bleibt jede Definition leer und ein bloßer Aufwand von Wörtern:

„[...] l'unité générique est le terme ultime au-delà duquel la recherche de l'unité deviendrait «verbale et vide».“<sup>147</sup>

Die Wissenschaft kann keinen Sprung von Gattung zu Gattung vollziehen. Wenn sie das tut, gerät

---

<sup>138</sup> Aristoteles: *Analytica Posteriora*, I, 71a 1-10.

<sup>139</sup> Vgl. Aubenque: *La problème de l'être chez Aristote*, 219.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., 217 u. 220-221.

<sup>141</sup> Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, II, 982a 30-982b.

<sup>142</sup> Vgl. ebd., II, 993b 23-27.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., II, 982b 1-5.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., II, 982b 3-5.

<sup>145</sup> Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 222.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., 209.

<sup>147</sup> Ebd., 223.

sie in den Sog der Homonymie und verliert jede Begründung. Nur innerhalb der Gattung besitzen die wissenschaftlichen Aussagen Eindeutigkeit und Sinn<sup>148</sup>. Sich innerhalb einer Gattung zu bewegen und deren Eigenschaften zu beweisen, ist Aufgabe einer jeden Wissenschaft:

„Jede demonstrative Wissenschaft nämlich ist auf drei Dinge gerichtet: was sie zu sein festsetzt – das aber ist die Gattung, deren an sich zutreffende Eigenschaften sie betrachtet –, und die gemeinsamen sogenannten Postulate, aus denen, als ursprünglichen Dingen, sie demonstriert, und als drittes die Eigenschaften, von denen sie das, was eine jede bezeichnet, annimmt. [...] Aber nichtsdestoweniger sind es jedenfalls von Natur aus diese drei Dinge: worüber sie beweisen und was sie beweisen und woraus.“<sup>149</sup>

Die Metaphysik entspricht diesen Ansprüchen offensichtlich nicht. Das Sein als Sein ist keine Gattung<sup>150</sup>, und es ist das allgemeinste Prädikat, das es gibt und man kann es nicht auf eine einzelne Bedeutung reduzieren<sup>151</sup>. Man kann sehr schwer aus dem Sein als Sein ein Subjekt oder eine Essenz machen. Das Sein als solches existiert als Prädikat und kann nicht zur allgemeinen Gattung erhoben werden, denn eine „allgemeine Gattung“ ist ein Widerspruch in sich selbst<sup>152</sup>. Eine Gattung ist eine in sich geschlossene Einheit. Sie vereint eine Mannigfaltigkeit anhand bestimmter Kriterien und gleichzeitig schließt sie eine andere Mannigfaltigkeit aus<sup>153</sup>. Eine Gattung kann nicht alles in sich enthalten, dann wäre sie nicht etwas Geschlossenes<sup>154</sup> und würde eine jede Wissenschaft unmöglich machen, denn nur in der Gattung kann die Sprache so viele Dinge wie möglich bezeichnen ohne mehrdeutig zu werden<sup>155</sup>. Indem es keine Gattung ist, bleibt das Sein als Sein jeder Wissenschaft unzugänglich. Eine vollkommen kohärente Rede, d.h. eine wissenschaftliche über das Sein, ist unmöglich<sup>156</sup>. Diese Feststellung betrifft die Legitimität und die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft vom Sein als Sein. Wenn das Sein keiner wissenschaftlichen Rede zugänglich ist, wie kann man einheitlich über das Sein reden?

Die alltägliche sprachliche Praxis bezeugt, dass man mindestens das Sein als Einheit bezeichnen kann<sup>157</sup>. Es ist eine „verbale“ Einheit, aber trotzdem eine Einheit. Der Versuch, in Erfahrung zu bringen, „was das Sein ist?“ hat zu einer Untersuchung der verschiedenen

---

<sup>148</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 224; vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, VI, 1025b 1-13, 1003b 19-24 u. III, 997a, 8-9, 20-22.

<sup>149</sup> Aristoteles: *Analytica Posteriora*, I, 76b 12-23.

<sup>150</sup> „Das Sein aber ist nicht eine grundlegende Struktur für irgendetwas, denn das Sein ist nicht eine Gattung“, Ebd., II, 92b 13-14.

<sup>151</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 236.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., 229.

<sup>153</sup> Vgl. ebd., 222-223.

<sup>154</sup> Vgl. ebd., 226.

<sup>155</sup> Vgl. ebd., 224.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., 236 u. 239.

<sup>157</sup> Vgl. ebd., 163 u. 235.

Bedeutungen des Verbs „Sein“ geführt, Bedeutungen, die uns von der alltäglichen Rede ständig angeboten werden. Man könne das Sein nicht von der Rede über das Sein trennen<sup>158</sup>. Denn das Sein als Sein und seine gesuchte Einheit ist uns weder durch Anschauung noch auf konkrete Weise gegeben, sondern nur durch die Sprache<sup>159</sup>. Es wird in jedem Satz vorausgesetzt und irgendwie ausgedrückt:

„[...] mais l'être en tant qu' être ne se rencontre pas, il n'est l'objet d'aucune intuition, ni sensible, ni intellectuelle; il n'a d'autre support que le discours que nous tenons sur lui.“<sup>160</sup>

Die Einheit des Seins wird von der gängigen Rede vorausgesetzt und wird sogar stumpf und undeutlich irgendwie gefühlt. Sie drückt sich in der Welt der Meinung aus. Die Ontologie versucht anhand wissenschaftlich erarbeiteter Begriffe diese Einheit zu erklären<sup>161</sup>. Der Versuch ist fehlgeschlagen, da das Sein sich nicht zu einer Gattung reduzieren oder zusammenziehen lässt. Das Sein ist außerhalb aller Gattungen anzutreffen und betrifft das Gemeinsame aller Dinge<sup>162</sup>.

Die Dialektik sowie die Rhetorik, die sich mit dem Gemeinsamen aller Dinge beschäftigen<sup>163</sup>, beziehen sich auf die Meinung. Die Dialektik ist ein Teil der Rhetorik als Theorie der Argumentation<sup>164</sup>, die sich auf die Logik der Wahrscheinlichkeit stützt. Sie steht im Gegensatz zu den einzelnen Wissenschaften<sup>165</sup>. Sie bleibt nicht an einem Gebiet haften und richtet sich nach einer allgemeinen Logik der Wahrscheinlichkeit, die den Alltag durchdringt. Sie hat mehr mit allgemeiner Kultur zu tun als mit Fachkompetenz<sup>166</sup>. Traditionell wurde die Dialektik mit der Kunst des Fragens gleichgesetzt<sup>167</sup>, aber Aristoteles betont diesen Aspekt nicht. Er betont die Allgemeinheit und die Universalität der Dialektik<sup>168</sup>. Die Dialektik beschränkt sich nicht auf die Gattung<sup>169</sup>, sondern überzieht dasselbe Feld mit der Metaphysik. Sie versucht, die gemeinsamen Prinzipien der Wissenschaften zu beweisen<sup>170</sup>. Aus diesem Grund steht die Dialektik in „Kommunion“ mit allen Wissenschaften. Durch diese Kommunion ist sie auch mit der Metaphysik verwandt und versucht, etwas zu tun, das der Metaphysik als solcher zukommen

---

<sup>158</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, 235.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., 133.

<sup>160</sup> Ebd., 235.

<sup>161</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>162</sup> Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, IV, 1005a 24-27.

<sup>163</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1354a 1-5.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., I, 1359b 8-10.

<sup>165</sup> Vgl. ebd., I, 1359b 11-17.

<sup>166</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 269-277 u. 282-295.

<sup>167</sup> Vgl. ebd., 255.

<sup>168</sup> Vgl. ebd., 256.

<sup>169</sup> Vgl. ebd., 288.

<sup>170</sup> Vgl. Aristoteles: *Analytica Posteriora*, I, 77a 26-33; vgl. Aristoteles: *Topik*, I, 101a 37-101b 4.

sollte: die gemeinsamen Prinzipien aller Wissenschaften zu beweisen<sup>171</sup>. Dieser Vorgang ist nur auf Wahrscheinlichkeit gestützt<sup>172</sup>. Die Deduktion und die Notwendigkeit kommen hier nicht in Frage, denn diese kann man nur in einer Gattung finden<sup>173</sup>. Als Wissenschaft der höchsten Prinzipien muss sich schließlich die Metaphysik mit der Wahrscheinlichkeit auseinandersetzen. Die Wahrscheinlichkeit ist ein Merkmal des Seins als Sein, die durch Bewegung<sup>174</sup> charakterisiert und aufgespalten wurde<sup>175</sup>. Sie ist ein ontologisches Merkmal des Seins als solches, das dazu führt, dass die Metaphysik sich an die Dialektik annähert. Diese ersten und gemeinsamen Prinzipien tragen das Merkmal des Wahrscheinlichen<sup>176</sup>. Sie können nicht im strengen Sinne demonstriert werden<sup>177</sup>. Eine Demonstration der ersten Prinzipien wäre eine *petitio principii*. Die ersten Prinzipien bilden die Grundlagen, die eine Demonstration erst möglich machen<sup>178</sup> und das ist ein weiteres Motiv, warum sie nicht den deduktiven und einzelnen Wissenschaften zugänglich sind. Die Einzelwissenschaft ignoriert ihre Beziehung zur Totalität<sup>179</sup> und zu den anderen Wissenschaften. Es stehe ihr nicht zu, diese Beziehung zur Totalität zu thematisieren und aus ihr einen Gegenstand der Untersuchung zu machen<sup>180</sup>. Diese Aufgabe fällt der Dialektik<sup>181</sup> oder den kultivierten Menschen anheim. Man kann Dialektik betreiben, so Aristoteles, ohne eine wissenschaftliche Bildung genossen zu haben<sup>182</sup>.

In diesem Zusammenhang tritt die kritische Funktion der Dialektik/der allgemeinen Kultur zu Tage. Die Dialektik ergreift alles, sie bewegt sich jenseits der Gattung<sup>183</sup> und kann die Form einer jeden Rede beurteilen. Sie bewertet nicht die Vorgehensweise der Einzelwissenschaften in ihrem jeweiligen Bereich. Ihr steht dagegen zu, in kompetenter Weise über die wissenschaftliche Rede zu urteilen<sup>184</sup>. Sie kann das tun, sofern sie nicht für sich beansprucht, etwas Positives über das Sein zu behaupten<sup>185</sup>. Ihre Behauptungen sind negativ und

---

<sup>171</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 257 u. 300; vgl. Aristoteles: *Analytica Posteriora*, I, 77a 26- 29.

<sup>172</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 258.

<sup>173</sup> Vgl. ebd., 258; vgl. Aristoteles: *Topik*, I, 101a 34-101b 4.

<sup>174</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 372; vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, XII, 1071 b4.

<sup>175</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 475.

<sup>176</sup> Vgl. ebd., 287.

<sup>177</sup> Vgl. ebd., 258.

<sup>178</sup> Vgl. ebd., 215- 217.

<sup>179</sup> Vgl. ebd., 282.

<sup>180</sup> Vgl. ebd., 216- 219.

<sup>181</sup> Vgl. ebd., 259.

<sup>182</sup> Vgl. ebd., 287.

<sup>183</sup> Vgl. ebd., 256-257.

<sup>184</sup> Vgl. ebd., 283.

<sup>185</sup> Vgl. ebd., 283.

diese Negativität erlaubt ihr, über die Grenzen der Gattungen hinauszugehen<sup>186</sup>. Trotzdem stützt sich die Dialektik wie die Rhetorik nicht auf Leere<sup>187</sup>. Beide haben ihre Wurzel in der Meinung<sup>188</sup>, in der volkstümlichen Weisheit, in der allgemeinen Kultur<sup>189</sup>. Weil sie darin verwurzelt sind, können sie auch diese kritische Funktion gegenüber der Wissenschaft erfüllen. Sie stützen ihre Vorgehensweise auf das unausdrückliche Vorverständnis des Seins, das in der volkstümlichen Weisheit und in der Sprache anwesend ist<sup>190</sup>. Die Dialektik ist die Gegenbewegung zu der Wissenschaft, die eine Zerrissenheit in den Menschen hervorbringt.

„Si le savoir divise les hommes, en même temps qu’il les sépare de l’être dans sa totalité, l’opinion les réconcilie dans le mouvement unifiant et universalisant de la parole, dont rien, si ce n’est une autre parole, ne peut morceler ou arrêter le cheminement infini.“<sup>191</sup>

Die Dialektik ist sprachliche Vermittlung<sup>192</sup>. Sie überbrückt die Distanz zwischen den verschiedenen Gattungen und Bedeutungen des Seins, indem sie die wissenschaftlichen Reden von dem Standpunkt des alltäglichen Menschen her beurteilt. Sie hat auch die Fähigkeit, über die Gegensätze Schlussfolgerungen zu ziehen<sup>193</sup>. Als Rhetorik greift sie zu den entsprechenden Mitteln: Enthymeme, Beispiele, Gleichnisse, Metaphern. Sie muss zuerst eine Situation darstellen und dann darüber Schlussfolgerungen ziehen. Indem sie die gemeinsamen Prinzipien der Wissenschaft zu untersuchen vermag<sup>194</sup>, bleibt sie nicht bei der deduktiven Methode, denn die ist nur innerhalb einer Gattung gültig, sondern sie muss auf die Mittel zurückgreifen, die wir schon oben erwähnt haben, Mittel, die ihr gestatten, das Gemeinsame aller Dinge zu erfassen und auszudrücken. Die Metapher gehört dazu und, wie schon gesagt, die Fähigkeit, eine gute Metapher zu bilden, basiert auf dem Erfassen vom Gemeinsamen<sup>195</sup>. Diese Fähigkeit wird am besten durch eine philosophische Bildung ermöglicht<sup>196</sup>.

Was die Metapher tut, tut die Philosophie auf eine andere Weise. Trotzdem kann man nicht lernen, eine gute Metapher hervorzubringen<sup>197</sup>. Das ist Sache der Begabung<sup>198</sup> und als solche

---

<sup>186</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l’être chez Aristote*, 287-288.

<sup>187</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1358a 10-32.

<sup>188</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 43-44.

<sup>189</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l’être chez Aristote*, 283.

<sup>190</sup> Vgl. ebd., 132-133.

<sup>191</sup> Ebd., 264.

<sup>192</sup> Vgl. ebd., 496.

<sup>193</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, I, 1355a 34-35.

<sup>194</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l’être chez Aristote*, 288-289.

<sup>195</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1459a 6-8.

<sup>196</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, II, 1394a 2-6.

<sup>197</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1459a 5-8.

<sup>198</sup> Vgl. ebd., 1459a 7-8.

kann man diese Fähigkeit auch bei Menschen finden<sup>199</sup>, die mit der Philosophie nichts zu tun haben. Deswegen kann es Dialektik und Rhetorik ohne wissenschaftliche Bildung geben. Die Dialektik beschäftigt sich mit demselben „Objekt“ wie die Metaphysik, d.h. das Gemeinsame aller Dinge, was man über alle Dinge und alles Existierende behaupten kann<sup>200</sup>. Dieses Gemeinsame aller Dinge hat die Eigenschaft, dass es nicht zum Untersuchungsgegenstand einer einzelnen Wissenschaft werden könnte. Trotzdem gibt es einen Unterschied zwischen Metaphysik und Dialektik. Die Metaphysik zielt auf die Wahrheit, obwohl sie in ihrer Vorgehensweise dialektisch ist, aber die Dialektik bleibt in ihrem eigenen Mechanismus gefangen<sup>201</sup>. Sie ist nur eine Hilfsdisziplin. Die beiden haben verschiedene Perspektiven, aber eine identische und gemeinsame Struktur. Die Dialektik ist ein notwendiger Teil der Metaphysik, die man als bloße Rhetorik abwerten könnte, weil ihre Behauptungen sich nicht beweisen lassen und keinen direkten Zugang zu den Prinzipien erlauben.

Auf diese Weise schleicht sich die Metapher in die höchste Wissenschaft durch eine Hintertür ein, denn die gesuchte Einheit des Seins wird auf der Ebene der gebräuchlichen Rede formuliert<sup>202</sup> und die Metapher hat sich als konstitutiv für diese erwiesen. Die Überschreitung der Gattungen in der Metaphysik und Dialektik kann sich nur ereignen, indem man die logische Ordnung gleichzeitig anerkennt und verletzt. Die Metapher überschreitet die logischen Grenzen, wenn sie von einer Gattung heraus auf die Art angewendet wird, oder von einer Art auf eine andere Art übertragen wird, usw.<sup>203</sup> Die vierte Art der Metapher, die von Aristoteles als analogisch definiert wird<sup>204</sup> und die die eigentliche Metapher bezeichnet, wird von ihm nicht auf die Gattung beschränkt, sondern geht darüber hinaus<sup>205</sup>. Die Metapher basiere auf einer Art Intuition und die Prinzipien könne man nur anhand einer Intuition kennenlernen<sup>206</sup>, aber diese Erkenntnis bleibt nur wahrscheinlich<sup>207</sup>. Die Intuition sei, so formuliert es Aubenque, das kognitive Korrelat der Prinzipien<sup>208</sup>.

Diese Annäherung zwischen Metaphysik, Dialektik und Rhetorik war notwendig, denn dadurch werden Aspekte der oben erwähnten Disziplinen verdeutlicht, die der Metapher einen

---

<sup>199</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1404b 31-38.

<sup>200</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 494-495.

<sup>201</sup> Vgl. ebd., 301-302.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., 235.

<sup>203</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 33-34 u. 387.

<sup>204</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1457b 7-9.

<sup>205</sup> Vgl. ebd., 1457b 7-35; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 32.

<sup>206</sup> Vgl. Aubenque: *Le Problème de l'être chez Aristote*, 55-56.

<sup>207</sup> Vgl. ebd., 258.

<sup>208</sup> Vgl. ebd., 56.

neuen Status verleihen. Sie ist kein Schmuck der Rede, sondern hat eine vermittelnde Funktion, die den Abstand zwischen den verschiedenen Bedeutungen und Gattungen des Seins überbrücken sollte. Als Erweiterung der Bedeutung eines Wortes oder eines Begriffes tut sie genau das. Sie erweitert deren Umfang und auch den Inhalt. Sie erscheint als zur Metaphysik notwendigerweise dazu gehörend, denn diese ist gezwungen anders vorzugehen als die einzelnen Wissenschaften.

Die Poetik ist ein Bereich, in dem es sehr einfach ist, die Metapher zu betrachten und zu untersuchen. In der Poetik wird die Metapher nicht für sich selbst oder isoliert betrachtet, sondern als Vorgang, der zu dem Akt des künstlerischen Schaffens gehört und ebenfalls zum Aufbau einer Fabel (Mythos)<sup>209</sup>. Die Fabel ist eine Ordnung, die durch die Tätigkeit des Dichters hergestellt wird und mit der etwas Heterogenes und vorher Getrenntes zur Einheit gebracht wird. Das Ziel der Dichtkunst sei die verklärende Nachahmung der Wirklichkeit<sup>210</sup>. Diese Aufgabe wird ausgeführt, indem man Werke hervorbringt, Werke, die Metaphern enthalten. Da diese Werke auf die menschliche Welt bezogen sind und etwas in Bezug darauf zum Ausdruck bringen, ist es völlig klar, dass die Metapher an dieser referenziellen Funktion teilnimmt. Um die referenzielle und ontologische Funktion der Metapher bewusst zu machen, muss die Aufmerksamkeit auf die größeren Einheiten verlagert werden, zu denen auch die Metapher angehört<sup>211</sup>. Sie nimmt an der Nachahmung (*Mimesis*) teil, die, wie bisher gesehen, keine Kopie oder Verdoppelung der Wirklichkeit ist<sup>212</sup>.

Dieser Punkt ist entscheidend für Ricœur<sup>213</sup>. Die Metapher nimmt an der Ordnungsfunktion der Nachahmung teil und als Teil der poetischen Lexis gehört sie zu der apophantischen Funktion, nämlich zu der Darstellungsfunktion der Dichtung. Durch ihre Unterordnung unter die *Lexis* wird die Metapher der *Mimesis* zugeteilt. Die Metapher hat Anteil an der Spannung, die den Mythos durchdringt, nämlich zugleich Nachahmung und neue Kreation zu sein. Die Bezeichnung Nachahmung soll den Bezug zu der Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, doch die Nachahmung ist zugleich Schöpfung, Herstellung einer Ordnung, *Poiesis* und Komposition<sup>214</sup>. Die referenzielle Funktion des Werkes (des Mythos) wird auf alle seine Glieder verteilt, mithin auch auf die Metapher. Was die *Mimesis* auf der Ebene des ganzen Werkes

---

<sup>209</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 57.

<sup>210</sup> Vgl. ebd., 57.

<sup>211</sup> Vgl. ebd., 277-279.

<sup>212</sup> Vgl. ebd., 55-57.

<sup>213</sup> Vgl. ebd., 273.

<sup>214</sup> Vgl. ebd., 56-60.



hervorbringt, tut auch die Metapher auf der Ebene des Satzes und des Wortes<sup>215</sup>. Und es ist wichtig, daran zu erinnern, dass die Metapher zu der vollkommenen Sprache gehört, die zugleich klar und nicht banal ist, eine Situation, die sich in der Tätigkeit der Dichtkunst widerspiegelt. Die vollkommene Sprache besitzt eine Würde, die sich von der gebräuchlichen unterscheidet, aber sie besitzt auch die Klarheit, die zu der gebräuchlichen Sprache gehört.

Pierre Aubenque gemäß ist die *Mimesis* auf keinen Fall als Imitation oder Kopie zu begreifen<sup>216</sup>. Die *Mimesis* und die durch sie errichtete Einheit des Heterogenen tragen wesentlich dazu, dass der Poetik die Funktion der sprachlichen Überbrückung<sup>217</sup> der Bedeutungen des Seins zukommt. Diese Funktion bringt sie in die Nähe der Dialektik, die auch eine solche Funktion ausübt. Die Poetik überbrückt die Gattungen des Seins und dessen Zerspaltung mit Hilfe von spezifischen Mitteln<sup>218</sup>, zu denen auch die Metapher gehört. Diese Herstellung der Einheit gehört zu der ontologischen Funktion der *Mimesis*. Gleichzeitig hat diese Funktion der Überbrückung ihren Grund in dem Sein, das durch Bewegung und Zerstreuung gekennzeichnet ist. Diese Überbrückung ist der Versuch, auf einer unterlegenen ontologischen Ebene das zu vollbringen, was eigentlich zu der höchsten ontologischen Stufe gehört<sup>219</sup>, nämlich die vollkommene Einheit und Verständlichkeit. Die Metapher ist, zumindest in der Poetik, die Fortsetzung der oben genannten Bewegung, die die Durchführung der Einheit des Seins als Sein beabsichtigt. Diese Einheit kommt in dem Aufbau der poetischen Fabel zum Vorschein. Letztlich hat die Metapher der Funktion der Einheit zu dienen. Diese Einheit wird immer wieder neu produziert<sup>220</sup> und das durch die kreative Funktion der Metapher, die die Dinge in einer anderen immer wieder neuen Perspektive erscheinen lässt und diese Dinge als in einem Zusammenhang sich befindende zum Ausdruck bringt. Der Erkenntniswert der Metapher besteht auch darin, dass sie dann benutzt werden kann, wenn die Wissenschaft im strengen Sinne nicht anzuwenden ist und wenn diese zu einem unauflösbaren Problem führt, wie im Falle der höchsten Wissenschaft, die nicht die Regeln der Wissenschaften einhalten kann, auch wegen ihres Studiumsgegenstandes. Sie sieht sich gezwungen, auf Mittel zurückzugreifen, die sie in die Nähe der Rhetorik, Dialekt und sogar Poetik bringt, da in ihrem Bereich, der das Ganze des Seins umfasst, keine Demonstrationen möglich sind. Metapher und höchste Wissenschaft gehören zueinander, trotz ihrer Unterschiede.

---

<sup>215</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 58.

<sup>216</sup> Vgl. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, 498.

<sup>217</sup> Vgl. ebd., 406.

<sup>218</sup> Vgl. ebd., 495-496.

<sup>219</sup> Vgl. ebd., 498.

<sup>220</sup> Vgl. ebd., 489-490.

### 3. Zwischen Philosophie der symbolischen Formen und verstehender Rhetorik

#### 3.1. Metapher, Symbol und die Philosophie der symbolischen Formen

Dass die Metapher zu einem Hauptgegenstand der Philosophie geworden ist, hat man der Tatsache zu verdanken, dass sich in der Philosophie die Interessen verlagert haben. Die Metapher wurde höchstens als Nebengegenstand der Forschung betrachtet und meistens als ein Missbrauch der Sprache bezeichnet. Die Situation hat sich geändert, und zwar dahingehend, dass man eine Philosophie der symbolischen Formen aufgebaut hat. Außerdem entstand die philosophische Hermeneutik, die ihr Ziel darin sah, das Verstehen zu begreifen, und zwar anhand der konkreten Operation und der Mittel, derer sich das Verstehen bedient. Die Philosophie der symbolischen Formen hat zum Ziel, das Verstehen und Selbstverständnis des Menschen innerhalb seiner Kulturwelt zu beleuchten:

„Unser Ziel ist eine Phänomenologie der menschlichen Kultur. Wir müssen daher versuchen, den Gegenstand durch konkrete, dem kulturellen Leben des Menschen entnommene Beispiele zu veranschaulichen und zu erläutern.“<sup>1</sup>

Normalerweise nimmt man an, dass die Hermeneutik mit Auslegung und mit Symbolen zu tun hat. Es scheint so, dass auch die Metapher zu einem Brennpunkt der Hermeneutik werden kann. Das Werk von Ricoeur ist von hermeneutischem Interesse bestimmt. Um die Spezifität seines philosophischen Werkes besser eingrenzen zu können, werden hier einige Beziehungen zur Philosophie der symbolischen Formen hergestellt. Zu diesem Zweck werden einige Ansatzpunkte aus Ernst Cassirer und Susanne Langer entnommen<sup>2</sup>.

Die Auffassung der Philosophie der symbolischen Formen geht davon aus, dass eines der Ziele der Philosophie die Selbsterkenntnis ist<sup>3</sup>. Diese Selbsterkenntnis basiere nicht auf einer durchsichtigen Selbstgegebenheit des Menschen. Diese Selbsterkenntnis werde durch die Kultur und die symbolischen Produkte des Menschen vermittelt.

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Was ist der Mensch?*, Stuttgart, 1960, 71.

<sup>2</sup> Vgl. ebd.; vgl. Langer: *Philosophy in a New Key*; vgl. Langer: *Feeling and Form. A Theory of Art*. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.

<sup>3</sup> Vgl. Cassirer: *Was ist der Mensch?*, 11.

„Sprache, Mythos, Religion und Kunst sind solche Systeme geistiger Ausdrucksformen. Wir müssen sie zur Grundlage einer Theorie des Menschen machen.“<sup>4</sup>

Der Mensch sei nicht materiell oder formell zu definieren und zu verstehen, sondern funktional<sup>5</sup>. Dieses funktionale Merkmal des Menschen sei die Arbeit, die das System aller menschlichen Tätigkeiten ausmache, wie die Sprache, der Mythos, die Kunst, die Wissenschaft usw.. Diese Herangehensweise soll die Grundstrukturen und Grundprinzipien liefern, die diese verschiedenen Erzeugnisse und die kulturelle Vielfalt ermögliche:

„Eine „Philosophie des Menschen“ wäre demnach eine Philosophie, die uns die Grundstrukturen dieser verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur als ein organisches Ganzes klarzumachen hätte.“<sup>6</sup>

Das Gemeinsame dieser Formen zu finden, sei die Hauptaufgabe der Philosophie.<sup>7</sup> Auf diese Art und Weise hätte man ein Prinzip zur Hand, das erlauben würde, Ordnung in die vielen Tatsachen und Erkenntnisse zu bringen. Dieses Prinzip stifte die Einheit des Kulturprozesses im Allgemeinen.

„In der Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft gelingt es dem Menschen, einen Kosmos symbolischer Formen aufzubauen, der ihm erlaubt, seine Erfahrungen und Erlebnisse zu deuten, zu verstehen und auf einen geistigen Ordnungszusammenhang zu beziehen.“<sup>8</sup>

Dieses Gemeinsame ist die symbolische Funktion<sup>9</sup>. Die Philosophie der symbolischen Formen ist somit nur die Fortsetzung der Selbsterkenntnis<sup>10</sup>, die aber auf andere Weise durchgeführt wird, als z.B. durch Introspektion oder durch die Feststellung des Cogito als unerschütterliche Wahrheit. Man solle aber die Introspektion nicht beiseite schieben<sup>11</sup>, da auch der Behaviourismus und andere wissenschaftliche Ansätze ihre Ziele verfehlt haben. Nichtsdestoweniger bleibt das Ziel der Selbsterkenntnis durch Introspektion gegeben<sup>12</sup>. Ohne das unmittelbare Bewusstsein seiner selbst und seiner Gefühle, Absichten, Gedanken sei der Mensch keiner Untersuchung zugänglich. Aber was die Introspektion hervorbringt, ist nur ein Teil von der ganzen menschlichen Wirklichkeit, die es als solche zu begreifen gelte<sup>13</sup>. Das Interesse an Selbsterkenntnis sei nicht nur theoretisch<sup>14</sup>, sondern praktisch und betrifft das Leben des Menschen. Cassirer bemerkt, dass die Selbsterkenntnis auch in der Religion vorhanden und zur Pflicht erhoben worden ist<sup>15</sup>. Damit betont er den praktischen Aspekt der

<sup>4</sup> Cassirer: *Was ist der Mensch?*, 84.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 89.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 40, 48, 50-52.

<sup>7</sup> Ebd., 89.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 280.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 89.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 11 u. 16.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 14.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 14.

Selbsterkenntnis.

Nun wird diese Selbsterkenntnis durch die symbolische Funktion vermittelt. Die Selbsterkenntnis fängt mit der Feststellung an, dass der Mensch sich anders als die anderen Lebewesen verhält<sup>16</sup>. Er versucht sein inneres Leben zu verstehen. Es ist ein Verhalten, das nicht von äußeren Reizen bestimmt ist. Zwischen Reiz und Reaktion gibt es etwas, das die Reaktion verschiebt oder sogar stoppt<sup>17</sup>. Das ist möglich wegen der symbolischen Funktion. Die Denkprozesse, die zwischen Reiz und Reaktion stattfinden<sup>18</sup>, sind das Produkt dieser Funktion<sup>19</sup>. Der Mensch lebe in einem symbolischen Netzwerk, das aus der Welt erst eine menschliche Welt mache:

„Der Mensch hat nicht mehr wie das Tier einen unmittelbaren Bezug zur Wirklichkeit; er kann ihr gleichsam nicht ins Angesicht blicken. [...] Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, dass er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien. [...] Er lebt vielmehr inmitten eingebildeter Affekte, in Hoffnungen und Ängsten, in Illusionen und Desillusionen, in seinen Phantasien und Träumen.“<sup>20</sup>

Die symbolische Funktion oder das Symbol ist für die Philosophie der symbolischen Formen das Prinzip aller menschlichen Kreationen und Handlungen. Es geht dabei nicht um das Symbol im Ricœurschen Sinn, sondern um die allgemeine Funktion der Signifikation. Nichtsdestotrotz haben die Hermeneutik Ricœurs und die Philosophie der symbolischen Formen einige gemeinsame Aspekte. Sie besitzen ein Überschneidungsfeld, auch in der Anstrengung, dieses Gemeinsame der menschlichen Handlungen und kulturellen Formen zu finden. Die Hermeneutik habe den Vorteil, so Ricœur, dass sie Bezug auf die sprachlichen Gebilde nimmt und sie hat somit Zugang zu der Wirklichkeit, worauf sich mehrere philosophische Traditionen beziehen, und zwar von der Heideggerianischen Philosophie bis hin zur analytischen Philosophie und zur Psychoanalyse. Die Hermeneutik sei der Versuch, eine große Philosophie der Sprache aufzubauen, die alle Arten von Sprachfunktion in Betracht ziehen würde<sup>21</sup>. Die Hermeneutik zentriert sich auf das Symbol, aber der Begriff des Symbols hat in diesem hermeneutischen Kontext einen anderen Umfang als bei Cassirer. Bei Cassirer, und somit bei Susanne Langer, hat man mit der vermittelnden Funktion der symbolischen Systeme insgesamt zu tun.

„Une définition trop large c'est celle qui fait de la «fonction symbolique» la fonction générale de médiation par le moyen de laquelle l'esprit, la conscience, construit tous ses univers de perception et

---

<sup>16</sup> Vgl. Cassirer: *Was ist der Mensch*, 13.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 38.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 39.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 48.

<sup>20</sup> Ebd., 39.

<sup>21</sup> Vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 13.

de discours; comme on sait, cette définition et celle de Ernest Cassirer dans sa *Philosophie des formes symboliques*.<sup>22</sup>

Das Symbolische stellt der Ansicht der Philosophie der symbolischen Formen nach der allgemeinen Vermittlung zwischen Mensch und Wirklichkeit dar. Es bezeichnet die signifikative Funktion schlechthin. Das Symbol, so Susanne Langer, sei das neue Schlüsselwort der Philosophie:

„In the fundamental notion of symbolization - mystical, practical, or mathematical, it makes no difference – we have the keynote of all humanistic problems. In it lies a new conception of “mentality”, that may illumine questions of life and consciousness, instead of obscuring them as traditional “scientific methods” have done.“<sup>23</sup>

„As a matter of fact, it is not the essential act of thought that is symbolization, but an act *essential to thought*, and prior to it. Symbolization is the act central to mind; and mind takes in more than what is commonly called thought. Only certain products of the symbol making-brain can be used according to the canons of discursive reasoning. In every mind there is an enormous store of symbolic material, which is put to different uses or perhaps even to no use at all – a mere result of spontaneous brain activity, a reserve fund of conceptions, a surplus of mental health.“<sup>24</sup>

Die Besonderheit des Menschen bestehe darin, dass er die Fähigkeit habe, Symbole zu benutzen und nicht nur Zeichen, die an unmittelbare Umstände gebunden sind und nicht darüber hinaus etwas bedeuten können. Die Wörter seien die besten Beispiele für die Symbole. Sie produzieren im Menschen eine spezifische Einstellung gegenüber der Wirklichkeit.

„Speech is, in fact, the readiest active termination of that basic process in the human brain, which may be called the symbolic transformation of experiences.“<sup>25</sup>

„Speech is the mark of humanity. It is the normal terminus of thought.“<sup>26</sup>

Diese Einstellung nennt man Referenz oder Weltbezug und es geht um die Dinge *in absentia*<sup>27</sup>. Der Mensch bleibt nicht bei den anwesenden Sachen, sondern kann durch die Kraft der Symbole darüber hinausgehen. Der Mensch kann über abwesende und künftige Dinge reden und darüber nachdenken. Die Symbole erlauben dem Menschen, über die Vergangenheit und die Zukunft nachzudenken. Sie rufen keine unmittelbare Reaktion hervor, sei es Hunger, Laufen oder eine andere. Sie deuten nicht mehr auf eine bevorstehende

---

<sup>22</sup> Ricœur: *De l'interprétation*, 19.

<sup>23</sup> Langer: *Philosophy in a New Key*, 25.

<sup>24</sup> Ebd., 41.

<sup>25</sup> Ebd., 44.

<sup>26</sup> Ebd., 45

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 31.

Situation hin, sondern verschaffen Vorstellungen, worüber man nachdenken kann<sup>28</sup>. Die Hauptfunktion der Symbole sei die Formulierung und Darstellung von Gedanken und Gedankenkomplexen, wodurch man auf die Wirklichkeit Bezug nehme<sup>29</sup>.

Wichtig ist der logische Aspekt des Symbols. Die symbolische Form bezeichnet den Gegenstand indirekt durch die so genannte Konnotation, die eine Konzeption über den betroffenen Gegenstand darstellt oder eine Zusammenfassung der Eigenschaften von all dem ist, was auf den partikulären Gegenstand angewandt wird. Die symbolische Form oder das Symbol bezeichnet unmittelbar die Konnotation und die Konzeption und mittelbar den Gegenstand<sup>30</sup>.

Ein Symbol (ein Wort) kann mehrere Konnotationen besitzen und sogar mehrere Denotationen. Eine Konnotation wird durch eine ständige Anwendung festgelegt<sup>31</sup>, aber es gibt auch Fälle, bei denen sie anders angewandt wird. Diese neue Anwendung kann durchaus ein Fehler sein oder sie kann auch eine Vorgehensweise darstellen, die die Konnotation des Wortes und seine Bedeutung verändert. Ein Symbol und das Zeichen schlechthin sind durch Polysemie gekennzeichnet. Es gibt keine Begrenzungen der Bedeutungen, die sie annehmen könnten<sup>32</sup>. Die Sprache besitzt einen semantischen und einen lexikalischen Code, in dem die Anwendungsregeln und die möglichen Kombinationen der Wörter gespeichert sind. Dieser Code schreibt normalerweise vor, wie man die Wörter und ihre Bedeutungen richtig anwendet. Die Konnotation kann man falsch anwenden<sup>33</sup> und z.B. einen Schwan als Tafel bezeichnen. Das erkennt man gleich, aber was im Falle einer Metapher passiert, ähnelt einer „fehlgeleiteten“ Anwendung der Konnotation. Man könnte meinen, dass im Fall der Metapher die Anwendung von der wortwörtlichen Perspektive her falsch sei, aber nichtsdestotrotz wird die Anwendung Sinn ergeben, wobei dieser nicht als falsch empfunden wird. In dieser philosophischen Auffassung über die Sprache hat die Rede den Vorrang. Nur durch die Rede nimmt die Sprache Bezug auf die Welt, und die referenzielle Funktion tritt hervor<sup>34</sup>. Diese These ist grundlegend auch für Ricœur und seine Ansicht über die Metapher<sup>35</sup>.

Der Symbolismus basiert auf *abstractive seeing*, welches die Basis für die

---

<sup>28</sup> Vgl. Langer: *Philosophy in a New Key*, 30.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 60-64.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 65.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 57.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 65.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 66-67.

<sup>35</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 32 u. 87.

menschliche Rationalität bilde, so Langer<sup>36</sup>. Dieses Sehen ermögliche die Wahrnehmung von Gestalten<sup>37</sup>. Diese Gestalten werden in Begriffen ausgedrückt und legen die Grundlagen vor, worauf eine einheitliche Erfahrung aufgebaut wird. Dieses Vorgehen ist spontan und findet ununterbrochen im Geiste statt. Das beste Beispiel für dieses Vorgehen, für das *abstractive seeing*, ist, so Langer, die Metapher<sup>38</sup>. Die Wichtigkeit der Metapher ist innerhalb des Symbolismus (der Inbegriff aller symbolischen Systeme samt all ihrer spezifischen Regeln) zu verstehen, ein Symbolismus, der zwei Aspekte hat. Es gibt einen diskursiven und einen präsentativen Symbolismus<sup>39</sup>. Die Metapher bei Langer gehört beiden Arten von symbolischen Systemen an. Die Sprache ist diskursiver, die Kunst – Literatur, Musik, Bildhauerei – ist präsentativer Symbolismus. Die Sprache ist durch die Syntax charakterisiert und durch ihre (fast) feste Semantik. Andere symbolische Systeme werden nicht durch eine solche Syntax gekennzeichnet. Die verbalen Symbole sind durchsichtig, leicht manipulierbar und leicht herzustellen. Die Sprache ist ein diskursiver Symbolismus, der aus Teilen besteht, die in sich und für sich selbst Symbole sind. Im Gegensatz dazu steht der präsentative Symbolismus, der die Funktion innehat, alle seine Elemente in einer Art von Gleichzeitigkeit darzustellen. Seine Elemente sind in sich und für sich selbst keine Symbole. Die Sprache dagegen besitzt die Subjekt-Prädikat Struktur und die Fähigkeit, neue Sätze anhand älterer Bedeutungen zu produzieren. In diesem Punkt überschneiden sich die Philosophie der symbolischen Formen und Ricœurs Ansichten. Hier wird die Rolle der Metapher ersichtlich, weil die Prädikation der Sprache als lebendige Form und nicht als System zukommt<sup>40</sup>. Die Sprache, so Langer, sei der vollkommenste Symbolismus, den wir haben:

„In language we have the free, accomplished use of symbolism, the record of articulate conceptual thinking; without language there seem to be nothing like explicit thought whatever.“<sup>41</sup>

Die Sprache ist ein organisches System, das die Fähigkeit hat, sich zu erweitern, und zwar dank der Fähigkeit der Wörter, mehrere Bedeutungen in sich aufzunehmen. Diese Erweiterung der Bedeutung scheint von einer Erweiterung der Anwendung der Konnotation oder sogar von einer „falschen“ Anwendung der Konnotation abzuhängen, die eine Metapher sein könnte. Wenn man einen Stuhl Tasse nennt, ist das offensichtlich falsch, eine falsche Kategorisierung, aber wenn man einen anderen Mitmenschen als Elefanten oder als Licht des Tages bezeichnet, scheint dies nicht mehr so zu sein. Oder haben wir es hier mit einer

<sup>36</sup> Vgl. Langer: *Philosophy in a New Key*, 72.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 66.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 141.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 79-102.

<sup>40</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 90.

<sup>41</sup> Langer: *Philosophy in a New Key*, 103.

Bedeutungserweiterung bzw. einer Metapher zu tun? Ob es ein Fehler ist oder nicht, das entscheidet der Kontext<sup>42</sup>, der wesentlich für das Verstehen eines Ausdrucks ist. Wenn eine anscheinend fehlerhafte Bezeichnung ausgesprochen wird, braucht man den Kontext oder etwas, was als Kontext fungiert, um sie zu verstehen. Es kann durchaus der Fall sein, dass es um eine neue Erfahrung geht, die eine Erweiterung oder Verwandlung der bestehenden Bedeutung anfordert. Das Neue an der Erfahrung oder an der Situation versucht der Sprecher auszudrücken:

„The novelty is what the speaker is trying to point out or to express.“<sup>43</sup>

„Metaphor is our most striking evidence of *abstractive seeing*, of the power of human minds to use presentational symbols. Every new experience, or new idea about things, evokes first of all some metaphorical expression.“<sup>44</sup>

Entweder erfindet man ein neues Wort oder man benutzt ein altes. Das heißt mit Langer ausgedrückt, man verwendet in einer neuen Situation eine alte Konnotation und eine alte Sprachform. Damit wird diese verändert, erweitert oder sie erleidet eine innere strukturelle Modifikation. Der neue Sinn wird sich aus dem Kontext ergeben, und zwar dank der logischen Analogie. Ein Wort, das etwas Festgelegtes ausdrückt, wird benutzt um etwas Neues oder etwas anderes auszudrücken<sup>45</sup>. Dieses Vorgehen wird von Aristoteles als entscheidend für die Metapher betrachtet und ist auch in der Definition dieser enthalten<sup>46</sup>. Wenn man dieses Vorgehen anwendet, darf man sagen, dass ein Ausdruck metaphorisch benutzt wird und der Kontext wird zeigen, dass die Anwendung nicht wortwörtlich ist. Die Metapher wird somit „präsentatives Symbol“ genannt<sup>47</sup>, denn es wird eine Konnotation benutzt um eine andere zu bezeichnen, die keinen Namen hat:

„It is a genuine metaphor, an image of the literal meaning is our symbol for the figurative meaning, the thing that has no name of its own. If we say that a brook is laughing in the sunlight, an idea of laughter intervenes to symbolize the spontaneous, vivid activity of the brook.“<sup>48</sup>

Die Rolle des Kontextes und der Prädikation wird anerkannt, aber nicht weiter erläutert :

„Since the *context* of an expression tells us what is its sense – whether we shall take it literally or figuratively, and how, in the latter case it must be interpreted – it follows that the context itself must be always expressed literally, because it has not, in turn, a context, to supplement and define its sense. Only the novel predication can be metaphorical.“<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Vgl. Langer: *Philosophy in a New Key*, 139.

<sup>43</sup> Ebd., 139.

<sup>44</sup> Ebd., 141.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 140.

<sup>46</sup> Aristoteles: *Poetik*, 1457b 6-9.

<sup>47</sup> Vgl. Langer: *Philosophy in a New Key*, 141.

<sup>48</sup> Ebd., 139-140.

<sup>49</sup> Ebd., 140.



Die Gedanken, die Erfahrungen, die im diskursiven Symbolismus nicht ausgedrückt werden könnten, haben, so Langer, ihre Ausdrucksform im nichtdiskursiven Symbolismus<sup>50</sup>. Man solle diese Art von Symbolismus als normal anerkennen, denn sein Vorhandensein führe zu einer Erweiterung der Auffassung über die menschliche Rationalität<sup>51</sup>. Die Metapher vereint in sich diese beiden Arten von Symbolismus und es ist wichtig, dass Langer die Metapher als Lebensprinzip der Sprache kennzeichnet<sup>52</sup>.

Die Ricœursche Definition des Symbols unterscheidet sich von der Cassirers und Langers. Sie wurde während der ersten Auffassung seiner philosophischen Hermeneutik entwickelt<sup>53</sup>. Nach Ricœur wird der Umfang des Begriffs Symbol reduziert. Der Umfang des Begriffes wird nicht derselbe sein, wie der des Begriffs der Kultur oder des Symbolischen bei Cassirer und Langer, sondern bezeichnet nur das Phänomen der mehrdeutigen Ausdrücke, die sich in einer Sprache oder Kultur befinden:

„C'est cette distinction qui crée le problème herméneutique. [...] Si nous appelons symbolique la fonction signifiante dans son ensemble, nous n'avons plus de mot pour designer ce groupe de signes dont la texture intentionnelle appelle une lecture d'une autre sens dans le sens premier, littéral, immédiat. Il m'a semble que le problème de l'unité du langage ne pouvait être valablement posé avant d'avoir donné consistance à une groupe d'expressions qui ont en commun de désigner un sens indirect dans et par un sens direct et qui appellent de cette façon quelque chose comme un déchiffrement, bref, au sens précis du mot, une interprétation. Vouloir dire autre chose que ce que on l'on dit, voilà la fonction symbolique.“<sup>54</sup>

Diese Unterscheidung ist wichtig, denn sie ermöglicht es, die von der Philosophie der symbolischen Formen gesuchte Einheit der menschlichen Kultur und Tätigkeit zu finden. Die mehrdeutigen Ausdrücke sind der Weg zu einer Phänomenologie der Kultur. Die Einheit der kulturellen Formen und Sprachspiele besteht genau aus dem Vorhandensein dieser mehrdeutigen Ausdrücke in ihren Strukturen. Sie kommen in Bereichen wie Traum, Literatur, Philosophie, Kunst usw. vor. Durch die Definition des Symbolischen als mehrdeutigen Ausdruck grenzt man einen Bereich ein, der leichter zu untersuchen ist. Durch diese Eingrenzung kommt auch die Problematik der Deutung besser zum Vorschein. Auch für Langer bedarf das Symbolische der Deutung oder mindestens eines Empfängers<sup>55</sup>, der die Nachricht auslegt. Das ist der „psychologische Aspekt“. Der Unterschied zwischen

---

<sup>50</sup> Vgl. Langer: *Philosophy in a New Key*, 93.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 96.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 141.

<sup>53</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Aubier, 1950, 21988, 172; vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 21.

<sup>54</sup> Ebd., 21.

<sup>55</sup> Vgl. Langer: *Philosophy in a New Key*, 51 u 56.

Symbol/Zeichen und Referenz des Symbols/des Zeichens wird vom Empfänger hervorgebracht<sup>56</sup>, sonst würden die beiden verwechselbar sein. Wenn der Wind weht, dann wird ein Gewitter verkündet. Um diesen Sinn zu erschließen, muss ein Subjekt da sein, das das Zeichen interpretiert<sup>57</sup>. Der Sinn eines Symbols, eines Zeichens bleibt sonst unwirklich. Anders ausgedrückt, die Auslegung ist notwendig für die Verwirklichung des Sinns des Symbols. Ein Zeichen, ein Symbol kann viele Bedeutungen in sich aufnehmen und damit wird der Weg des Fehlers eröffnet. Die erste Art von Fehler ist die Missdeutung. Die Deutung von Zeichen und somit von Symbolen ist, so Langer, die einfachste Form der Erkenntnis<sup>58</sup>. Die Metapher in der hermeneutischen Auffassung weist auf diese mehrdeutige semantische Struktur des Symbols hin und besonders auf den Augenblick, in dem diese symbolische Bedeutung entsteht. In *Parole et Symbole*<sup>59</sup> bemerkt Ricœur, dass das Symbol im Gegensatz zur Metapher ein sprachliches Element auf ein nichtsprachliches bezieht, aber dass trotz dieses Unterschieds die semantische Struktur der Metapher und die des Symbols identisch ist.

„[...] la parole, – plus précisément la parole à son point d'émergence ou d'efficace à savoir, la métaphore d'invention ou métaphore vive.“<sup>60</sup>

Das Symbolische, so Ricœur, ist durch die Notwendigkeit der Auslegung bestimmt<sup>61</sup>. Symbol und Auslegung seien korrelativ. Die Auslegung führt zu einem zweiten, indirekten Sinn. Sie schafft und erfasst diesen indirekten Sinn. Sie ist ein dynamischer Vorgang und erweist sich als konstitutiv für die Metapher. Der indirekte Sinn muss aktualisiert werden. Er bedarf eines Interpretieren. Die lebendige Metapher existiert Kraft der Spannung zwischen zwei konkurrierenden Deutungen des jeweiligen Ausdrucks:

„Ainsi la métaphore n'existe pas en elle-même, mais dans une interprétation.“<sup>62</sup>

Auf diese Weise entsteht der semantische Kern des Symbols. Die „Verdrehung“ der Bedeutung findet sowohl in der Metapher als auch im Symbol statt.

---

<sup>56</sup> Vgl. Langer: *Philosophy in a New Key*, 58.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 55-57.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 59.

<sup>59</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 142-161.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 143; vgl. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 16.

<sup>61</sup> Vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 22.

<sup>62</sup> Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 146.

### 3.2. Die Metapher in der verstehenden Rhetorik

Die Metapher wurde später zum Gegenstand der philosophischen Hermeneutik. Sie ist erst Mitte der siebziger Jahre als solche von Ricœur behandelt worden. Der Versuch, das Geheimnis der Metapher zu lüften und sie aus dem Bereich der bloß rhetorischen und stilistischen Mittel herauszuholen, wurde im englischsprachigen Raum unternommen. Danach wurde diese Thematik in die philosophische Hermeneutik übernommen. Das Werk, das eine prädikative Theorie der Metapher anbietet, stammt vom Literaturkritiker Richards und heißt *The Philosophy of Rhetoric*.

Der Weg zu einem umfassenden Verständnis der Metapher geht von Rhetorik und Poetik zur Hermeneutik<sup>63</sup>. Gemäß diesem Gedankengang werden die Metapher und die Rhetorik anders gedacht als in der Tradition. Hier wird eine Semantik der Rede aufgebaut. Die Klassifikation der sprachlichen Figuren, die zum Wesen der Rhetorik geworden ist, fällt vollkommen aus. Stattdessen unternimmt Richards nur eine Untersuchung der Metapher. Die Rolle der Metapher wird neu definiert, indem Richards der Rhetorik eine neue Funktion zuschreibt<sup>64</sup>. Gemäß diesem neuen Standpunkt ist die Rhetorik notwendig, weil sie die Disziplin ist, die zur Eliminierung des Missverstehens führt. Sie trägt mithin hermeneutische Züge. Sie tut das, da sie ein systematisches Studium des Missverstehens und des Verstehens unternimmt:

„Rhetoric, I shall urge, should be a study of misunderstanding and its remedies.“<sup>65</sup>

Das Missverstehen ist ein alltägliches und überall anwesendes Phänomen. Der Rhetorik und der Hermeneutik im Ricœurschen Sinne kommt eine praktische und orientative Funktion zu. Für die Hermeneutik stellt sie eine Seinsweise dar, ein Seinskönnen, und keine der naturwissenschaftlichen Erklärung entgegengesetzte Methodologie<sup>66</sup>. Das Verstehen gehört zum Alltäglichen als Seinsweise. Gemäß dieser Auffassung des Verstehens wird jede Disziplin, die sich mit dem Verstehen befasst, auf das Alltägliche hinweisen und eine

<sup>63</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 63.

<sup>64</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 3-4.

<sup>65</sup> Ebd., 3.

<sup>66</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 91.

praktische Bedeutung besitzen. Die Rhetorik in Richards Sinne teilt mit der ontologischen Hermeneutik diese Ansicht. Logischerweise ist auch die Funktion der Metapher an diese Funktion der Orientierung in der Welt gebunden und wird nicht mehr als Kuriosität oder Missbrauch der Sprache gedeutet. Da das Verstehen und Missverstehen alltäglich ist<sup>67</sup>, wird die Metapher von Richards innerhalb des Rahmens der Semantik der Rede und des Aktes der Mitteilung betrachtet. Diese sind eine alltägliche Aktualisierung des Verstehens und Missverstehens. Da die von Richards aufgestellte Rhetorik sich auf die Entstehung des Verstehens und Missverstehens in der Rede konzentriert, bleibt ihre Bedeutungstheorie keine statische, sondern sie ist dynamisch. Diese Theorie will die Ursachen oder die Vorgänge der Bedeutungsentstehung untersuchen:

„Mais, dès que la rhétorique s'enquiert des causes génératrices, elle ne considère déjà plus seulement le mot, mais le discours. Une théorie de l'énoncé métaphorique sera donc une théorie de la production du sens métaphorique.“<sup>68</sup>

Der Versuch, aus der Rhetorik eine andere Disziplin zu machen, beginnt mit der Widerlegung des Aberglaubens an die Existenz einer eigentlichen Bedeutung, nämlich der Auffassung, die besagt, dass das Wort idealer Weise nur eine Bedeutung hat, die unabhängig vom Kontext ist und dass diese Bedeutung auch außerhalb der Aussagen ohne jede Referenz auf irgendeinen Kontext verständlich ist<sup>69</sup>. Stattdessen schlägt Richards eine neue Auffassung der Sprache vor, eine Auffassung der gegenseitigen Wechselbelebung der Wörter<sup>70</sup>, die als Verkürzungen von größeren Kontexten gelten<sup>71</sup>. Die Wörter haben keine Bedeutung an sich selbst, sondern nur im Kontext, in der Rede, die sie umfasst<sup>72</sup>.

Die von Richards kritisierte Ansicht, dass die Wörter einen eigentlichen und ursprünglichen Sinn besitzen, ist unzertrennlich mit bestimmten Ansichten oder Voraussetzungen verknüpft, die die Metapher betreffen. Diese Voraussetzungen findet man schon bei Aristoteles; eine besagt, dass die Metapher auf die Erfassung einer Ähnlichkeit beruhe, eine weitere besagt, dass eine Metapher zu produzieren eine Gabe sei, die nicht beigebracht werden könnte und schließlich drittens, dass die Metapher etwas Spezielles sei, eine Abweichung von dem normalen Gebrauch der Sprache<sup>73</sup>. Diese dritte Voraussetzung hat zur Folge, dass man die Metapher als etwas betrachtet, das zu der eigentlichen Kraft der

<sup>67</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 3.

<sup>68</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 87.

<sup>69</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 11.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 47-65.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 34-35.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 34-35.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 89-91.

Sprache hinzugefügt wurde<sup>74</sup>. Richards meint dagegen, dass die Metapher nicht künstlich zur Sprache hinzugefügt wurde. Die Metapher ist für ihn das allgegenwärtigste Prinzip der Sprache und ihres Gebrauchs:

„That metaphor is the omnipresent principle of language can be shown by mere observation.“<sup>75</sup>

Die Metapher durchsetzt alle Arten von Rede, mithin auch die der Philosophie, Sprachwissenschaft usw., wobei die Hauptschwierigkeit darin besteht, dass wir Metaphern verwenden und dass die Wörter ihre Bedeutung ständig verändern, ohne dass die Sprecher sich dessen wirklich bewusst sind<sup>76</sup>. In der Philosophie sollte man sich die Anwesenheit der Metapher bewusst machen und sich darüber im Klaren sein, dass, je abstrakter, desto mehr wird die Philosophie auf eine oder mehrere Metaphern angewiesen sein<sup>77</sup>. Diese neue Auffassung von der Metapher, die Richards darstellt, beruht auf seiner genetischen Theorie der Bedeutung. Die Wörter sind nicht als Gebilde zu verstehen, die aus diskreten atomischen Bedeutungsgliedern bestehen (oder aus Semen, in der Sprache des Strukturalismus), sondern sind Stellvertreter der abwesenden Kontexte oder der abwesenden Teile der Kontexte. Sie besitzen *delegated efficacy* und stellen mehrere Aspekte dieser Kontexte gleichzeitig dar<sup>78</sup>. Die Metapher vereint zwei unterschiedliche Gedanken, die in einer Aussage enthalten sind<sup>79</sup>, deren Bedeutung das Ergebnis der Interaktion oder der Wechselwirkung ist<sup>80</sup>.

Eine Metapher gibt uns *two ideas for one*<sup>81</sup> oder sie bietet uns eine nichtdiskursive Darstellung mehrerer Ideen. Die Theorie der Metapher hat eine wichtige Rolle zu spielen, denn sie kann einige Aspekte oder Geheimnisse des Denkens enthüllen. Die Gedanken seien nur durch ihr sprachliches Gewand zu erkennen und zu identifizieren<sup>82</sup>; und die Bedeutung der Rede kann nur als Ganzes wahrgenommen werden<sup>83</sup>. Wenn man sich in der Kommunikation und der Formulierung nicht über die Metapher hinwegsetzen kann, dann hat sie eine wichtige Funktion zu vollbringen, die auch das Denken, die Mitteilung, usw. betrifft. Die Reichweite der Theorie der Metapher wurde erweitert. Das Phänomen Metapher ist nicht nur sprachlich, sondern kognitiv. Die Metapher ist eine Wechselwirkung von Gedanken und ein Wechsel zwischen den Kontexten<sup>84</sup>. Das Denken selbst ist metaphorisch, und die

---

<sup>74</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric.*, 90.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 92.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 92.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 92.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 93.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 93.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 96 u.100.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 93

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 5.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 47-56 u. 69-70; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 101.

<sup>84</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 94.

sprachlichen Metaphern entspringen daraus<sup>85</sup>.

Aus dieser neuen Auffassung der Rhetorik folgt, dass die sprachlichen Figuren, und besonders die Metapher, die Dynamik und Tätigkeit des Denkens und dessen Muster widerspiegelt. Diese Tatsache ist für sie grundlegend. Die Metapher hat kognitive Relevanz und ist ein würdiger Gegenstand für die Philosophie und Anthropologie geworden. Die Fähigkeit Metaphern zu produzieren und zu begreifen wurde thematisiert, da daraus praktische Konsequenzen zu ziehen sind. Vielleicht wird man lernen, so Richards, Metaphern zu produzieren<sup>86</sup>. Die Metapher und ihre Interpretation sind nicht bloß ein erkenntnistheoretisches Problem, sondern betreffen die Existenz der Menschen und sogar sein alltägliches Leben:

„A ‘command of metaphor’ – a command of the interpretation of metaphors – can go deeper still into the control of the world that we make for ourselves to live in.“<sup>87</sup>

Die Wahrnehmung und die Interpretation der Metapher haben mithin mit der Orientierung im Leben zu tun. Wenn es um die Deutung einer Metapher geht, kann man die von der jeweiligen Metapher unseres Lebens vorgeschlagene Richtung genau so annehmen oder ablehnen<sup>88</sup>. Wie funktioniert eigentlich die Metapher? Welche Merkmale weist sie auf? Die Metapher stellt gleichzeitig zwei oder mehrere Gedanken dar, als ob dieser Gedankenkomplex nur ein einziger Gedanke wäre<sup>89</sup>. Eine Sache wird anhand anderer Sachen, gedacht, wahrgenommen oder gefühlt<sup>90</sup>. Die Metapher wird damit zum einzigen Zugang zu den jeweiligen Ideen, denn das Denken und die Gedanken werden durch die Sprache konkretisiert und „anschaulich“ gemacht. Die zwei Gedanken, die eine Metapher anbietet, sind von Richards mit den Begriffen *Tenor* – das Thema der Metapher, der Gegenstand, der metaphorisch „gestaltet“ wird, der indirekte Sinn und *Vehikel* – die unmittelbare Bedeutung, die metaphorisch angewandt wird, bezeichnet worden<sup>91</sup>. Diese Bezeichnungen sind ein erster Schritt für eine nähere Bestimmung der Metapher, denn bis dahin gab es keine Bezeichnungen für die Bestandteile der Metapher und es war nicht klar, was welche Funktion vollzieht. Diese Unterscheidung war notwendig, weil sie zuerst ermöglicht hat, die prädikative Struktur der Metapher wahrzunehmen und darzulegen. Die Metapher wurde als eine Einheit zweier Komponenten und deren Interaktion definiert und es wäre falsch, die Bezeichnung Metapher nur für einen ihrer Teile zu benutzen. Anhand dieser Unterscheidung kann Richards versuchen, die Entstehung der metaphorischen Bedeutung zu

---

<sup>85</sup> Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 94.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 95.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 135.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 135.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 99.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 116-117.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 96.

erklären. Aus der Wechselwirkung zwischen den *Tenor* und *Vehikel* entsteht ein neuer Sinn, der nicht auf die Summe der einzelnen Bedeutungen zu reduzieren ist. Deswegen darf und kann man die Metapher oder, analytisch gesprochen, das *Vehikel* nicht als Schmuck ansehen.

„A modern theory would object, first, that in many of the most important uses of metaphor, the co-presence of the vehicle and tenor results in a meaning (to be clearly distinguished from the tenor) which is not attainable without their interaction.“<sup>92</sup>

Dieser Theorie gemäß, soll man bei der Definition der Metapher Termini wie den Begriff des Bilds (*image*) nicht anwenden. Die neue Bedeutung, so Richards, habe wenig oder gar nichts mit einer anschaulichen oder sinnlichen Wahrnehmung zu tun, oder mit deren Belebung in einem Bild. Wenn es um ein Bild in der Metapher geht, dann nicht in dem Sinne der Abbildung einer äußerlichen Wirklichkeit oder der Verdoppelung der Wahrnehmung. Was die Metapher herstellt, so Richards, finde im Geiste des Empfängers statt<sup>93</sup>. Die Metapher sei keine passive Aufnahme und keine passive Wiedergabe irgendeiner Wirklichkeit. Die Wechselwirkung zwischen *Tenor* und *Vehikel* führe dazu, dass der *Tenor* anhand von Ausdrücken und Bezeichnungen beschrieben wird<sup>94</sup>, die zum *Vehikel* am besten passen. Richards beschreibt diesen Vorgang nicht ausführlich, aber seine Ansichten führen dazu, die Metapher mit der Funktionsweise eines Modells zu vergleichen; denn, was die Wechselwirkung zwischen *Tenor* und *Vehikel* vollzieht, ist eine Modellierung des *Tenors* und der Aufbau eines Modells desselben. Die traditionelle Ansicht, wonach eine Metapher auf einer wahrgenommenen Ähnlichkeit beruhe, wird hier verneint und abgelehnt. Dies ist eine wichtige Einsicht, denn nur so kann man erkennen, dass die Metapher kreativ wirksam ist, und zwar indem sie eine neue Beziehung zwischen Erfahrungen, Begriffen, usw. stiftet, die vorher nicht vorhanden war. Die „Gründe“, worauf sich eine Metapher stützt, sind verschieden, aber nicht unbedingt mitteilbar. Die Tatsache, dass man keinen Grund für eine Metapher angeben kann, heißt nicht, dass man Metaphern nicht verwenden darf oder dass sie falsche Behauptungen darstellen. Es ist wahr, dass Metaphern auch aufgrund solcher bis dahin nicht erkannter Ähnlichkeiten entstehen können, aber das heißt nicht, dass alle Metaphern zu dieser Klasse gehören. Ein weiterer Grund für eine Metapher kann eine bestimmte Einstellung oder ein bestimmtes Gefühl sein, die verschiedene nicht ähnliche Objekte in uns hervorrufen. Eine nur aufgrund gemeinsamer, objektiver Merkmale produzierte Metapher kann einen geringen kognitiven Wert haben. Sie besagt nichts wirklich Neues. Bei der Produktion und bei dem Empfang der Metapher kommt nicht nur eine Ähnlichkeit ins Spiel, sondern auch die Nichtähnlichkeit, der Unterschied. Eine Ähnlichkeit

---

<sup>92</sup> Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 100.

<sup>93</sup> Ebd., 124-125.

<sup>94</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 105; vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 99.

kann als offensichtlicher Grund für die Metapher fungieren, aber wie der Hauptgegenstand – der *Tenor* – von dem *Vehikel* modifiziert wird, hängt vom Unterschied zwischen *Tenor* und *Vehikel* ab. Wenn Hamlet das Wort „kriechen“ (*crawling*) benutzt, stammt die Kraft der Aussage sowohl vom ursprünglichen Bereich der Insekten oder anderer Tiere, als auch von der sozialen Norm her, dass man so etwas wie „kriechen“ nicht tun dürfe<sup>95</sup>. Die Metapher ist ein Gebilde, das an der inneren Spannungen zwischen *Tenor* und *Vehikel*, zwischen Ähnlichkeit und Unterscheid zerrt. Diese innere Spannung gründet auf der Spannung, die zwischen den zwei entfernten Bereichen produziert wird, die in der Metapher in Verbindung gebracht werden:

„As the two things put together are more remote, the tension created is, of course, greater.“<sup>96</sup>

Diese Spannung ist konstitutiv für die Metapher. Sie wird nicht aufgehoben<sup>97</sup>, sondern stiftet den Konflikt der Interpretationen, die die Existenz der Metapher ausmacht<sup>98</sup>. Die Spannung ist nur eine Teilursache für die Metapher, denn man braucht einen Kontext, oder ein paar Hinweise, um die Metapher zu produzieren. Es ist nicht einfach, die *impossible connection*<sup>99</sup>, die sich in einer Metapher abspielt, wahrzunehmen oder sie auf den ersten Blick als sinnvoll zu empfinden. Diese Spannung und was sie in Bewegung setzt, ist für die Metapher und ihre Deutung am wichtigsten. Der menschliche Geist, so Richards, sei hauptsächlich ein Organ, das Verbindungen herstellt<sup>100</sup>. Diese Verbindungen können von allerlei Art sein<sup>101</sup>. Was mit der Metapher betont wird, ist die Tatsache, dass die Verbindung zwischen zwei Bereichen oder Gedanken usw. sehr kurz ist und ohne vermittelnden Schritt stattfindet. Der Zuhörer, der Leser, versucht eigentlich, neue Verbindungen zustande zu bringen<sup>102</sup>.

Die Metapher ist nur eine besondere Verwirklichung des Mechanismus der Sprache. Die Sprache und die Mitteilung beruhen auf einer Wechselwirkung zwischen Wörtern, nicht auf der Existenz einer eigentlichen Bedeutung. Sie ist ein Produkt der Fähigkeit, eine Reaktion auf etwas Neues zu produzieren, die Richards als *responsive* bezeichnet<sup>103</sup>. Es ist die Fähigkeit, von etwas getroffen zu sein und darauf zu reagieren. Diese Fähigkeit ist beim Menschen derart beschaffen, dass sie eine Art „Geschichtlichkeit“ enthält. Wie man auf eine Situation reagiert, ist von unzähligen anderen vergangenen Situationen, die einen Einzelnen betroffen haben oder Anderen widerfahren sind, beeinflusst. Eine neue Art von Stimulus

<sup>95</sup> Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 127.

<sup>96</sup> Ebd., 125.

<sup>97</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 320.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., 369.

<sup>99</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 125.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 125.

<sup>101</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 107.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 55 u. 124-126.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 29.



kann vielleicht eine neue Art von Reaktion hervorbringen, aber nur auf dem Hintergrund der vergangenen Interaktionen zwischen Stimulus und Reaktion. Die Entwicklung der Bedeutung, so Richards, geschieht nach diesem Modell. Bedeutungen entstehen aus älteren Bedeutungen, genau so, wie eine neue Reaktion von älteren Situationen geprägt wurde. Die Bedeutung beeinflusst oder macht bei dem Aufbau der Wahrnehmungen mit. Es gibt keine reinen Empfindungen, sondern Wahrnehmungen, die eine Reaktion darstellen, die sowohl von der Vergangenheit als auch von der Gegenwart produziert wird. Was wir wahrnehmen sind keine bloß individuellen Sachen, sondern Arten von Sachen. Wahrnehmung ist Kategorisierung und eine Synthesis zwischen Altem und Neuem. Die Wahrnehmung ist abstrakt und vollzieht weitere Abstraktionen. Bestimmte Qualitäten und die Beschaffenheit des Wahrgenommenen werden weggelassen. Genau so sei es auch mit der Bedeutung bestellt<sup>104</sup>. Ein Begriff oder ein Wort wird auf mehrere Sachen angewandt. „Baum“ kann man für die Gattungen Eiche, Kiefer, Linde benutzen, auch für jedes einzelne Exemplar. Die Bedeutung als solche ist eine Ganzheit, die während ihrer Entwicklung in Gattungen und Arten geteilt wird; dann führt dieser Prozess zu den einzelnen Dingen oder Mitgliedern dieser Arten aufgrund von Überschneidung oder gemeinsamer Mitgliedschaft zu diesen Arten<sup>105</sup>. Man erfasst die Bedeutung einer Rede als ein Ganzes, nicht als eine Komposition von einzelnen Bedeutungen. Diese Bedeutungsganzheit ist das Ergebnis der Wechselwirkung oder gegenseitigen „Belebung“ der Wörter, die eine stellvertretende Wirksamkeit der nicht anwesenden Teile der Kontexte darstellen. Die Wörter üben die Kraft des Nichtanwesenden aus, genau wie andere Zeichen<sup>106</sup>. Ein Kontext, behauptet Richards, sei das Auftreten einer Zusammenfügung von Ereignissen<sup>107</sup>. In solchen Umständen nimmt ein Wort die Verpflichtungen anderer Teile des Kontextes in sich auf. Diese anderen Teile des Kontextes können aus dem Ereignis weggelassen werden, aber was Richards nicht erklärt, ist, wie diese Verkürzung des Kontextes geschieht. Er behauptet, dass man hier an die Grenze des Wissens gekommen sei<sup>108</sup>. Ob das stimmt oder nicht, sei dahingestellt.

Die Metapher ist nur ein partikulärer Vollzug des Vorgangs der „stellvertretenden Wirksamkeit“. Zwei Dinge oder Gedanken werden in Verbindung gebracht, ohne dass dabei die Schritte angegeben werden, die zu dem Ergebnis geführt haben. Da die Wahrnehmung und die Bedeutung eine Art von Abstraktion darstellen, nämlich Kategorisierung, ist die Metapher auch eine Art von Kategorisierung, die allerdings zu einer Erneuerung des

---

<sup>104</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 30-31.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>106</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>107</sup> „Most generally it is a name for a whole cluster of events that recur together – including the required conditions as well as whatever we may pick out as cause and effect.“, Ebd., 34.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 34.

kategorialen Systems führt. Die Anschaulichkeit der Dinge entsteht aus gleichzeitigen Kategorisierungen, die auf ein einzelnes Etwas angewendet werden. Diese Kategorien und Arten „wachsen im Einzelnen zusammen“, und so entsteht die Bedeutung. Die Sachen seien nur Verwirklichung der allgemeinen Gesetze, die die Wahrnehmung regieren. Die Welt bestehe aus den Kombinationen dieser Gesetze, aus wiederholten Ähnlichkeiten des Verhaltens, die ein Gerüst aus Bedeutungen bilden<sup>109</sup>. Die Sprache (und mithin die Metapher) sind die Faktoren, die dazu geführt haben, dass wir eine Welt haben. Die Sprache und die Bedeutung machen erst eine Erfahrung möglich und erweitern auch diese Erfahrung. Die Wörter sind nicht nur Ersatz für die Erfahrung, sie können diese auch vervollkommen. Die Wörter vereinen Erfahrungsbereiche, die sich in der Intuition oder Empfindung nicht verknüpfen können<sup>110</sup>. Die Sprache vollzieht diese Funktion dank ihrer, im Ricœur'schen Sinne, metaphorischen und symbolischen Dimension. Das heißt, dass sie überbestimmt ist, weil sie die Fähigkeit hat, mehrere Sachen gleichzeitig zu bedeuten.

So sieht das Metaphorische oder die Problematik der Metapher aus dieser Sicht aus. Die Wahrheit oder die Bedeutung der Metapher, wie schon erwähnt, kann man bestimmen, indem man den Hinweisen folgt, die ein Text gibt. Die Metapher findet nicht nur auf kognitiver oder sprachlicher Ebene im beschränkten Sinne statt, sondern betrifft auch das Handeln und Fühlen des Menschen. Die Metapher und ihre Beherrschung betrifft die Welt, in der wir leben<sup>111</sup>. Die Reichweite der Metapher ist eine existenzielle. Nicht jeder ist sich immer bewusst, wie stark unser Leben von der Metapher beeinflusst ist. Die Sprache und die von ihr getragenen und erschaffenen Bedeutungen bilden das Gerüst der Welt und des menschlichen Lebens. Die Welt, in der wir leben, ist ein Ergebnis der Metapher, nicht in dem Sinne, dass wir sie ontologisch geschaffen hätten oder dass das Ich das kreative Zentrum der Welt sei, sondern die Gestaltung der Welt hängt notwendigerweise von uns ab. Die Lebenswelt, meint Richards, beruht auf einer früheren und noch nicht erkannten Metapher oder Metaphern, die irgendwie verdinglicht wurden:

„The processes of metaphor in language, the exchanges between the meanings of words which we study in explicit verbal metaphors, are super-imposed upon a perceived world which is itself a product of earlier or unwitting metaphor, and we shall not deal with them justly if we forget that this is so.“<sup>112</sup>

Richards hat damit die Grundlagen für ein neues Verständnis der Metapher gelegt. Er greift die Elemente auf, die der Metapher auf den Grund gehen: Seine Begriffe wie Wechselwirkung, Spannung oder die Modellierung eines Hauptgegenstandes durch das

<sup>109</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 36.

<sup>110</sup> Vgl. ebd., 131.

<sup>111</sup> Vgl. ebd., 135.

<sup>112</sup> Ebd., 108-109.

metaphorische Prädikat erweisen sich als sehr hilfreich, um der Metapher näher zu kommen. Wichtig ist, dass Richards der metaphorischen Sprache eine ontologische Bedeutung zuweist, obwohl er die Beziehungen zwischen Wirklichkeit und Metapher nicht untersucht hat und auch nicht die thematisierte Frage nach dem Problem der metaphorischen Wahrheit gestellt hat. Auf der Basis seiner Ansichten über die Rolle der Sprache und der Metapher im Denken, Wahrnehmen und Handeln ist es durchaus möglich, darüber zu spekulieren, dass es etwas wie eine metaphorische Wahrheit geben könnte, denn alle Tätigkeiten, Wissenschaft und Philosophie eingeschlossen, bauen auf dieser metaphorischen Basis auf. Richards hat den Weg gebahnt<sup>113</sup>, und die anderen, wie Black, oder Ricœur selbst, haben nur den eröffneten Diskussionsraum weiter geordnet und untersucht. Was eigentlich nicht erklärt wird, ist die Art und Weise, wie die Wörter in Wechselwirkung zueinander stehen. Eine solche Erklärung betrifft zwei Ebenen der Sprache: Die semantische Ebene und die semiotische. Richards Ansichten, so Ricœur, betreffen nur die semantische Ebene, die besagt, und hier weist Ricœur auf die Satzsemantik hin<sup>114</sup>, dass die semantische Ebene durch den Akt der Prädikation gekennzeichnet ist. Für Richards besitzt nur die Rede als Ganzes eine Bedeutung und keineswegs die einzelnen Wörter, die nur dank ihrer Teilnahme an der Rede etwas bedeuten. Da es keinen eigentlichen Sinn gibt, gibt es auch keine dem Wort als solche zukommende Bedeutung. Die Rede hat ihren Vorrang gegenüber dem Wort wiedererlangt, aber das Gleichgewicht dazwischen geht verloren<sup>115</sup>. Die Theorie von Richards ignoriert den Unterschied zwischen einer syntagmatischen Ordnung, einer semantischen Ordnung und einer semiotischen Ordnung der Sprache<sup>116</sup>. Es wird sehr schwierig sein, die Wechselwirkung zwischen den Wörtern zu erklären.

Eine Theorie der Metapher, so Ricœur muss auch der Verschiebung des Wortes Rechnung tragen. Die Theorie der metaphorischen Prädikation weist ständig auf die Theorie der Metapher als Wort<sup>117</sup>. Die Aristotelische Definition der Metapher ist eine nominale<sup>118</sup>, indem sie bloß die Wirkung beschreibt, die auf ein Wort in einem bestimmten Zusammenhang offensichtlich wird. Man ist berechtigt, zu sagen, dass das nur eine Teilbeschreibung des Vorgangs ist, und dass die Metapher einen Fall von Bezeichnung oder Benennung darstellt<sup>119</sup>. Ein Wort oder eine Bezeichnung wird auf einen fremden Gegenstand angewandt, obwohl diese neue Verwendung keineswegs in dem sprachlichen Code

---

<sup>113</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 109.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 90.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 101.

<sup>116</sup> Vgl. ebd., 103.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., 169.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., 87.

<sup>119</sup> Vgl. ebd., 170-171.

vorgesehen war. Diese Ansicht stellt eine statische Perspektive dar, die nicht beachtet, wie eine Bedeutung entsteht. Hiermit wird deutlich, dass ein angemessenes Verständnis der Metapher von der lebendigen Rede und von der Aussage ausgehen muss. Es gibt ja die nominale Definition, die zur Identifizierung einer Sache beiträgt und die reelle Definition, die es gestattet, zu sehen, wie dieselbe Sache zustande kommt<sup>120</sup>. Das Werk von Richards ist ein erster Schritt zu einer reellen Definition der Metapher, aber einige Dinge müssen nichtsdestotrotz hinzugefügt werden. Die nominale Definition der Metapher führt zu ihrer Identifikation und hiermit zu ihrer Klassifikation zwischen den anderen Sprachfiguren; eine Theorie, die sich auf die Aussage konzentriert, erweist sich dagegen als eine Theorie der Entstehung der metaphorischen Bedeutung, eine generative Theorie<sup>121</sup>. Beiden Theorien beziehen sich auf denselben Gegenstand. Die prädikative Theorie der Metapher ersetzt die Theorie der Metapher als Wort nicht<sup>122</sup>. Sie betrachtet verschiedene Aspekte desselben Phänomens. Die Tatsache, dass es Disziplinen wie die strukturelle Sprachwissenschaft und wie die Semiotik gibt, rechtfertigt auch solche nominalen Metaphertheorien, die auf dem Wort oder auf dem Zeichnen basieren. Die Existenz solcher Theorien bringt ein Gleichgewicht zu den holistischen Ansichten, die zum Beispiel von Richards vertreten werden. Das Wort ist der Überschneidungspunkt zwischen der semiotischen und der paradigmatischen Ordnung der Sprache und ihrer syntagmatischen Ordnung, wo sie verwirklicht wird<sup>123</sup>. Die eine Theorie hat die Interaktion zwischen Satzteilen zum Oberbegriff und die andere die Substitution<sup>124</sup>. Dass auch eine Substitution ins Spiel kommen kann, steht außer Debatte. Die Existenz der Polysemie und der Synonymie belegt es<sup>125</sup>. Die Synonymie stellt die Möglichkeit dar, eine Substitution durchzuführen ohne Bedeutungsverlust<sup>126</sup>. Diese Phänomene sind möglich, weil das Wort eine offene Struktur hat, die ihm erlaubt mehrere Bedeutungen zu besitzen oder zu erwerben. Richards Ansichten sind in einer anderen Form von Black aufgenommen und weiter entwickelt worden. Ein Mehrwert an technischer Präzision ist hier zu beachten<sup>127</sup>. Black spricht von der Interaktion und Spannung zwischen Rahmen und Fokus in einer metaphorischen Aussage, wobei der Fokus das Wort ist. Die Rolle des Wortes kommt besser zum Vorschein<sup>128</sup>. Das Wort bleibt

<sup>120</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 87.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., 87.

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 171.

<sup>123</sup> Vgl. ebd., 133 u. 157-167.

<sup>124</sup> Vgl. ebd., 88.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 142-155.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., 147.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., 109.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., 111.

im Spiel, denn es verleibt die semantische Identität, die von der Metapher betroffen wird. Das Wort spielt eine wichtige Rolle in Ricœurs Theorie, da es die Vermittlung zwischen den semantischen und semiotischen Ebenen vollzieht. Ein Wort kann eine neue Bedeutung bekommen, weil es eine Struktur hat, die semantische Veränderungen ermöglicht. Diese Beschaffenheit gehört zum System, das heißt zur semiotischen Ordnung. Die Metapher ist ein Beispiel der Wechselwirkung zwischen Nachricht und Code<sup>129</sup>. Das Wort gehört sowohl zur semantischen Ebene als auch zur semiotischen und deshalb kann es so eine wichtige Rolle in einer Theorie spielen, die versucht, die nominale und die reelle Definition der Metapher zu verknüpfen. Deswegen wird die Metapher von Ricœur sowohl als die Produktion einer semantischen Impertinenz auf der syntagmatischen Ebene definiert als auch als die Reduktion dieser Impertinenz durch die Erschaffung einer neuen Pertinenz auf der Ebene des Codes<sup>130</sup>. Das Werk Richards hat der Theorie der Metapher einen Ansporn gegeben und die Basis für die künftigen Untersuchungen bereitgestellt<sup>131</sup>. Die Metapher gewinnt ein neues Gesicht und ihre Rolle als „symbolische Form“ fängt an sich zu konkretisieren, aber eine Theorie der Metapher muss noch einigen Fakten Rechnung tragen.

Weder die semiotische, noch die syntagmatisch-semantische Dimension der Metapher und der Sprachen müssen vernachlässigt werden. Es gibt semiotische und semantische Einheiten, Einheiten des sprachlichen Systems und Einheiten der Rede. Diese beiden Arten von sprachlicher Einheit überschneiden sich im Wort<sup>132</sup>. Das Wort hat eine doppelte Natur: Es integriert untergeordnete Einheiten und gehört auch mit anderen Wörtern zu einer höheren mit Bedeutung ausgestatteten Einheit (Aussage, Text)<sup>133</sup>. Eine Aussage verwirklicht sich anhand von Wörtern, aber ihre Bedeutung ist nicht auf die Summe deren Bedeutungen zu reduzieren. Die einheitliche Bedeutung der Aussage spiegelt sich in den Wörtern wieder. Die Aussage ist keine Derivation der Lexeme (Wörter), wie sie sich in dem lexikalischen Code befinden. Sie ist eine Einheit von einem der Wörter und anderen strukturellen Bestandteilen der Sprache übergeordneten Niveau, das neue Merkmale aufweist<sup>134</sup>. Die Beziehungen zwischen den Einheiten auf dem semiotischen und untergeordneten Niveau sind distributionell und die, die zwischen untergeordneten und übergeordneten Einheiten bestehen, sind integrativ<sup>135</sup>. Zwischen der verschiedenen hierarchischen Ebene der Sprache

---

<sup>129</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 156-171 u. 219.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., 191-200.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., 109.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., 88-89 auch 156 u. 161-171.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., 90.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., 89-90.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., 89-90.

gibt es Unterschiede und sogar Trennungen<sup>136</sup>. Eine höhere Ebene hat Merkmale, die der untergeordneten nicht zukommen. Die höhere Ebene der Rede, zu der auch die Aussage gehört, hat zwei auszeichnende Merkmale. Das erste Merkmal ist die prädikative Dimension<sup>137</sup>. Das zweite Merkmal besteht aus der Fähigkeit sich auf die Welt zu beziehen<sup>138</sup>. Die Aussage (*la proposition*) stellt diese höhere Einheit dar, die keine differentielle und negative Einheit ist, wie das Phonem, das nur durch seine auszeichnenden Merkmale zu den anderen Phonemen gekennzeichnet wird.

„Or cette unité n'est plus définie par opposition à d'autres unités, comme c'était le cas avec les phonèmes et les lexèmes (c'est pourquoi on pouvait étendre le principe de l'analyse phonématique à l'analyse lexématique).“<sup>139</sup>

Also folgt daraus, dass eine übersichtliche Theorie der Metapher nicht nur die prädikative und syntagmatische Dimension der Metapher beachten sollte, sondern auch die Ebene des Wortes. Sie soll das tun, damit nicht verloren geht, was die früheren Theorien schon geleistet haben, nämlich die Aufstellung einer nominalen Definition und die Aufnahme und (partielle) Untersuchung der Wirkung der Bedeutungsveränderung auf das Wort. Die Theorie der Metapher steht an der Kreuzung zwischen zwei Arten von Untersuchungen und hat den Vorteil, von beiden profitieren zu können: Von einer Theorie, die als grundlegende Einheit das Zeichen hat und von einer Theorie, die sich auf die Aussage und aktuelle Benutzung der Sprache bezieht. Aber die Rede soll den Vorrang haben, denn durch die Rede gestalten sich Form und System der Sprache. Alles, was im System enthalten ist, wurde am Anfang in der Rede produziert. Der Unterschied zwischen System und Diskurs soll bleiben. Der Vorteil dieses Unterschiedes besteht darin, so Ricœur, dass er erlaubt, verschiedene und unterschiedlichere Auffassungen der Metapher und der Sprache zu koordinieren und zu integrieren.

„La fécondité de cette distinction entre l'ordre sémiotique et l'ordre sémantique se reconnaît à sa capacité de fonder et engendrer de nombreuses autres distinctions, dont certaines sont faites par Benveniste lui-même, tandis que d'autres ont été aperçues en ordre dispersé par la *linguistic analysis* anglo-saxonne, dont nous avons souligné plus haut l'indépendance à l'égard de la linguistique. Cette conjonction entre la sémantique philosophique et la sémantique linguistique est particulièrement précieuse.“<sup>140</sup>

Die Theorie Richards hat diesen Unterschied aus dem Auge verloren und nur einen Aspekt der Metapher erleuchten können, ohne zu präzisieren, wie die Wörter aufeinander

---

<sup>136</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 90-91.

<sup>137</sup> Vgl. ebd., 90.

<sup>138</sup> Vgl. ebd., 97.

<sup>139</sup> Ebd., 90.

<sup>140</sup> Ebd., 92.

wechselwirken. Die Theorie, welche die beiden Dimensionen der Metapher und die beiden Arten von Ansichten über dieses Phänomen in Einklang zu bringen versucht, ist die Ricœurs. Seine Auffassung über die Metapher stellt diese Anstrengung dar, eine übersichtliche Erklärung der Metapher auszuarbeiten und anzubieten, die ihre anscheinend widersprüchlichen Dimensionen versöhnt.

## 4. Die Ricœursche Hermeneutik der Metapher

### 4.1. Übersicht über die Entstehung der Ricœurschen Hermeneutik

Das Werk über die lebendige Metapher gehört zum Mittelwerk von Paul Ricœur. Dieses Werk hat seine Wurzel in einigen philosophischen Anstrengungen Ricœurs, die eine Orientierung zur philosophischen Hermeneutik gegeben haben. Es geht dabei um Werke wie *Philosophie de la volonté II. La symbolique du mal*, (1960, <sup>2</sup>1988) oder *Le conflit des interprétations* (1969). Die Überlegungen, die zur Metapher geführt haben, stammen aus seiner Beschäftigung mit den Mythen und Symbolen und haben dazu geführt eine philosophische Hermeneutik aufzubauen, die nicht nur eine Theorie des Verstehens schlechthin anbietet, sondern auch deren konkrete Anwendung. Sein erstes großes Werk *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950, <sup>2</sup>1988) hat wenig mit Metapher und Symbol zu tun, sondern versucht eine eidetische Beschreibung des Willentlichen und Unwillentlichen<sup>1</sup>. Allerdings betrifft dieses Werk nur einen Teil der Philosophie des Willens. Der zweite Teil des Werkes, *Finitude et culpabilité*, hat eine hermeneutische Seite. Diese enthält eine Deutung der Symbole und Mythen des Bösen unter dem Namen *La symbolique du Mal*. Hier wird die Hermeneutik als Deutung der Symbole, als Kunst der Auslegung mehrdeutiger Ausdrücke definiert<sup>2</sup>. Die Hermeneutik bringt hervor, dass diese Mythen und Symbole für das Selbstbewusstsein konstituieren sind<sup>3</sup>. Diese Symbole weisen auf eine vergangene Erfahrung des Bösen hin und auf eine Erwartung des Guten.

Diese Arbeit signalisiert Ricœurs hermeneutische Wende, die schließlich zu *La métaphore vive* geführt hat. Der Übergang zur Hermeneutik und zur Symboldeutung hat mehrere Gründe. Einer davon ist, dass die Erfahrung des Bösen, des Verfehlens keiner direkten Beschreibung zugänglich ist<sup>4</sup>. Der Weg zum Verständnis geht durch eine mythische Darstellungsweise, durch die Mythen, die der Eintritt des Bösen darstellt. Diese Mythen sind

---

<sup>1</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, 2002, 31.

<sup>2</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 30.

<sup>3</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 172.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 10.



auch Symbole, die auf eine grundlegendere Symbolik hinweisen. Diese ist die Sprache des Geständnisses (*l'aveu*). Sie ist durch und durch symbolisch<sup>5</sup>. Der Gedanke einer mythischen Darstellungsweise des schlechten Willens wird zu einer Symbolik des Bösen ausgedehnt<sup>6</sup>. Dieser mythische Corpus kann in die Philosophie aufgenommen werden, aber nur durch den Umweg der Auslegung.

„C'est l'exégèse de ces symboles qui prépare l'*insertion* des mythes dans la connaissance que l'homme prend de lui-même. Ainsi une symbolique du mal commence de rapprocher les mythes du discours philosophique. Cette symbolique du mal occupe la partie médiane du présent ouvrage; les problèmes de langage y tiennent une place importante; en effet la spécificité du langage de *l'aveu* est apparue progressivement comme une des énigmes les plus remarquables de la conscience de soi; comme si l'homme n'accédait à sa propre profondeur que par la voie royale de l'analogie, et comme si la conscience de soi ne pouvait s'exprimer finalement qu'en énigme et requerrait à titre essentiel et non accidentel une herméneutique.“<sup>7</sup>

Der zweite Grund besteht darin, dass die Philosophie sich keinen radikalen Anfang erlauben kann. Es ist Unsinn zu glauben, dass es so etwas wie eine voraussetzungslose Philosophie gibt. Diesen Gedanken muss man aufgeben<sup>8</sup>. Es gibt keine Philosophie ohne Voraussetzungen, und die Symbole und die Sprache, die sie ausmachen, sind eine solche Voraussetzung<sup>9</sup>. Die Philosophie habe die Aufgabe keinen absoluten Anfang festzusetzen, sondern von der Sprache her sich zu erinnern, um einen Anfang zu machen<sup>10</sup>. Ricœur hofft auf eine Neuerschaffung der Sprache, die eine Antwort auf die Entleerung der Sprache und des Lebens durch die Modernität geben könnte. Die Philosophie soll wiederbelebt werden und zwar durch den Rückgriff auf die Auslegung der Symbole. Durch die Auslegung kann die Philosophie die Botschaft der Symbole hören. In der Hermeneutik findet diese Sinngebung und deren Entzifferungsarbeit statt<sup>11</sup>. Diese mühsame Arbeit der Philosophie fängt mit dem Eingang in den hermeneutischen Kreis an. Die Symbole geben der Philosophie etwas zu denken, und durch die Interpretation wird das Vorverständnis entfaltet. Dabei soll eine Art post-kritische Hierophanie produziert werden, die ein Gegenstück zu den vorkritischen Hierophanien sein soll. Durch die Deutung von Symbolen und Mythen soll das Sein gehört werden:

„Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance

---

<sup>5</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 10.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 10-11.

<sup>7</sup> Ebd., 11.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 182.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 480.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 480.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 482.

immédiate, mais comme le seconde immédiat visé par l'herméneutique. Cette seconde naïveté veut être l'équivalent post-critique de la hierophanie pré-critique.“<sup>12</sup>

Das Symbol muss als Index, als Hinweis und Zusammenfassung des Zustands des Menschen im Sein dienen<sup>13</sup>. Seine Aufgabe soll sowohl die Selbstgenügsamkeit der Reflexion als auch den Anspruch des Cogito auf Selbstbegründung brechen. Das Symbol soll der Philosophie beibringen oder sie daran wiedererinnern, dass das Cogito sich innerhalb des Seins befindet und nicht umgekehrt und dass sogar der Akt des Selbstbegründung, ein Akt wodurch das Cogito sich von der Totalität trennt, nie aufhört am Sein selbst teilzunehmen<sup>14</sup>. Das Sein selbst spricht das Cogito in jedem Symbol an. Von dem Symbolischen her soll die Philosophie eine Ontologie oder existenzielle Begriffe ausarbeiten, die Strukturen der Existenz ausmachen<sup>15</sup>. Es gibt, so Ricœur, eine Neigung des Symbolischen, die zur philosophischen Interpretation führt oder diese sogar fordert. Das Symbol geht der Philosophie voraus. Es befindet sich schon in der Sprache<sup>16</sup>. Das Symbol ermöglicht zuerst eine Sprache des Geständnisses (*aveu*) und ist von vornherein mit einer Dynamik der Selbstinterpretation verbunden. Es gibt eine spontane Hermeneutik<sup>17</sup>. Diese enthält auch eine kritische Intention. Ein späteres Symbol versucht andere oder frühere Symbole zu bedrängen. Jedes Symbol ist ikonoklastisch im Bezug auf ein anderes<sup>18</sup>. Die Hermeneutik setzt hier an. Sie versucht diese Dynamik der Selbstüberwindung in sich aufzunehmen, die in Symbolen steckt. Sie soll dazu beitragen, dass diese nicht zu Idolen werden. Aber um das zu schaffen, muss der Philosoph die Position des entfernten Betrachters aufgeben und sich an der Welt der Symbole beteiligen<sup>19</sup>. Nach der Beteiligung an der Welt der Symbole und nach dem Verständnis deren Botschaft soll die Philosophie versuchen, aus dem hermeneutischen Zirkel herauszukommen, um den Wahrheitsanspruch der Symbole und Mythen zu untersuchen. Die philosophische Hermeneutik ist in diesem Sinn eine Philosophie, die von Symbolen ausgeht, aber als kreative Auslegung tätig wird<sup>20</sup>.

Ricœurs hermeneutische Philosophie hat mehrere Quellen, nicht nur die Theorie der Auslegung, sondern auch die Reflexionsphilosophie, die Husserlsche Phänomenologie usw. In seinem ersten Werk, bei dem Versuch eine Beschreibung des Wesens jedes Bewusstseinsaktes auszuführen, sind bei Ricœur die konkreten Erfahrungen des Verfehlens

---

<sup>12</sup> Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 483.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 487.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 487.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 487-488.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 481.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 481-482.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 485.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 485.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 480.

und der Fehlbarkeit als auch des Bösen ausgeblieben<sup>21</sup>. Er hat dabei versucht eine Beschreibung der Strukturen des Willentlichen und Unwillentlichen auszuführen<sup>22</sup>. Diese Beschreibung wird zu dem Gedanken des gebrochenen Cogito führen und zur Idee einer vollkommenen Erfahrung des Cogito<sup>23</sup>. Die Beziehung zwischen dem Willentlichen und Unwillentlichen gehört dazu. Jedem Akt des Wollens entspricht etwas Unwillentliches, das wie ein Schatten das Cogito verfolgt<sup>24</sup>. Das Cogito ist gebrochen. Wenn man versucht das Cogito und die Erfahrungen des Cogito zu beschreiben wie das Wollen, das Wünschen, das Machen oder das Fühlen, dann kommt ein Unterschied vor, auch wenn man in der ersten Person spricht<sup>25</sup>. Das Beschreiben der verschiedenen Ausdrucks und Äußerungsformen des Cogito zeigt sich fast als ein Vorkommen von unterschiedlichen Cogito<sup>26</sup>. Das Selbst scheint ein anderes zu sein, je nach der Fähigkeit, die thematisiert und ausgesprochen wird. Ricœur wird später versuchen, die Identität des Selbst so zu denken, dass der eigene Leib und der Andere in der Konstitution des Selbst eingeschlossen werden<sup>27</sup>. Das Cogito muss die Ansprüche auf die Selbstbegründung aufgeben und sich gegenüber der eigenen Andersheit und der Andersheit des Anderen öffnen. Die Philosophie darf nicht vom selbst her anfangen und genauso wenig das Denken des Cogito selbst. Das Cogito muss zugeben, dass es sich selbst nicht gründet<sup>28</sup>, sondern sich in einer Welt der Bedeutung vorfindet, wie sie sich in Mythen und Symbolen niederschlägt. Es muss erlauben, sich von dieser Welt der Bedeutung belehren zu lassen, um sich selbst zu verstehen<sup>29</sup>. Das Cogito und die Philosophie sollen akzeptieren, dass die Existenz des Cogito wie die des menschlichen Subjekts überhaupt eine einverlebte Existenz sei und sich als ein Drama entfaltet.

„Participer au mystère de l'existence incarnée c'est adopter le rythme intérieur d'un *drame*.“<sup>30</sup>

Eine solche Philosophie des „verwundeten Cogito“ ist stark an die konfliktuellen und somit historischen Dimensionen der menschlichen Existenz gebunden<sup>31</sup>. Diese Dimension kommt auf der Ebene der Mythen vor. Die Ebene der einfachen Symbole ignoriert diese Dimension<sup>32</sup>. Die Mythen besitzen eine konkrete Allgemeinheit, eine zeitliche Orientierung<sup>33</sup> und führen eine Funktion der ontologischen Entdeckung aus. Durch diese stellt der Mythos

<sup>21</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 10.

<sup>22</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur*, 29.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 31; vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1950,<sup>2</sup>1988, 12.

<sup>24</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur*, 30 u. 32.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 32; vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté I*, 17.

<sup>26</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur*, 32; vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté I*, 17.

<sup>27</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur*, 31; vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté I*, 13.

<sup>28</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur*, 41.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 33.

<sup>30</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté I*, 21.

<sup>31</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur*, 34.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 111.

<sup>33</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 310-311.

dar, wie man den Übergang vom Wesentlichen zum Historischen vollzieht<sup>34</sup>. Diese narrative Form macht das Wesentliche des Mythos aus. Er kann nicht konzeptuell paraphrasiert werden. Er bezeichnet oder symbolisiert durch die Vorstellung eines Konfliktes, eines Kampfes<sup>35</sup>. Was der Mythos als Narration darstellt hat in sich selbst eine dramatische Form<sup>36</sup>.

Die eidetische Beschreibung wird verlassen, da diese Methode für die konkrete Erfahrung und für die Erfahrung des Bösen nicht ausreichte. Diese Erfahrung gehe weit darüber hinaus. Der Übergang von der Möglichkeit der Verfehlung zum Fehler, zum Bösen ist, wie J. Greisch besagt, geheimnisvoll<sup>37</sup>. Aber dieser Übergang ist eben nur durch eine Hermeneutik begreifbar<sup>38</sup>. Diese von Ricœur erschaffene Hermeneutik entstand nicht aus dem Versuch, unmittelbar eine Ontologie des Verstehens, durch eine Beschreibung der Beschaffenheit des Menschen aufzubauen, sondern durch den Versuch die Bedeutung der Symbole und der Mythen für die Philosophie auszuarbeiten. Die Symbole bilden die Grundlagen des Selbstverstehens, da sie in den Mythen die Entstehung und das Ende der Welt berichten und mithin die Dinge geworden sind, wie sie sind<sup>39</sup>. Diese grundlegenden Mythen sind Mythen des Bösen. Sie eröffnen den Weg zur dramatischen Struktur der Mythen überhaupt<sup>40</sup>. Sie haben einen speziellen Status, da sie die Situation des Menschen gegenüber dem Heiligen darstellen<sup>41</sup>. Die Erfahrungen des Bösen sind der Ausdruck eines kritischen Verhältnisses zum Heiligen<sup>42</sup>, aber sie müssen ausgelegt werden. Diese Symbole erweisen sich als mittelbare und mehrdeutige Ausdrücke. Sie bedürfen der Deutung. Die Hermeneutik soll die Kunst der Auslegung dieser Ausdrücke sein<sup>43</sup>. Diese wechselseitige Abhängigkeit der Hermeneutik von Symbolen und Auslegung wird auch in *De l'interprétation* aufgenommen<sup>44</sup>. Die Symbole sind bildhafte Ausdrücke, deren Funktion es ist, Erfahrungen zu konfigurieren und zur Sprache zu bringen<sup>45</sup>, die das erfahrene Böse und das Verhältnis des Menschen zum Heiligen bestimmen. Diese Erfahrungen sind nur anhand dieser Ausdrücke darzustellen und zu bezeichnen. Der Ausdruck der Befleckung (*tache*) bedeutet nicht Verschmutzung, sondern bezeichnet eine Erfahrung des Bösen, die man als Befleckung erlebt und bezeichnet. Die Symbole eröffnen ein Feld für die philosophische Reflexion, indem sie einen Bereich der menschlichen Erfahrung abstecken und ordnen und die verschiedenen Erfahrungen des Bösen

<sup>34</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 311.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 317.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 317.

<sup>37</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur*, 86.

<sup>38</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 11.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 169.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 317.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 169.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 486.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., 10-12.

<sup>44</sup> Vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 21-22.

<sup>45</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 171.

miteinander verknüpft und unter eine Struktur bringen. Ihre semantische Beschaffenheit ist die Dimension des „als etwas“ von „être comme“, hervortritt<sup>46</sup>. Die Problematik der Metapher wird damit erkundet<sup>47</sup>. Aus diesen Überlegungen ist Ricœur zu einer Theorie des Symbols in der Freudschen Psychoanalyse übergegangen (*De l'interprétation. Essai sur Freud, 1965, Le conflit des interprétations* 1969), die er an die Philosophie der Sprache bindet<sup>48</sup>. Damit ist der Schritt zur Theorie der Metapher getan, die den sprachlichen Symbolismus darstellt. Aber sein Werk ist nicht stillgestanden. Durch ein Werk wie *Temps et récit*<sup>49</sup> (1983-1986) und *Du texte à l'action* (1986) ist seine philosophische Hermeneutik weiter entwickelt. Diese Hermeneutik wird zu einer Hermeneutik des Selbst<sup>50</sup> und des fähigen Menschen<sup>51</sup>.

Das Selbst wird in *Soi-même comme un autre* nicht wie eine Substanz gedacht, sondern als eine geöffnete Struktur, die die Andersheit in sich aufnimmt. Die Andersheit wird als Konstitutiv für das Selbst betrachtet. Das Cogito macht keinen Zirkel mit sich selbst, könnte man mit Ricœurs Terminologie aus seinem ersten Werk sagen. Das Selbst konstituiert sich in einem Zusammenspiel zwischen der Identität-*idem* (*mêmeté*), der Identität-*ipse* und der Andersheit. Die Identität-*idem* ist die Identität, die allen Dingen zukommt und die Identität-*ipse* kennzeichnet den Menschen. Sie schließt die Andersheit ein<sup>52</sup>, ohne sie zu zerstören. Sie bezeichnet auch die geschichtliche und narrative Identität des Menschen<sup>53</sup>. Die narrative Identität ist genau wie die Narration eine Zusammenfügung des Heterogenen<sup>54</sup>. Wie die Erzählung und die Metapher, ist die menschliche Identität ein Spiel zwischen Ablagerung und Erfindung. Der Vorgang der Selbstbildung ist diese Vermittlung zwischen dem Selben und dem Anderen, ein Vorgang, der versucht diese beiden Polaritäten nicht zu reduzieren. Dieser poetische Akt produziert eine Art von Einheit, die die Verschiedenheit in sich schließt. Dabei wird die Zufälligkeit rückblickend in eine Notwendigkeit umgewandelt, die eine Ordnung in die Geschehnisse einbringt oder in das Leben eines Selbst. Diese Notwendigkeit ist eine erzählerische Notwendigkeit, sie ist die Wirkung de *la mise-en intrigue*. Die Erzählung ist eine kohärente Konfiguration der Fragen „Wer?“, „Was?“ und „Wie?“. Außerdem hat das Erzählerische, durch seine strukturelle Einheit von Anfang, Mitte und Ende, Einfluss auf das praktische Leben genommen, indem es dem Menschen

---

<sup>46</sup> Vgl. Greisch: *Paul Ricœur*, 94.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 94.

<sup>48</sup> Vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 13-18.

<sup>49</sup> Ricœur, Paul: *Temps et récit*, In drei Bänden, Paris: 1983-1985.

<sup>50</sup> Vgl. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, Paris, 1986.

<sup>51</sup> Vgl. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, Paris, 2004.

<sup>52</sup> Vgl. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 11 u. 14.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 137.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 169.

ermöglicht, bestimmte Ereignisse im Leben als Anfang oder Ende zu bezeichnen. Es hat eine relative Möglichkeit der Ordnung und der Unterscheidung zwischen verschiedenen temporellen Sequenzen des Lebens hervorgebracht<sup>55</sup>. Das Leben hat einen flüchtigen Charakter, dem diese Ordnung die von dem Erzählerischen produziert wird, bedarf<sup>56</sup>. Diesen Vorgang kann man zuerst in der Metapher sehen. Die Metapher im Gegensatz zum Begriff, meint Ricœur, bleibt in dem Spiel zwischen dem Gleichen und dem Anderen (der Unterschied) gefangen<sup>57</sup>. Der Sinn des Verbs „Sein“ in Metapher lebt von der Spannung zwischen „es ist so“ und „es ist nicht so“<sup>58</sup>. Dieser Widerspruch signalisiert die Spannung zwischen „das Gleiche“ und „das Andere“. Nichtsdestotrotz vollzieht die Metapher eine vermittelnde Funktion zwischen diesen Kategorien. Falls die Metapher ein Erfassen des Ähnlichen darstellt, ist sie das Erfassen des Gleichen in dem Unterschied, aber der Unterschied wird dabei nicht zunichte gemacht<sup>59</sup>. In gewisser Weise eröffnet die Metapher einen Weg zum Verstehen der menschlichen Identität. Die narrative Identität bezeichnet besonders den temporellen und geschichtlichen Aspekt des Selbst und stellt dar, wie Ordnung im eigenen Selbst entsteht. Der Held einer Geschichte verbindet die zwei Arten von Identität: den Charakter, der sein Wiederidentifizieren ermöglicht und die verschiedenen Verwandlungen, die er erlebt und die ihn trotzdem als Dasselbe erkennen lassen<sup>60</sup>. Der Held vollzieht die Handlung, aber gleichzeitig wird er von der Handlung gemacht. Ein gutes Vorbild für die Identität eines geschichtlichen Selbst. Diese Identität kann neu wiederkonfiguriert werden, indem man seine eigene Geschichte neu erzählt und eine neue Synthesis des Heterogenen vollzieht, woraus sein eigenes Leben besteht:

„[...]bref, dans la réflexion herméneutique – ou dans l’herméneutique réflexive –, la constitution du *soi* et celle du *sens* sont contemporaines.“<sup>61</sup>

Durch Narration hat man die Möglichkeit, sich als das Prinzip der Handlung anzuerkennen. Weiter ermöglicht die Erzählung die Anerkennung des Menschen als fähigen Mensch, als Wesen, das für seine Taten verantwortlich ist<sup>62</sup>. Die Verbindung zwischen fähigen Menschen und Erzählung kann folgendermaßen verstanden werden. Die narrative Identität gibt uns ein Beispiel, wie Handlung und Verantwortung zusammenhängen. Die Verantwortung schließt eine Zusammenfügung des Heterogenen ein, da Handlung und Prinzip der Handlung, die im Handelnden liegen, offensichtlich Verschiedenes sind. Die

<sup>55</sup> Vgl. Ricœur: *Soi-même comme un autre*, 140-143.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 191-192.

<sup>57</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 376.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 312.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 249-250.

<sup>60</sup> Vgl. Ricœur: *Parcours de reconnaissance*, 154.

<sup>61</sup> Ricœur: *Du texte à l’action* 152.

<sup>62</sup> Vgl. Ricœur: *Parcours de la reconnaissance*, 144.

Metapher legt somit etwas offen, das auch für die Konstitution des Menschen als verantwortlichem Wesen eigen ist. Derselbe Prozess findet auch im Selbstverständnis vor dem Text statt, wobei man sein Selbst durch die Andersheit des Textes konstituiert, wie in dem gegebenen Zitat Selbst und Sinn des Textes gleichzeitig artikuliert werden.

Die Welt der menschlichen Handlung wird dadurch verständlich, durch dieselbe Tat, wie in der Metapher. Dabei wird die Einheit in dem Unterschied hervorgebracht<sup>63</sup>. Die erweiterte Metapher, die man Erzählung nennt, sei das Werkzeug, das den temporellen Prozess der Identitätserschaffung beim Menschen hervorbringt und verständlich macht. Dabei wird deutlich, wie ein Selbst sich verändern kann und trotzdem dasselbe bleibt, ohne ausschließlich auf einen Begriff von Identität zurückzugreifen, der sich mit dem Begriff von Substanz gleichsetzt. Was das Narrative ans Licht bringt, ist die Welt des Menschen, eine Welt von Handlungen, wo man erkennen kann wer die Handlung vollzogen hat, wer unter ihr gelitten hat, welche Motivation am Werk ist usw. Die Narrative erlaubt die Untersuchung der Rolle der Einbildungskraft in dem Aufbau der menschlichen Identität. Für Ricœur ist die gelebte Welt überhaupt durch die Einbildungskraft betroffen<sup>64</sup>. Die kreative Kraft der Einbildung enthüllt das Selbst als ein Produkt der Imagination selbst. Die Einbildungskraft ist für Ricœur wesentlich für den Aufbau des menschlichen Selbst und weist auf seine Geschichtlichkeit hin und auf die Tatsache, dass die Selbsterkenntnis immer neu eine indirekte ist. Die Wirkung der Einbildungskraft ist an die semantische Erfindungskraft gebunden<sup>65</sup>, die am Besten in lebendigen Metaphern vorkommt. Die Metapher und die Erzählung eröffnen Fenster zum Geheimnis der Kreativität<sup>66</sup>. Dadurch wird dem Philosoph Einblick in die Vorgänge gewährt, die zum Aufbau des Selbst führen und zu den Bedingungen der Möglichkeit dieses Selbst. Wichtig scheint der Vorgang zu sein, der zur Aufhebung der üblichen Referenz der Sprache führt, die uns eine andere Dimension der Wirklichkeit aufzeigt und durch die Deutung der metaphorischen Behauptung hervorgerufen wird. Die Wirklichkeit wird dabei den *variations imaginatives* unterworfen<sup>67</sup>. Die metaphorische Referenz bedarf der Leser, der Zuhörer, damit der metaphorische Sinn verwirklicht wird. Diese Verwirklichung aber verändert den Empfänger, sodass ihm zukommt, diese Referenz zu verwirklichen und die Wirklichkeit auszuklammern. Die Metapher ist die Bezeugung einer Kraft des Menschen, sich selbst und die Welt zu verändern und somit Geschichte zu machen.

---

<sup>63</sup> Vgl. Venema, Henry I.: *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, New York, 2004, 92.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 39.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 41.

<sup>66</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 21.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 53.

Ricœurs Werk über die Metapher nimmt einen mittleren Platz in seinem Gesamtwerk ein und eröffnet den Weg zu seinen Überlegungen über die menschliche Identität und über die Anthropologie des fähigen Menschen. Sie ermöglicht das Verständnis der menschlichen Identität als eine Vermittlung zwischen Selbstheit und Andersheit, zwischen Identität und Unterschied, da sie selber eine solche Mischung darstellt. Durch ihre Fähigkeit, eine Welt zu projizieren und neue Dimensionen zu erschließen, bietet sie den Weg zum Begreifen der Menschlichen Kreativität und zu der Art und Weise, wie man sich selbst durch seine Kreativität sein eigenes Selbst schafft.

#### 4.2. Die Metapher und das Symbolische

Die ersten hermeneutischen Anstrengungen Ricœurs betreffen die Symbole und die Mythen des Bösen. Später wurde die psychoanalytische Auffassung des Symbols und ihre Bedeutung für das menschliche Denken bei Freud analysiert<sup>68</sup>. Die Annäherung zur Metapher kommt daher, dass das Symbol eine sprachliche Dimension aufweist und weil sich die Hermeneutik als solche mit einem Problem befasst, das eine Überschneidung mehrerer philosophischer und nicht so philosophischer Traditionen darstellt: biblische Exegese, Sprachphilosophie, Psychoanalyse. Ricœurs Werk über die psychoanalytische Auffassung des Symbols ist ein Beitrag zu einer noch zu verwirklichenden Philosophie der Sprache, die alle Arten der Sprachspiele und Funktionen in Acht nehmen würde und die wechselwirkende Beziehungen zwischen ihnen untersuchen würde<sup>69</sup>.

Das Symbolische ist nicht wie bei Cassirer und Langer die Gesamtheit der Kultur und der vermittelnden Formen zwischen Mensch und Wirklichkeit, sondern betrifft die mehrdeutigen Ausdrücke. Diese mehrdeutigen Ausdrücke verleihen der Problematik der verschiedenen Arten des Sprachgebrauchs ihre Einheit und implizieren eine Deutungs- und Entzifferungsarbeit. Hier kommt die symbolische Funktion zum Vorschein<sup>70</sup>. Die Auslegung zielt auf die intentionelle Struktur zweiten Grades, die durch die erste Intentionalität des Symbols gegeben ist

„J’ai rencontré pour ma part ce problème du symbole dans l’étude sémantique que j’ai consacrée à l’aveu du mal. Je remarquai qu’il n’existe pas de discours direct de l’aveu, mais que le mal - qui il s’agisse du mal subi ou du mal commis - est toujours confessé par le moyen d’expressions indirects

<sup>68</sup> Vgl. Ricœur: *De l’interprétation*, 3.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 13.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 21.



empruntées à la sphère quotidienne de l'expérience et qui ont ce caractère remarquable de désigner analogiquement une autre expérience que nous appellerons provisoirement expérience du sacré. Ainsi, dans la forme archaïque de l'aveu, l'image de la tache - la tache qu'en enlève, qu'on lave, qu'en efface, - désigne analogiquement la souillure comme situation du pécheur dans le sacré.“<sup>71</sup>

Dass es hier um symbolische Ausdrücke geht, sei von den entsprechenden Verhaltensweisen und Ausdrücken der Reinigung bestätigt. Die Reinigung sei keine einfach physische, jede Reinigungshandlung weist auf eine andere hin (brennen, verbrennen, waschen, usw.). Alle diese Verhaltensweisen der Reinigung sind gleichwertig und können sich gegenseitig ersetzen. Sie haben eine gemeinsame Referenz, nämlich, die Wiederherstellung der Reinheit oder des Heils. Später werden diese Symbole durch andere ersetzt, aber sie werden trotzdem wirksam bleiben. Das Symbolische hat bei Ricœur drei Bereiche, in denen es sich äußert: im Bereich des Heiligen, des Traumes und der poetischen Imagination. Dieser letzte Bereich ist der, worin Ricœurs Theorie der lebendigen Metapher und seine Theorie der verdoppelten Referenz der Metapher und des literarischen Werkes ansiedelt. Er erscheint auch als eine Vermittlung zwischen den anderen beiden Bereichen. Die Symbole in der literarischen Imagination kommen oft in einer geänderten Form vor. Die Symbole, so Ricœur, befinden sich schon immer auf dem Weg der Reflexion und der bewussten Verarbeitung<sup>72</sup>. Was man durch den Begriff „Symbol“ in diesem Bereich bezeichnet, deckt eine sehr weite Wirklichkeit: Von den so genannten Archetypen bis zu Bildern, die in eine einzelne Dichtung oder in dem Werk eines Autor vorkommen<sup>73</sup>. Das Symbol vereint zwei Dimensionen: eine sprachliche und eine, die auf eine Kraft angewiesen ist, wie im Bereich des Heiligen und des Traumes, wie die Psychoanalyse zeigt. Das Symbol bezieht immer ein sprachliches auf ein nichtsprachliches Element<sup>74</sup>. Was hat die Metapher damit zu tun? Sie hat mit der sprachlichen Dimension des Symbols zu tun. Sie bezeichnet den Ort, wo eine neue Bedeutung entsteht, anhand einer anderen Bedeutung, die mit der entstehenden verbunden ist. Sie eröffnet Einblicke in den Vorgang der Symbolisierung:

„[...] la parole, - plus précisément la parole prise à son point d'émergence ou d'efficiencie, à savoir, la métaphore d'invention ou métaphore vive.“<sup>75</sup>

Das Symbol besteht aus einem mehrdeutigen Ausdruck und aus der daraus entstehenden Spannung<sup>76</sup>. Es fordert die Interpretation und die Spannung zwischen den Interpretationen. Diese Spannung ermöglicht die Entstehung des symbolischen Sinnes. Die Metapher existiert

<sup>71</sup> Ricœur: *De l'interprétation*, 22.

<sup>72</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 171.

<sup>73</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 157.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 143.

<sup>75</sup> Ebd., 143.

<sup>76</sup> Vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 13.

nur in und durch den Konflikt der Interpretationen<sup>77</sup>. Die poetische Imagination ist nicht eine reproduktive Imagination und nicht eine Kraft der Bilder. Die Bilder, die aus Empfindung herkommen, sind nur die Träger und der Stoff für eine sprachorientierte Vorstellungskraft, die eine ontologische Dimension aufweist. Diese Kraft der poetischen Symbole beschreibt Ricœur anhand einiger Sätze aus Bachelards „Poetik des Raumes“<sup>78</sup> (*Poétique de l'espace*). Die poetischen Bilder versetzen uns an die Herkunft des redenden Seins und das poetische Bild wird zu einem neuen Seienden unserer Sprache. Diese poetischen Bilder drücken uns aus, indem sie uns in das verwandeln, was sie auszudrücken haben<sup>79</sup>.

„Cette image que la lecture du poème nous offre, la voici qui devient vraiment nôtre. Elle prend racine en nous mêmes. Nous l'avons reçue; mais nous naissons à l'impression que nous aurions pu la créer, que nous aurions dû la créer. Elle devient un être nouveau du notre langage; elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime, autrement dit elle est à la fois un devenir d'expression et un devenir de notre être. Ici, l'expression crée l'être.“<sup>80</sup>

Dieselben Wörter benutzt Ricœur, um die Wirkung der lebendigen Metapher als Bild zu beschreiben. Die Bilder, die von der lebendigen Metapher produziert werden, seien keine Verdoppelung des Gegebenen und keine Nebenprodukte oder Niederschläge der Empfindung<sup>81</sup>. Ricœur nennt diese sprachliche Wirklichkeit – in *De l'interprétation – Symbol*:

„Cette image-verbe, qui traverse l'image-représentation, c'est le symbole.“<sup>82</sup>

Diese Bilder haben ein wichtiges Merkmal. Ihre Bedeutung sei nicht auf die Bedingungen ihrer Entstehung zu reduzieren. Sie sind etwas Neues. Wie Bachelard es ausdrückt: diese Bilder stammen aus keiner vorgängigen Erfahrung und klammern die Welt aus<sup>83</sup>. Nichts bereiten sie vor, weder die gespeicherte literarische Kultur, noch die Wahrnehmung. Sie entstehen plötzlich und sind vollkommen und machen ein Bild oder ein Vorbild des Seins aus<sup>84</sup>. Diese poetischen Bilder betreffen das Sein des Menschen, sein Merkmal, die Tatsache, dass er mit dem Logos ausgestattet ist. Die Fähigkeit, poetische Bilder zu erschaffen, beinhaltet auch ein ontologisches Merkmal. Das poetische Bild steht unter dem Zeichen eines neuen Seins<sup>85</sup>.

---

<sup>77</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), 146.

<sup>78</sup> Vgl. Bachelard: *La poétique de l'espace*, Paris, 1957.

<sup>79</sup> Vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 24; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 272; vgl. Bachelard: *La poétique de l'espace*, 7.

<sup>80</sup> Ebd., 7.

<sup>81</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 272.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 272.

<sup>83</sup> Vgl. Bachelard: *La poétique de l'espace*, 209.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 212-213.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 12.

„Ainsi la image poétique, événement du logos, nous est personnellement novatrice.“<sup>86</sup>

Trotz dieser der poetischen Bilder und Symbole innewohnenden Neuheit, hat die poetische Imagination Wurzeln und Verbindungen zu den anderen symbolischen Bereichen. Wo Symbol ist, ist auch die Sprachlichkeit. Sogar der kosmische Symbolismus, dessen Kraft viel tiefer angesiedelt ist, in dem Sagenwollen des Wunsches oder in der Expressivität des Kosmos, bedarf der Sprache<sup>87</sup>. Die Sprache und ihre kreative Funktion, worin der Dichter die Entstehung des Verbs, des Wortes vorlegt, zeigt uns wie der Symbolismus entsteht. Der Dichter versetzt die Sprache in seinen Entstehungszustand oder des Empортаuchens:

„L'image poétique est une émergence du langage, elle est toujours un peu au-dessus du langage signifiant. [...]; la poésie met le langage en état d'émergence.“<sup>88</sup>

Diese Funktion des poetischen Symbols kommt auch der Metapher zu. Deswegen ist eine Gleichsetzung zwischen poetischem Symbol und Metapher gerechtfertigt. Die Metapher stellt den semantischen Kern des Symbols und wie er entsteht dar. Die Sinnstruktur der Metapher sei das Gemeinsame aller Arten von Symbolen, obwohl diese sehr verstreut sind<sup>89</sup>. Die mehrdeutige Sinnstruktur wurde als wesentlich für das Symbol festgesetzt, um Einheit in das Phänomen des Symbolismus zu bringen<sup>90</sup>. Durch die Metaphertheorie kann man diesen semantischen Kern des Symbols ausfindig machen und gleichzeitig die nichtsprachliche Schicht sichtbar machen. Diese Schicht führt zu der Zerstreuung der Symbole. Die Theorie des Symbols kann umgekehrt die Theorie der Metapher vervollständigen<sup>91</sup>. Die Verdrehung der Bedeutung ist den beiden gemeinsam und kennzeichnet das Symbol. Symbolische Erkenntnis ist dann gegeben, wenn die unmittelbare Wahrnehmung oder Auffassung eines Begriffs unmöglich ist und wenn die Richtung zum Begriff unmittelbar nur durch den bildhaften Sinn gezeigt wird<sup>92</sup>.

Ein neuer Schritt zur Theorie der Metapher wird auch durch die Definition der Analogie in *De l'interprétation* gemacht. Diese sei kein mathematisches Verhältnis, wie A ist für B, was C ist für D, sondern man kann dieses Verhältnis nicht vor Augen führen und von außen her betrachten. Die symbolische Analogie, wie die metaphorische Ähnlichkeit, haftet an ihren Termini. Durch den ersten Sinn gelangt man zum zweiten. Ricœur sagt:

„[...]je suis porté par le sens premier, dirigé par lui vers le sens second; le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral qui opère l'analogie en donnant l'analogue.“<sup>93</sup>.

<sup>86</sup> Bachelard: *La poétique de l'espace*, 7.

<sup>87</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 174; vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 23.

<sup>88</sup> Ebd., 25; vgl. Bachelard: *La poétique de l'espace*, 10.

<sup>89</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), 148-149.

<sup>90</sup> Vgl. Ricœur: *De l'interprétation*, 25.

<sup>91</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), 149.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 150.

<sup>93</sup> Ricœur: *De l'interprétation*, 26.

Der Begriff der Analogie, der hier dargestellt wird ist ein dynamischer und das Symbol wird die Bewegung selbst, die uns dem Symbolisierten gleichsetzt, ohne diesen Vorgang geistig beherrschen zu können<sup>94</sup>. Dieser Prozess wird ausführlicher anhand der Theorie der Metapher untersucht und die Analogie oder Ähnlichkeit wird als ein Prozess bestimmt, die prädikativer Charakter hat.

„Autrement dit, la ressemblance, si elle est pour quelque chose dans la métaphore, doit être un caractère de l’attribution des prédicats et non de la substitution des noms. Ce qui fait la nouvelle pertinence, c’est la sorte de «proximité sémantique» qui s’établit entre les termes en dépit de leur «distance». Des choses qui jusque-là étaient «éloignées» soudain paraissent «voisines».“<sup>95</sup>

Diese Tätigkeit schließt das Subjekt mit ein und diesem wird eine Aufgabe auferlegt. Da die Metapher nur durch die entgegengesetzte Interpretation lebt, die notwendig ist, um Sinn in einen Widerspruch zu legen, ist es klar, dass die geistige Tätigkeit grundlegend ist und dass der Sinn dynamisch beschaffen ist. Das Symbol wird auch mit einem Rätsel gleichgesetzt und rückt damit der Metapher noch näher. Es gäbe etwas, was im Symbol zu entfalten wäre. Dieses sei die doppelte Bedeutung<sup>96</sup>. Die Interpretation gehört zum Wesen des Symbols, weil die Bedeutung über eine andere Bedeutung hinausgeht.

„Symbole et interprétation deviennent des concepts corrélatifs.“<sup>97</sup>

„C’est pourquoi il n’y a pas de symbole sans un début de interprétation: là où un homme rêve, prophétise ou poétise, un autre se lève pour interpréter; l’interprétation appartient organiquement à la pensée symbolique et à son double sens.“<sup>98</sup>

Diese Rätselhaftigkeit der Mehrdeutigkeit gehört auch zur Metapher. Bereits Aristoteles hat sie erwähnt<sup>99</sup>.

Ein weiteres Merkmal, das die Metapher und das Symbol miteinander verbindet, ist das Modellhafte. Die Befleckung oder Last als Symbol des Bösen bieten Modelle an, die erlauben, die Erfahrung des Bösen auf entsprechende Art und Weise zu denken. Dieses Modellhafte konfiguriert die Erfahrung.

Eine andere Ähnlichkeit zwischen Metapher und Symbol ist ihre Fähigkeit, sich in Netzwerke zu verknüpfen. Es gibt eine Symbolik des Bösen. Ricœur hat es dargestellt und analysiert. Die Metaphern bilden Netzwerke, weil sie nicht die Stabilität der Symbole besitzen, da sie Sprachereignisse sind. Um zu überleben, bedürfen sie dieses Netzwerks, das auf ihrer grundlegenden Ebene von archetypischen Metaphern geordnet wird, die vom

<sup>94</sup> Vgl. Ricœur: *De l’interprétation*, 27.

<sup>95</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 246.

<sup>96</sup> Vgl. Ricœur: *De l’interprétation*, 27.

<sup>97</sup> Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 16.

<sup>98</sup> Ricœur: *De l’interprétation*, 27; vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 481-482.

<sup>99</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, III, 1412a 19-26 u. III, 1405b 4-6; vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1458a 25-29.

paradigmatischen Symbolismus, wie dieser in der Phänomenologie und in der Geschichte der Religionen studiert wird, nicht zu unterscheiden sind<sup>100</sup>. Diese archetypischen Metaphern wie König, Vater, Ehemann, Hirte, Richter, Burg (*fortresse*), usw., die man für Gottes Benennung benutzt, bilden ein Netzwerk, die anderen partiellen Metaphern und Erfahrungsfelder zusammenbringen und neue Verbindungsmöglichkeiten der Erfahrung eröffnen. Obwohl die Sprache die oberflächlichste Schicht unserer symbolischen Erfahrung zu sein scheint, macht sie es möglich, dass wir Zugang zu dieser Erfahrung bekommen. Wir erlangen Eintritt zu dieser, insbesondere weil sie in literarischer und sprachlicher Gestalt geformt und artikuliert wird, wobei die ständigsten und stärksten Metaphern auf einer Ebene existieren, die den Oberbau des Metaphorischen mit dem Unterbau des Symbolischen vereint<sup>101</sup>. Die Theorie der Metapher bringt das Symbol auch in der Nähe des Kantischen Schematismus, da der Symbolismus zu denken gibt und die Metapher eine Art von Schematismus bildet, der Bedeutungen für eine sprachliche Form erbringt<sup>102</sup>. Der Schematismus oder das Schema ist die Fähigkeit, einem Begriff neue Bilder zu verschaffen, zwischen Begriff und Wahrnehmung zu vermitteln. Durch sie wird die Anwendung des Begriffs auf Erscheinungen erst möglich<sup>103</sup>. Die Metapher ist eine Regel, wonach neue Bedeutungen für einen Ausdruck (v)erschaffen werden, obwohl es zwischen den jeweiligen Bereichen, woher sie stammen, Unterschiede gibt. Damit wird gemeint, dass es im Symbol und in der Metapher einen Überschuss an Sinn gibt, der niemals durch Begriffe erschöpft werden könnte<sup>104</sup>.

Es gibt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Metapher und Symbol, aber man sollte die Metapher bei Ricœur als eine besondere Form des Symbolismus betrachten, die am meisten dem Menschen Freiheit bietet. Die Theorie der Metapher bietet eine Vertiefung der Symboltheorie und führt weiter zur Theorie des Textes. Am Anfang war die Hermeneutik von Ricœur als Deutung von Symbolen definiert<sup>105</sup>, aber diese Definition wird von ihm verändert<sup>106</sup>. Schon in seiner Untersuchung der Symbolik des Bösen – *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. La symbolique du Mal* – wurde Ricœur mit Gebilden konfrontiert, die die einzigen Symbolen in sich eingeschlossen haben und in einen narrativen Zusammenhang vereinten<sup>107</sup>. Diese Gebilde waren die Mythen. Die Mythen sind Symbole zweiten Grades, die die Symbole ersten Grades vermitteln<sup>108</sup>. Die Mehrdeutigkeit und die

<sup>100</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 157-158.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., 158.

<sup>102</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 253-254 u. 264-268.

<sup>103</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1998, B177-B178.

<sup>104</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 151; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 383-384.

<sup>105</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 10-12.

<sup>106</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 30.

<sup>107</sup> Vgl. Ricœur: *Philosophie de la volonté II*, 314.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 309.

metaphorischen Ausdrücke bilden keine Ausnahme. Die Bedeutungen der Symbole können für Ricœur vollständiger auf der Ebene des Werkes oder des Textes entfaltet werden<sup>109</sup>. Die Beschäftigung mit der Sprache, die in *De l'interprétation* verkündet wurde und in *Le conflit des interprétations* und in *La métaphore vive* weiter geführt wurde, hat dazu beigetragen. Die Semiotik und die Sprachwissenschaft haben ihm gezeigt, dass es mehr Bedeutungen in der Sprache gibt, als seine frühere Hermeneutik angenommen hat. Diese erste Auffassung sei zu eng gewesen<sup>110</sup>. Er hat feststellen müssen, dass das Symbol unter zwei verschiedenen Aspekten zu betrachten ist: Durch seine Beziehungen mit anderen Symbolen innerhalb eines abstrakten Systems und durch seine Verwirklichung durch Gebrauch<sup>111</sup>. Die Mehrdeutigkeit gehört zum System der Sprache selbst<sup>112</sup> und jedes Gespräch und jeder Satz, der ausgesprochen und verstanden wird, hat mit Auslegung zu tun. Die Deutung ist die semantische Dimension der Sprache selbst<sup>113</sup>. Die Auslegung betrifft die Verwirklichung der Bedeutung eines Wortes, die Reduktion der Polysemie in einem gegebenen Kontext<sup>114</sup>. Derselbe Vorgang muss von dem Zuhörer umgekehrt nachvollzogen werden. Aber der Sprechakt erschöpft nicht die ganze Bedeutungsweite eines Ausdrucks<sup>115</sup>. Die Wörter haben auch eine Geschichte und die Fähigkeit mehrere Bedeutungen anzunehmen und sie gleichzeitig darzustellen – im Falle eines Symbols oder einer Metapher – oder sie nur je nach Kontext auszudrücken<sup>116</sup>. Es gibt einen Überschuss an Bedeutungen, der in einem virtuellen Zustand bleiben muss. Er wird aktualisiert durch einen Sprechakt<sup>117</sup> und ebenfalls durch einen Sprechakt wird sich dieses System bereichern<sup>118</sup>. Das Ereignis wird zur Bedeutung<sup>119</sup>. Diese Beziehung zwischen Ereignis und Bedeutung sei auch der Kern des Problems der Hermeneutik<sup>120</sup>. Der Übergang zur Theorie der lebendigen Metapher ist dadurch vollzogen, weil man in diesem Fall zu erklären hat, wie die Polysemie entsteht. Der Prozess der Metapher setzt die Möglichkeit der Polysemie voraus<sup>121</sup>. Und die Polysemie impliziert die Möglichkeit der Sinnveränderung<sup>122</sup>. Die Theorie der Metapher gibt eine Antwort darauf. Eine semantische Innovation sei eine kreative Art der Sprache der Herausforderung der

<sup>109</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 30.

<sup>110</sup> Vgl. ebd., 30.

<sup>111</sup> Vgl. Bourgeois, Patrick L.: *From Hermeneutics of Symbols to the Interpretation of Texts*. In: C. E. Reagan (Hrsg.): *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*, Athens, 1979, 84-95.

<sup>112</sup> Vgl. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 73.

<sup>113</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 157.

<sup>114</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 160.

<sup>115</sup> Vgl. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 94-95.

<sup>116</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 168.

<sup>117</sup> Vgl. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 72.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., 93-94.

<sup>119</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 105.

<sup>120</sup> Vgl. ebd., 105.

<sup>121</sup> Vgl. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 93.

<sup>122</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 158.

Wirklichkeit zu antworten<sup>123</sup>. Etwas verlangt oder erfordert ausgesagt zu werden und eine Spracharbeit wird in Gang gesetzt, die den Inbegriff der Vorstellungen neu beschreibt.

„Toute changement implique le débat entier de l’homme parlant et du monde.“<sup>124</sup>

Die Metapher entsteht durch konkurrierende Interpretationen<sup>125</sup>, die Sinn einer anscheinend in sich widersprüchlichen Behauptung verleihen sollen. Sie basiert auf der Fähigkeit der Wörter, neue Bedeutungen anzunehmen<sup>126</sup>. Die Metapher schließt in ihrer Spannung alle möglichen Bedeutungen ein, die dem Wort in dem entsprechenden Kontext zugeschrieben werden können und eine neue Bedeutung, die vorher dort nicht war und die der Aussage Sinn verleiht<sup>127</sup>.

Der Text tritt das Erbe des Symbols und der Metapher an als Hauptgegenstand der Hermeneutik<sup>128</sup>. Schon in *Le conflit des interprétations* signalisiert Ricœur die Erweiterung seiner Auffassung der Hermeneutik, indem er deren Problematik auf der Ebene des Werkes oder des Textes, als Standardeinheit der Auslegung verlegt<sup>129</sup>. Die Hermeneutik wird als die Gesamtheit der Operationen definiert, die zum Verstehen eines Textes führen<sup>130</sup>. Der Text enthüllt neue Merkmale des Symbolischen und die Priorität des Semantischen über das Semiotische, d.h. zu einer Reduktion der Sprache zum System<sup>131</sup>. Die Sprache ist nicht in sich selbst geschlossen, sondern öffnet sich gegenüber der Welt und diese Welt oder eine Erfahrung der Welt formuliert und drückt aus<sup>132</sup>. Genau wie die Metapher weist die Struktur auf einen möglichen Leser<sup>133</sup> und hegt die Notwendigkeit der Deutung in sich, um verwirklicht zu werden. Der Text als Struktur bleibt in der Luft hängen und bedarf der Aktualisierung durch den Akt des Lesens<sup>134</sup>. Er wird nur durch diese Trennung jeder direkten Referenz von jedem direkten Empfänger als Text möglich<sup>135</sup>. Dadurch wird er „semantisch“, sonst bleibt er nur eine aus inneren Sinnrelationen bestehende Struktur<sup>136</sup>. Der Text bedarf der Leser, der Deutung und impliziert sie, weil er gegenüber der Welt geöffnet ist<sup>137</sup>. Der Text konfrontiert den Leser mit dem Problem der Distanzierung, der Entkontextualisierung

---

<sup>123</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 161.

<sup>124</sup> Vgl. ebd., 161.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 321.

<sup>126</sup> Vgl. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 93.

<sup>127</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 168 u. 126.

<sup>128</sup> Vgl. Ricœur: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*. In: A. Haverkamp (Hrsg.): *Theorie der Metapher*, Darmstadt, 1983, <sup>2</sup>1996, 356-378.

<sup>129</sup> Vgl. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, 95.

<sup>130</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l’action*, 75.

<sup>131</sup> Vgl. Pellauer: *The significance of Text*. In: C. E. Reagan (Hrsg.): *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, 103.

<sup>132</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l’action*, 34.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., 152.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., 151.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., 146 u. 153.

<sup>136</sup> Vgl. ebd., 153.

<sup>137</sup> Vgl. ebd., 151.

und der Wiederkontextualisierung (die semantische Autonomie)<sup>138</sup>, mit der Problematik eines neuen und produktiven Verstehens, die eine Distanz, zeitlich und kulturell, überwinden muss<sup>139</sup>. Die Deutung wird Verstehen durch Distanz<sup>140</sup>. Der Text legt eine fundamentale Eigenschaft der menschlichen Erfahrung offen, nämlich dass sie eine Mitteilung durch und in der Distanz ist<sup>141</sup>. Er bezeugt die Fähigkeit der Bedeutung, fixiert zu werden, obwohl diese Übermittlung über Zeit und Raum einer Auslegung bedarf<sup>142</sup>. Der Text spiegelt die Möglichkeit der Polysemie, der Bedeutung, außerhalb der Gesprächssituation zu existieren. Er erlangt durch den Akt des Lesens eine Bedeutung, eine Verwirklichung, die gleich mit dem Akt der Verwirklichung der Sprache in der Rede ist<sup>143</sup>. Das Verstehen wird auch wegen der Abwesenheit der Autors und der jeweiligen geschichtlichen Problematik schwieriger, die den Kontext des Textes ausmachte. Zwischen Autor und Leser gibt es keine gemeinsame Situation, wie in einem Gespräch<sup>144</sup>. Diese Abwesenheit des Kontextes der geschichtlichen Situation fördern die Interpretation und mithin auch die Polysemie des Textes. Die Polysemie, die im Text am Werk ist, betrifft nicht nur die Wörter, sondern auch die Sätze und die Texte im Allgemeinen. Die Struktur des Textes gibt Hinweise zur Interpretation und die Bedeutung muss je nach literarischer Gattung und Form gedeutet werden<sup>145</sup>. Die Funktion der Metapher einer nichtostensiven Referenz entfaltet sich hier am Besten. Die Wirklichkeit wird neu beschrieben<sup>146</sup>. Der Text schafft eine Distanz zur Wirklichkeit und damit kann eine kritische Funktion ausüben und neue Seinsmöglichkeiten eröffnen. Diese Distanzierung: von dem ursprünglichen Kontext, von dem Kontext, in dem der Text empfangen wird und die Distanzierung, die der Text selbst produziert, sind Bedingungen für den Aufbau eines neuen Selbstverständnisses und für neue Handlungsmöglichkeiten<sup>147</sup>. Der Begriff des Textes erfüllt eine wesentliche Rolle bei Ricoeur: er erstreckt die Weite der Hermeneutik von einfachen und einzelnen Symbolen zum Gebilde, deren Bedeutung über das alltägliche Leben hinausgeht; dann erlaubt dieser Begriff die Vereinigung der Ergebnisse aus Sprachwissenschaft, Strukturalismus und Sprachphilosophie und Psychoanalyse<sup>148</sup>. Jede Sache oder Ereignis, deren Bedeutung in einem textähnlichen Gebilde bewahrt werden kann, wird zum Anwendungsbereich der Hermeneutik<sup>149</sup>. Als Konklusion könnte man behaupten, dass der

<sup>138</sup> Vgl. Ricoeur: *Du texte à l'action.*, 111.

<sup>139</sup> Vgl. ebd., 153.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., 116.

<sup>141</sup> Vgl. ebd., 102.

<sup>142</sup> Vgl. Pellauer: *The significance of Text.* In: C. E. Reagan (Hrsg.): *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, 104.

<sup>143</sup> Vgl. Ricoeur: *Du texte à l'action*, 153.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 113.

<sup>145</sup> Vgl. ebd., 108.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>147</sup> Vgl. Pellauer: *The significance of Text.* In: C. E. Reagan (Hrsg.): *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, 108.

<sup>148</sup> Vgl. ebd., 112.

<sup>149</sup> Vgl. ebd., 112.



Ricœursche Begriff des Textes die Problematik der Mehrdeutigkeit des Symbolischen und alle andere Probleme des Verstehens und Selbstverstehens, wie Distanzierung, Andersheit des Werkes und Symbole in sich zusammen bringt. Die ganze menschliche Existenz selbst kann als Text angesehen werden und wird mithin zum Gegenstand der Interpretation:

„Taking it to its limit, the entirety of human existence becomes a text to be interpreted.“<sup>150</sup>

### 4.3. Die Entstehung des Symbols. Die Interaktionstheorie der Metapher

Die Theorie der Metapher, so Ricœur, ist ein sehr guter Ausgangspunkt für das Verstehen der Entstehung des Symbols, da sie der semantische Kern des Symbols sei:

„La métaphore et le réactif approprié pour porter à jour ce qui dans le symbolisme a de l’affinité pour le langage.“<sup>151</sup>

Die semantischen Merkmale des Symbols sind in der Metapher besser erkennbar und zeigen uns, wie die Umkategorisierung stattfindet. Der Beitrag Ricœurs besteht in der Synthetisierung verschiedener Interaktionstheorien der Metapher und in ihrer Verbindung zur Substitutionstheorie. Ricœur betrachtet diese beiden Arten von Metaphertheorien als komplementär<sup>152</sup>, da sie auf verschiedene Aspekte der Metapher zielen: Auf den semantischen und auf den semiotischen Aspekt, deren Unterschied wesentlich ist<sup>153</sup>. Das Wort bleibt der Träger der metaphorischen Wirkung, obwohl die Metapher den ganzen Satz darstellt.

„La théorie de la métaphore-énoncé a mis l’accent sur l’opération prédicative. Il apparaît maintenant qu’elle n’est pas incompatible avec la théorie de la métaphore-mot. C’est par une épiphore du mot que l’énoncé métaphorique obtient son énoncé de sens.“<sup>154</sup>

Der Platz der Metapher ist der zwischen einer Semantik des Satzes und einer Semiotik des Wortes<sup>155</sup>. Die Substitutionstheorie der Metapher ignoriert ihre prädikative Dimension, und sieht in der Metapher entweder eine Abweichung vom normalen Sprachgebrauch oder eine semantische Relation, die schon im Code, in der Menge der sprachlichen Paradigmen, vorhanden ist und sie auf die Polysemie reduziert<sup>156</sup>.

Ricœur synthetisiert mehrere Theorien der Metapher, die als Interaktionstheorie

<sup>150</sup> Pellauer: *The significance of Text*. In: C. E. Reagan (Hrsg.): *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, 109.

<sup>151</sup> Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 149.

<sup>152</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 87 u. 88.

<sup>153</sup> Vgl. ebd., 90-92.

<sup>154</sup> Ebd., 168.

<sup>155</sup> Vgl. ebd., 161.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., 130.

betrachtet werden können. Die Grundtheorie aber, ist die von Black. Blacks grundlegende Einsichten, wurden zuerst in *Metaphor*<sup>157</sup> veröffentlicht, dessen Ansichten Ricœur aufnimmt. Dieser Aufsatz enthält in einer Keimform alle wesentlichen Thesen der semantischen Theorie der Metapher, die auch später von Black in anderen Aufsätzen entwickelt worden sind. Nichtsdestotrotz bleibt Richards mit seinem Werk der Wegweiser. Blacks Ausgangspunkt ist ein anderer im Vergleich zu Richards. Es geht nicht um die Belebung einer anderen Disziplin, sondern um andere Fragen, ob und wie eine Metapher zu identifizieren ist, ob das möglich ist und falls, welche Kriterien dann dazu notwendig sind<sup>158</sup> usw. Später wird er anerkennen müssen, dass es so etwas wie ein unfehlbares Kriterium und einen Test für die Anerkennung einer Metapher nicht gibt und nicht geben kann<sup>159</sup>.

Es geht um den Aufbau einer „logischen Grammatik“ der Metapher. Ihm geht es um die Lüftung des Geheimnisses, das die Metapher umgibt<sup>160</sup>. Black versucht mehr Klarheit über die Metapher zu bringen. Es geht nicht mehr um Rhetorik, aber trotz der Unterschiede zwischen Richards Werk und Blacks Ansichten, besteht eine Verwandtschaft, da, so Ricœur, die Beherrschung der Metapher, die Richards zu erringen versuchte, zu wissen heißt, wie sie funktioniert und welche Beschaffenheit sie hat. Außerdem basieren die Theorien der beiden Autoren auf der Fähigkeit, dem Sprecher bestimmte Aussagen oder Sprachakte als Metapher zuzuerkennen<sup>161</sup>. Für Richards ist die Metapher und die Fähigkeit zur Metapher etwas Allgemeines; alle Menschen besitzen sie. Black bietet eine Liste von Aussagen, die für alle als metaphorisch gelten, wie „Die Armen sind die Neger Europas“ (*The poor are the negroes of Europe*), „Der Vorsitzende pflügte durch die Diskussion“ (*The chairman plowed through the discussion*) oder „Ein Nebelschleier von Zeugen“ (*A smoke screen of witnesses*)<sup>162</sup>. Die beiden Autoren und insbesondere Black gehen von dem sprachlichen und grammatischen Bewusstsein des Sprechers aus, das die ersten Schritte der „logischen Grammatik“ der Metapher leitet. Die Beiträge von Black besitzen dazu einen höheren Grad von Technizismus<sup>163</sup>. Ricœur meint, dass Blacks Terminologie den Vorteil der Präzision habe<sup>164</sup>. Es wird deutlicher wie die metaphorische Bedeutung entsteht. Es erlaubt die Identifizierung des metaphorischen Wortes oder des Wortes, worauf sich die metaphorische Wirkung ausübt – der Fokus – und die des Kontextes, des Restes des Satzes – der Rahmen<sup>165</sup>. Die Metapher

---

<sup>157</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 25-47.

<sup>158</sup> Vgl. ebd., 110.

<sup>159</sup> Vgl. Black: *More about Metaphor*. In: A. Ortony (Hrsg.): *Metaphor and Thought*, 33-35.

<sup>160</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 25.

<sup>161</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 110.

<sup>162</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 26.

<sup>163</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 110.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., 110.

<sup>165</sup> Vgl. ebd., 111.

ist, so Black, die ganze Aussage, aber unsere Aufmerksamkeit wird auf ein Wort gelenkt<sup>166</sup>.

Die erste Umformulierung des Problems bei Black betrifft die Beschaffenheit der Metapher. Er spricht nicht mehr über Tenor und Vehikel, sondern schlägt ein anderes Paar vor, das eine grundlegendere Beziehung darstellt: Rahmen und Fokus<sup>167</sup>. Da die Metapher eine Aussage ist, kann der Unterschied zwischen Tenor und Vehikel nur innerhalb der Distinktion Rahmen-Fokus getroffen werden. Die Metapher ist eine ganze Aussage, wobei die Aufmerksamkeit zwischen den Wörtern, die metaphorisch gebraucht werden, und denen, die nicht metaphorisch gebraucht werden, gleitet (wären alle Wörter metaphorisch gebraucht, hätte man es nicht mit einer Metapher zu tun, sondern mit einer Allegorie oder einem Rätsel<sup>168</sup>). Es ist dieses Hin und Zurückgehen zwischen Wort und Aussage, das den metaphorischen Sinn stiftet<sup>169</sup>. Wenn wir den Satz untersuchen oder hören: „Der Vorsitzende pflügte durch die Diskussion“, wird angenommen, dass mindestens ein Wort, in diesem Fall „pflügen“, metaphorisch gebraucht wird und die anderen wortwörtlich oder in ihrem üblichen und gängigen Sinn<sup>170</sup> (der auch metaphorisch sein kann, wenn man Sätze bedenkt wie „Dein Argument hält nicht.“). „Pflügen“ ist der Fokus (*Focus*) und der Rest des Satzes ist der Rahmen (*Frame*). Obwohl es keine sicheren Kriterien für alle Fälle gültiger expliziter Feststellungen einer Metapher gibt, hat man mit dem Unterschied zwischen Fokus und Rahmen, ein Kriterium, das angibt, dass es sich um eine Metapher handelt, und nicht um eine Allegorie oder ein Rätsel oder ein Sprichwort<sup>171</sup>. Dass bestimmte oder einige Ausdrücke als Metapher gelten sollen, ist schon von den Regeln der Sprache festgesetzt<sup>172</sup>. Es gibt Ausdrücke, die man automatisch als metaphorisch kategorisiert, ohne dabei auf irgendwelche Absicht oder Betonung der Sprecher zu appellieren. Wenn man, so lautet das Beispiel, einen Ausdruck hört, mit dem ein Mensch als „Jauchefass“ bezeichnet wird, wird sofort deutlich, dass es sich um eine Metapher handelt<sup>173</sup> ohne zu wissen, wer das aussagt, oder bei welcher Gelegenheit. Die Metapher baut auf die allgemeinen Regeln der Sprache auf. Aber diese letzten erlauben Variationen und Initiativen<sup>174</sup>, denn sonst wäre die Sprache zu einem erstarrten System verkümmert. Sie erlauben Neuschöpfung und deswegen – und das gilt für alle Bedeutungsverschiebungen – muss man, um die Bedeutung der Metapher zu rekonstruieren, bei unendlich vielen Kontexten die es geben kann, auf die Intention der

---

<sup>166</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 27.

<sup>167</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 110-111.

<sup>168</sup> Vgl. Black: *Model and Metaphors*, 27.

<sup>169</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 110.

<sup>170</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 26-27.

<sup>171</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 110.

<sup>172</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 29.

<sup>173</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>174</sup> Vgl. ebd., 29.

Sprecher zurückgehen. Denn, so Black, die Regeln der Sprache sind zu allgemein, um die Information zu liefern, die notwendig für das Verstehen des jeweiligen (metaphorischen) Ausdrucks wäre<sup>175</sup>. Die Beachtung der besonderen Umstände, mithin des Kontextes, ist auch ein wichtiger Teil des Verstehens und der Deutung der Metapher<sup>176</sup>. Es ist auch zu unterstreichen, dass die Metapher meint, was sie aussagt. Es ist kein indirekter Sprechakt, wobei etwas gesagt und etwas anderes gemeint ist. Wenn irgendjemand mit aller Ernsthaftigkeit sagt „Der Herr ist mein Hirte“, meint er was er sagt, denn er bringt zum Ausdruck, was er fühlt und denkt<sup>177</sup>. Es ist kein Unsinn, sondern eine lebendige Metapher von einer speziellen Art, die ihre frische und lebendige Bedeutung nicht mit der Zeit einbüßt<sup>178</sup>. Außerdem ist sie seit längerer Zeit von einer bestimmten religiösen Gemeinschaft aufgrund von religiösem Leben und Erfahrung akzeptiert und als der Wirklichkeit anpassend empfunden und sanktioniert.

Die Metapher ist eine Prädikation, die nicht nur eine semantische Impertinenz produziert, ebenso neuen Sinn. „Der Mensch ist ein Wolf“ ist eine solche Metapher, die den Menschen anhand der Bedeutungen von Wolf neu beschreibt<sup>179</sup>. Die Metapher funktioniert wie ein Modell<sup>180</sup> aber sie basiert nicht auf eine vorhergehende Ähnlichkeit<sup>181</sup>. Es gibt keine Umschreibung für eine lebendige Metapher, so Black und Ricœur:

„[...] le point décisif est que la métaphore d’interaction, étant insubstituable, est aussi intraduisible «sans perte de contenu cognitif» (46); étant intraduisible, elle est porteuse d’information; bref, elle enseigne.“<sup>182</sup>

Die Produktion der Metapher kann man mit einer Lösung eines Rätsels vergleichen, aber mit einer kreativen. Man kann zwar die Metapher und ihr Verstehen mit einem Rätsel<sup>183</sup> in Verbindung bringen, aber nur um die Art der gedanklichen Leistung zu betonen, die am Werk ist, und um zu zeigen, dass sie kognitiv ist, ohne zu vergessen, dass es bei der lebendigen Metapher nicht um eine schon existierende Lösung des Rätsels geht, sondern um die „Erfindung-Entdeckung“<sup>184</sup> einer neuen, die bis zudem Zeitpunkt nicht vorhanden war. Es gibt keine vorher gegebene Lösung, sondern sie wird auf der Stelle aufgebaut<sup>185</sup>. Um das auszudrücken, versucht Black den Begriff von Ähnlichkeit aus der Metaphertheorie

---

<sup>175</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 29.

<sup>176</sup> Vgl. ebd., 29-30.

<sup>177</sup> Vgl. Black: *More about Metaphor*. In: A. Ortony (Hrsg.): *Metaphor and Thought*, 22.

<sup>178</sup> Vgl. ebd., 22.

<sup>179</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 114.

<sup>180</sup> Vgl. ebd., 114; vgl. Black: *Models and Metaphors*, 236.

<sup>181</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>182</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 113.

<sup>183</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 32.

<sup>184</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 387.

<sup>185</sup> Vgl. ebd., 127.

auszuschließen, aber Ricœur führt ihn wieder ein. Black selbst suggeriert, dass die Ähnlichkeit, das Produkt der metaphorischen Prädikation ist<sup>186</sup>.

Die Ähnlichkeit, so Ricœur, ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ergebnis des metaphorischen Vorgangs. Es ist eine Art von *parenté générique*<sup>187</sup>. Es basiert tatsächlich auf einer Art von *abstractive seeing*, die Ricœur *voire-comme*<sup>188</sup> nennt. Diese Ähnlichkeit sei nur das Endprodukt, obwohl es auf eine Anschaulichkeit des Vorgehens basiert. Trotzdem ist zu bemerken, dass die Ähnlichkeit das Ergebnis der Anwendung eines Prädikats ist<sup>189</sup>. Die metaphorische Wirkung wird von einem Konflikt zwischen dem Kontext und der Prädikation geboren, ein Konflikt, der eine Veränderung der Bedeutung des Wortes anfordert, damit das Ganze einen Sinn ergibt. Es ist ein Konflikt zwischen dem logischen Subjekt und dem angewandten Prädikat, die semantische Pertinenz wird verletzt<sup>190</sup>. Die Ähnlichkeit kann man als Reduktion der semantischen Distanz oder als der Herstellung einer neuen semantischen Pertinenz bezeichnen, die sich über den Überbleibseln der wortwörtlichen Interpretation erhebt<sup>191</sup>.

Diese Produktion der Metapher basiert auf einem Konflikt. Dieser Konflikt entsteht durch den Versuch des Lesers eine Verbindung zwischen zwei Gedanken herzustellen, die sich in einem logischen Widerspruch befinden<sup>192</sup>. Wenn der Mensch als Wolf bezeichnet wird, wird die Bedeutung des Wortes „Wolf“ erweitert durch seine Anwendung in einem neuen Kontext. Dabei muss sowohl die alte, als auch die neue Bedeutung gleichzeitig wahrgenommen werden. Hier entsteht die Spannung<sup>193</sup>. Wenn man eine Metapher benützt, und dabei einen Hauptgegenstand (Mensch) durch einen Sekundärgegenstand erklären will, muss man nicht den wissenschaftlichen Sinn des Wortes – *canis lupus* – oder objektives Wissen darüber, z.B. wie er seine Welpen groß zieht, einbeziehen, sondern man soll ein System von Gemeinplätzen oder in der jeweiligen Kultur existierenden Meinungen und Ansichten, die mit dem Begriff von Wolf assoziiert sind, ins Spiel bringen<sup>194</sup>. Der Begriff „Mensch“ wird gestaltet, anhand der Implikationen, die aus diesen mit dem Begriff „Wolf“ assoziierten Ansichten stammen, die aber nicht den Implikationen entsprechen, die bei dem üblichen Gebrauch von Mensch der Fall wäre<sup>195</sup>. In dieser Metapher – „Der Mensch ist ein

---

<sup>186</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 37.

<sup>187</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 247.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., 271.

<sup>189</sup> Vgl. ebd., 246.

<sup>190</sup> Vgl. ebd., 194-195.

<sup>191</sup> Vgl. ebd., 279.

<sup>192</sup> Vgl. ebd., 122.

<sup>193</sup> Vgl. ebd., 123.

<sup>194</sup> Vgl. ebd., 114-115; vgl. Black: *Models and Metaphors*, 40; vgl. Beardsley, Monroe: *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, Indiana, 1958, <sup>2</sup>1981, 125.

<sup>195</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 41.

Wolf“ – treten bestimmte Merkmale des Menschen ans Licht, die, durch die mythischen Vorstellungen über Wölfe oder durch die in einer Kultur tief verwurzelten Ansichten, hervorgerufen und betont werden<sup>196</sup>.

Die Anwendung des metaphorischen Prädikats führt dazu, dass man gezwungen wird – im Fall einer lebendigen und neuen Metapher – ein neues Implikationssystem oder System von Gemeinplätzen eigens aufstellen zu lassen<sup>197</sup>. Außerdem wird durch die Metapher auch der Sekundärgegenstand betroffen oder verändert. Der „Wolf“ wird dabei auch ein bisschen menschlicher erscheinen<sup>198</sup> und das Wort „Wolf“ wird in der Zukunft in neuen Kombinationen benützt werden.

Ricœur kritisiert Black. Seine Metaphertheorie sei nicht vollkommen. Die Vollendung dieser Metaphertheorie erreicht man, so Ricœur, wenn man sie mit der Funktionsweise der Modelle, insbesondere der theoretischen Modelle, in Verbindung bringt und begreift, dass der Metapher und dem Modell eine gemeinsame Funktion und Kraft zukommen, nämlich die der Wiederbeschreibung der Welt, der Wirklichkeit<sup>199</sup>. Es ist sehr wichtig, dass man ein neues Implikationssystem für die Metapher aufstellen kann, denn hier liegt für Ricœur etwas Wesentliches<sup>200</sup>. Aber ein schon existierendes System von Gemeinplätzen hieße nicht Neues<sup>201</sup>. Es ist ein Rückgriff auf schon existierende Konnotationen. Eine Erklärung, die nur auf diesem System von angenommenen Ansichten beruht, betrifft nur die üblichen, nicht außergewöhnlichen Metaphern und erklärt nicht die neue Bedeutung<sup>202</sup>. Außerdem, so fragt sich Ricœur, ist es nicht die Rolle der Poesie und auch der Literatur im Allgemeinen, neue Systeme von Implikationen festzusetzen<sup>203</sup>? Durch die Anwendung werden die beiden Termini assoziierter Implikationssysteme verändert und determiniert. Es gibt eine doppelte Bedeutungsveränderung. Der Einführung der Gemeinplätze reicht nicht aus, um die neue Bedeutung zu erklären. Die Metapher ist ja eine außergewöhnliche Anwendung eines Prädikats, aber das zu behaupten, so Ricœur, ist nicht gleich mit dem Erklären der Entstehung der neuen Bedeutung<sup>204</sup>. Man muss auch die Tatsache akzeptieren, dass die Bedeutung der Metapher einen pragmatischen Aspekt besitzt, der nicht auf die Bedeutung der assoziierten Gemeinplätze zu reduzieren ist oder daraus zu schließen ist<sup>205</sup>, obwohl diese Gemeinplätze das Verstehen und Gestalten der neuen

<sup>196</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 41.

<sup>197</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 115.

<sup>198</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 44.

<sup>199</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 114.

<sup>200</sup> Vgl. ebd., 125-127.

<sup>201</sup> Vgl. ebd., 114-115.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>203</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>204</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>205</sup> Vgl. ebd., 116.

Bedeutung gleichsam leiten. Dieser Aspekt sollte auch in Betracht gezogen werden, wenn es um die Anwendung einer neuen Metapher geht und um deren Erklärung. Dieser pragmatische Aspekt betrifft die Leser oder Zuhörer und die Interpretation. Er wird von diesem Konflikt der Interpretationen hervorgebracht, der wesentlich für die Metapher ist. Dieser Punkt betrifft den positiven Beitrag von Monroe Beardsley zur Metaphertheorie<sup>206</sup>. Die Metapher sollte als eine *attribution logiquement vide* oder als „selbstwidersprüchliche Zuschreibung“ gesehen werden:

„L'incompatibilité est donc un conflit entre désignations au niveau primaire de la signification, qui contraint le lecteur à extraire de l'éventail entier des connotations les significations secondaires susceptibles de faire d'un énoncé qui se détruit lui-même une «attribution auto-contradictoire signifiante».“<sup>207</sup>

Die Metapher besteht nicht an sich selbst<sup>208</sup>, sondern im Konflikt der Interpretationen hinsichtlich ihrer semantischen Struktur. Diese Ansicht passt zu Ricœur, der die Produktion der Metapher als eine Prädikation betrachtet, die zuerst einen Widerspruch produziert. Diese Unreinheit führt dazu, dass man eine neue Interpretation aufstellen muss, um der Behauptung Sinn zu verleihen<sup>209</sup>. Die lebendige Metapher ist ein semantischer Sprung (*semantic leaps*) und ein augenblicklicher Sinn (*nonce sense*)<sup>210</sup>. Der *nonce sense* wird als eine Bedeutung definiert, die der Sprecher für ein Wort aufbaut, das in einem nichtkonventionellen Sinn benutzt wird. Dieser Aufbau erfordert auch die Herstellung für den Kontext geeigneter Bedeutungen<sup>211</sup>.

Dieser logische Widerspruch führt dazu, dass der Leser gezwungen wird, eine neue Ebene der Bedeutung zu suchen, damit die Aussage oder das Werk Sinn hat. In dem Vorgang, der zu Produktion und Verstehen der Metapher hinführt, geht es um etwas, was Beardsley als *work out*<sup>212</sup> (ausarbeiten) bezeichnet. Während dieses Vorgangs werden die Voraussetzungen, worunter die Anwendung eines Wortes gestattet ist, verletzt. Auf Englisch, wenn man über *spreading out meaning* redet<sup>213</sup>, vollzieht man eine Metapher. *To spread* benutzt man in physikalischen konkreten Umständen und mit konkreten Gegenständen. Der logische Widerspruch findet zwischen den primären Bedeutungen statt, und dieser Konflikt fordert eine Leistung seitens des Lesers, die als *work out* bezeichnet wurde. Es besteht aus

---

<sup>206</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 122-123; vgl. Beardsley: *Aesthetics*, 138-147.

<sup>207</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 123.

<sup>208</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 146; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 321.

<sup>209</sup> Vgl. ebd., 170.

<sup>210</sup> Vgl. Coulson, Seana: *Semantic Leaps. Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*, Cambridge, 2001, 2.

<sup>211</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>212</sup> Vgl. Beardsley: *Aesthetics*, 143.

<sup>213</sup> Vgl. ebd., 142.

dem Versuch eine Verbindung zwischen den existierenden Konnotationen des sekundären Gegenstandes und dem Hauptgegenstand zu stiften. Dieser Vorgang erlaubt, so Beardsley, zu erklären, wie die Metapher neue kontextuelle Bedeutungen schafft<sup>214</sup>, aber diese Erklärung, so Ricœur, ist beschränkt<sup>215</sup>. Die Konnotationen sind seit eh und je da, es gibt keine neuen, auf der Stelle, erfundenen Konnotationen. Die Metapher soll neue Konnotationen und Bedeutungen erschaffen, wenn sie neu ist. Es gibt zwei Prinzipien<sup>216</sup>, so Beardsley, die konstitutiv für die Deutung einer Metapher sind. Diese Einsicht Beardsley wird von Ricœur angenommen.

Ein Prinzip besagt, dass alle Konnotationen, die in den Kontext passen, dort gelassen werden müssen. Das zweite besagt, dass die, die nicht passen, eliminiert werden müssen. Zuerst muss entschieden werden, welche Konnotationen des Sekundärgegenstands zu dem Hauptgegenstand passen. Es ist eine Selektion, wobei die ganze Reichweite der Konnotationen fortschrittlich geschlossen wird. Andererseits beziehe sich das erste erwähnte Prinzip auf die Beschaffenheit des literarischen Werkes. Ein literarisches Werk und eine Metapher sind dadurch gekennzeichnet, dass es/sie sehr viele Konnotationen zugleich gelten lässt<sup>217</sup>, d.h., dass der Leser nicht gezwungen wird, zwischen mehreren Konnotationen zu wählen, da alle von dem Kontext zugelassen werden. Die beiden Prinzipien zeigen, wie eine richtige Interpretation der Metapher oder des literarischen Werkes aussieht, aber nicht dass es nur eine richtige Interpretation gibt<sup>218</sup>. Wenn es keine Konnotation gibt, die Sinn zur metaphorischen Bedeutung verleiht, dann wird sie erfunden und zu den schon bestehenden hinzugefügt<sup>219</sup>. Die Entstehung dieser neuen Konnotation hängt mit einer Erfahrung der Welt zusammen, mit Eigenschaften der Dinge, der Erfahrung, der Welt, die man zu sagen hat<sup>220</sup>. Das heißt, dass diese neuen Bedeutungen, nicht aus dem sprachlichen Bestand entnommen worden sind, sondern, dass sie kreierte wurden. Die Kreation von neuen Konnotationen gleicht einem neuen Verstehen der Welt, da die Konnotationen, so Beardsley, Eigenschaften der Dinge darstellen<sup>221</sup>, und somit der Welt, ließe sich daraus schließen. Man ist gezwungen zuzugeben, dass die Metapher eine semantische Innovation darstellt und nicht ein Ersetzungsvorgang<sup>222</sup>.

Ricœur verknüpft diese Theorie des logischen Widerspruchs mit der, der

---

<sup>214</sup> Vgl. Beardsley: *Aesthetics*, 143.

<sup>215</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 125.

<sup>216</sup> Vgl. Beardsley: *Aesthetics*, 144.

<sup>217</sup> Vgl. ebd., 144.

<sup>218</sup> Vgl. ebd., 145-146.

<sup>219</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 125, 168.

<sup>220</sup> Vgl. Beardsley: *Aesthetics*, 125, 130-134 u. 142.

<sup>221</sup> Vgl. ebd., 151.

<sup>222</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 126.



semantischen Impertinenz/Abweichung. Nach Ricœurs Meinung ergeben sich einige Vorteile aus Beardsleys Theorie. Ihm gebühre das Verdienst, gezeigt zu haben, dass in der Metapher etwas wie ein logischer Widerspruch am Werk ist. Es ist ein logischer Widerspruch, der nicht zu Widersinn oder Unsinn führt<sup>223</sup>. Dieser Aspekt der Metapher wurde von dem französischen Theoretiker Jean Cohen wahrgenommen und als eine Etappe der Produktion der Metapher beschrieben<sup>224</sup>. Es ging dabei um die semantische Impertinenz, die Verletzung der Regeln, die die semantischen Kombinationen zwischen Wörtern beherrschen, besonders der Regeln, die das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat vorschreibt<sup>225</sup>. Die Metapher ist, in Cohens Auffassung, die Reduktion einer auf der syntagmatischen Ebene geschehenen Abweichung, Reduktion, die auf der paradigmatischen Ebene stattfindet, um die semantische Impertinenz abzuschaffen<sup>226</sup> und eine neue semantische Pertinenz hervorbringen zu lassen. Die mit Bedeutung ausgestattete logisch widersprüchliche Aussage, die eine Metapher ausmacht, ist von Behauptungen wie „Cäsar ist eine Primzahl“ zu unterscheiden<sup>227</sup>. Bei Cohen gilt nur die paradigmatische Reduktion als Metapher<sup>228</sup>. Er trennt einen Vorgang, der eigentlich einheitlich ist, in zwei Teile<sup>229</sup>. Das ist ein ernsthaftes Versäumnis der Theorie von Cohen, so Ricœur<sup>230</sup>. Was Beardsley neu bringt ist, dass er erkennt, im Gegensatz zu Cohen, dass die Metapher nicht nur die Modifikation der paradigmatischen Ebene darstellt, sondern auch den logischen „Fehler“<sup>231</sup>. Der Ausdruck „logischer Fehler“ bezieht sich auf das Syntagmatische, auf die Rede<sup>232</sup>. Die Veränderung der paradigmatischen Ebene kann eintreten oder nicht. Es ist nicht unbedingt notwendig, dass der neuen Konnotation, die eine neue Eigenschaft ausdrückt, ein ständiger und permanenter Status in der Sprache zugewiesen wird<sup>233</sup>. Die Metapher als Reduktion der Abweichung oder des logischen „Fehlers“ ist nur das Ergebnis. Sie ist eine Restrukturierung der semantischen Felder und des Wissens über die Welt, die hinter einem solchen Feld steckt<sup>234</sup>, die nach dieser Restrukturierung als Ähnlichkeit betrachtet werden kann. Diese Ähnlichkeit ist ein Produkt, die Aufstellung der Entsprechungen zwischen verschiedenen Bereichen, wobei ein Bereich neu organisiert

---

<sup>223</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 122; vgl. Beardsley: *Aesthetics*, 141-142.

<sup>224</sup> Vgl. Cohen, Jean: *Structure du langage poétique*, Paris, 1978; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 197-215.

<sup>225</sup> Vgl. ebd., 194.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., 195.

<sup>227</sup> Vgl. ebd., 192.

<sup>228</sup> Vgl. ebd., 197-198.

<sup>229</sup> Vgl. ebd., 198-200.

<sup>230</sup> Vgl. ebd., 197-198.

<sup>231</sup> Ebd., 122-124; vgl. Beardsley: *Aesthetics*, 141-142

<sup>232</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 246.

<sup>233</sup> Vgl. ebd., 127.

<sup>234</sup> Vgl. Ricœur, Paul: *Creativity in Language: Word, Polysemy, Metaphor*. In: *Philosophy Today* 17, 2-4 (1973), 109-110.

wird<sup>235</sup>. Die Metapher erscheint nicht mehr als eine außerordentliche und abweichende Verwendung der Sprache, sondern als Vorgang, wodurch neue Bedeutungen entstehen<sup>236</sup>. Sie ist als ein allgemeiner Mechanismus der Sprache zu verstehen, wobei neue Bedeutungen hervorgebracht werden und die Sprache sich an die Welt weiter anpasst. Die Metapher sei somit ein Zeichen der Rationalität, denn diese, so Mary Hesse<sup>237</sup>, ist als ständige Anpassung an einer ständig sich ausstreckenden Welt zu verstehen und die Metapher stellt ein Mittel dar, wodurch genau das geleistet wird. Man kann von figurativer Bedeutung sprechen, indem man sich auf die neue durch eine Metapher hervorgebrachte Bedeutung bezieht. Die Fähigkeit, mehrere Bedeutungen zu tragen oder zu bezeichnen, ist kein Fehler in der Beschaffenheit der Sprache, sondern ein konstitutives Merkmal.

Die Prädikationstheorie erschließt einen neuen Aspekt der Metapher, der in Verbindung mit der Poetik gebracht werden kann. Es ist der Aspekt der Referenz<sup>238</sup> und der Wahrheit der Metapher<sup>239</sup>. Dieser wird von Ricœur als Wiederbeschreibung der Welt durch die Welt eines Werkes bezeichnet<sup>240</sup>. Diese Theorie weist auf die Tatsache hin, dass sowohl die Rhetorik als auch die Poetik die Produktion der Rede betreffen, nach welchen Regeln sie aufgestellt werden muss<sup>241</sup>. Der Unterschied zwischen den beiden Bereichen und Tätigkeiten bleibt trotzdem bestehen, denn die Poetik hat mit der Erfindung von Fabeln oder Mythen<sup>242</sup> als Zusammensetzung des Heterogenen in einer in sich zusammenhängenden Handlung<sup>243</sup>, die eine Art von Verständlichkeit hervorruft, zu tun. Die Rhetorik dagegen mit der Erfindung von Argumenten.

„De l'autre côté, l'invention de la fable-intrigue reste fondamentalement une reconstruction imaginative du champ de l'action humaine - imagination ou reconstruction à laquelle Aristote applique le terme de *mimesis*, c'est-à-dire imitation créatrice.“<sup>244</sup>

Die Erfindung dieses *muthos*, der eine vollkommene Handlung darstellt, setzt eine Grenze zwischen Rhetorik und Hermeneutik und wirft ein anderes Licht auf die Metapher, als daran teilhabend. Die von der Fabel in der Tragödie bezweckte Wirkung, ist die *catharsis*. Diese geht aus der Intelligibilität der Fabeln, der Zusammensetzung der Handlung hervor. Die Zusammenfügung des Heterogenen, die Intelligibilität, die daraus entspringt, spiegelt sich auf

---

<sup>235</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 379.

<sup>236</sup> Vgl. Ricœur: *Creativity in Language: Word, Polysemy, Metaphor*. In: *Philosophy Today* 17, 2-4 (1973), 111.

<sup>237</sup> Vgl. Hesse, Mary: *Models and Analogies in Science*, Indiana, 1966, 1970, 176-177; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 305-306.

<sup>238</sup> Vgl. ebd., 120 u. 273-279.

<sup>239</sup> Vgl. ebd., 310-321.

<sup>240</sup> Vgl. ebd., 119.

<sup>241</sup> Vgl. Ricœur, Paul: *Lectures II. La contrée des philosophes*, Paris, 1992, 486.

<sup>242</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 55-56.

<sup>243</sup> Vgl. Ricœur: *Temps et récit*, band.1, 11.

<sup>244</sup> Ricœur: *Lectures II*, 485.

der Ebene der Metapher wider. Dieselbe Wirkung enthält auch die Utopie, die die kritische Funktion der Poetik auf sich nimmt. Die Utopie ist auch Erfindung einer sozialen Fabel, die ein besseres Leben darstellt (obwohl sie auch zur Ideologie werden kann)<sup>245</sup>. Was haben Poetik, Metapher und Ideologie gemeinsam? Eine Umkehrung oder Verwandlung des Imaginären die dazu führt dass Ideen, Meinungen, usw. verändert und in Bewegung gesetzt werden:

„La *conversion de l’imaginaire*, voilà la visée centrale de la poétique. Par elle, la poétique fait bouger l’univers sédimenté des idées admises, des prémisses de l’argumentation rhétorique.“<sup>246</sup>

Es geht dabei um das innere Leben und die innere Bewegung des Geistes, die sich auch auf das soziale Leben auswirken, wie es die Geschichte bereits erwiesen hat. Die Poetik und die Metapher stellen die Wirklichkeit in Frage<sup>247</sup>, eine Funktion, die, Ricœur nach, der Utopie zukommt:

„Si l’idéologie préserve et conserve la réalité, l’utopie la met essentiellement en question.“<sup>248</sup>

Die Metapher vollzieht als Utopie eine wichtige Rolle auf gesellschaftlicher Ebene. Sie drückt alle verdrängten Möglichkeiten aus, die in einer Gruppe oder Gemeinschaft schlummern und die nicht verwirklicht worden sind. Die Utopien betreffen alle Ebenen und Bereiche des menschlichen Handelns und der Gesellschaft und entwerfen andere Seinweisen. Sie haben die Macht, die sozial etablierte Ordnung von innen aus zu unterminieren. Es gibt ja mehrere Utopien für dieselbe Ordnung, wie mehrere Metaphern für einen einzigen Bereich. Genau wie die Einheit der Utopie darin besteht eine alternative Ordnung darzubieten, so besteht auch die Funktion der Metapher darin, andere Ansichten und Weltanschauungen anzubieten. Diese Fähigkeit, eine bessere Existenz zu entwerfen, betrifft den Text und seine Funktion. Der Text, so Ricœur, erschließt eine Welt, die zur „projétions des possibles plus propres“ führt. Der Seinsmodus, der von dem Text geöffnet wird, ist die Seinsweise des Möglichen oder des *pouvoir-être*:

„Le paradoxe de la référence poétique consiste précisément en ceci que la réalité n’est redécrite que dans la mesure même où le discours s’élève à la fiction.“<sup>249</sup>

Dieses Verhältnis zwischen Fiktion und Neubeschreibung ist kennzeichnend für die kreative Mimesis und für die Metapher. Denn Metapher und Ideologie vollziehen auf verschiedenen Ebenen dieselbe Funktion: eine Verschiebung/Verlegung und Neugestaltung des Wirklichen. Die semantische Innovation hat dieselbe Wirkung, die durch die Metapher untersucht wird. Es ist die Leistung der kreativen oder produktiven Einbildungskraft. Nun beschäftigt sich die

<sup>245</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l’action*, 388; vgl. Ricœur: *Lectures II*, 486.

<sup>246</sup> Ebd., 487.

<sup>247</sup> Vgl. ebd., 484-487.

<sup>248</sup> Ricœur: *Du texte à l’action*, 388.

<sup>249</sup> Ebd., 369.

Poetik mit der semantischen Innovation, die sich in ihrer Auswirkung auch andere Bereiche einnehmen kann, und die Hermeneutik mit den Folgen dieser Innovation.

Die Hermeneutik beschäftigt sich mit demselben Bereich, wie die Rhetorik und die Poetik, aber aus einem anderen Gesichtspunkt, der eine größere philosophische Reichweite hat. Denn sie geht auf das Problem des Verstehens und Missverstehens, das jeder menschlichen Tätigkeit zugrunde liegt. Da für Ricœur der Text einen zentralen Platz in der Hermeneutik einnimmt, integriert dieser auch das Problem der Metapher, das zu der Gliederung des Textes gehört. Es geht um das Verstehen der „Sache des Textes“<sup>250</sup>, nämlich der vorgeschlagenen Welt, wie sie Ricœur nennt. Dabei wird sowohl die konstruktive als auch die kritische Rolle der Metapher sichtbar, die auf ihrer Mikroebene dasselbe tut, wie die Ideologie in Ricœurs Auffassung. Die Metapher reflektiert in diesem Sinne auf der Ebene des Satzes, die „Traumarbeit“ des Textes. Hier kommt das hermeneutische Prinzip zum Vorschein, wonach man, um einen Text zu verstehen, das Ganze kennen muss. Die Verklärung des Wirklichen, die Ricœur als *mimesis* bezeichnet hat, die von der Literatur oder Philosophie bewirkt wird, hat eine Stütze in der Metapher. Die semantische Innovation kennzeichnet den Text und die Metapher; dieses Phänomen ist sehr wichtig, denn es ist, für Ricœur, ein Schlüssel zur Kreativität und zum Verstehen des menschlichen Handelns und Denkens. Deswegen steht bei ihm die lebendige Metapher in Verbindung mit der kreativen Einbildungskraft. Die poetische Tätigkeit hat mehr mit der Erfindung der Fabeln zu tun, mit den möglichen Modellen für das Denken und Fühlen, mit den Regeln der produktiven Imagination, und die Hermeneutik mit deren Verstehen. Der kritische Moment des Verstehens ist die Konfrontation zwischen der Welt des Textes und der empirischen und alltäglichen Welt:

„Mais le moment herméneutique, c'est le travail de pensée par lequel le monde du texte affronte, ce que nous appelons conventionnellement réalité pour la redécrire. Cet affrontement peut aller de la dénégation, voire de la destruction – ce qui est encore un rapport au monde –, jusqu'à la métamorphose et la transfiguration du réel. Il en est ici comme des modèles en science, dont l'ultime fonction est de redécrire l'*explanandum* initial. [...] Le choc entre le monde du texte et le monde tout court, dans l'espace de la lecture, est l'ultime enjeu de l'imagination productrice.“<sup>251</sup>

Die Art von Wirklichkeitsbezug, der daraus entsteht, so Ricœur, sei auch eine produktive Beziehung. Bei Ricœur gewinnt die Imagination und ihr Schematismus einen neuen Platz, denn sie fungiert nicht mehr nur als ein Vermittler zwischen Verstand und Anschauung. Die lebendige Metapher ist ein Aspekt dessen, was in Kantischer Sprache als produktive

---

<sup>250</sup> Vgl. Ricœur: *Lectures II*, 491.

<sup>251</sup> Ebd., 492-493.

Einbildungskraft bezeichnet wird<sup>252</sup>, und vollzieht irgendwie auch eine ähnliche Funktion, dient nicht nur zur Erweiterung der Sprache und des kategoriellen Systems, sondern auch zur Erweiterung des Horizontes und der Erschließung des Seins.

#### 4.4. Modelle in der Wissenschaft, Metapher in der Dichtung

Der Begriff „Modell“ hat auch eine andere Bedeutung, die seinen Gebrauch in der Wissenschaft bezeichnet. Da das Modell zum Aufbau der wissenschaftlichen Theorien benutzt wird, kann man ihm die bezugnehmende Funktion nicht abstreiten und deswegen, durch die Annäherung zwischen Modell und Metapher, kann ihre auf die Welt bezugnehmende Funktion erläutert werden. In diesem Zusammenhang ist auch die referenzielle Funktion der Metapher zu verstehen, die sich am besten in größeren sprachlichen Gebilden als der Satz entfaltet<sup>253</sup>. Der Begriff „Text“ ist hier für Ricœurs Ansichten über die Metapher grundlegend. Ein Text ist nicht das Schriftliche, sondern die Produktion des Diskurses als Werk<sup>254</sup>, die nach bestimmten Regeln stattfindet. Neue Kategorien kommen ins Spiel, die aus dem Feld der Praxis und der Arbeit stammen: Komposition und Stil. Ein Text ist das Objekt einer Arbeit von Komposition und Kodifizierung, die aus ihm ein einmaliges Werk machen, das nicht zu der Summe seiner Teile zurückzuführen ist. Ein Werk hat einen Stil, eine Strukturierung, die einmalig wirkt. Diese Tatsachen erfordern die Veränderung der Art und Weise, wie die Referenz der Sprache, des Werkes gedacht ist<sup>255</sup>. Diese Struktur des Werkes ist sein Sinn, der eine virtuelle Welt in sich enthält, die durch Interpretation entfaltet wird. Das ist das hermeneutische Problem<sup>256</sup>. Die Literatur unterbricht die Bewegung von Sinn zur Bedeutung (zur direkten Referenz), aber sie tut das nur, um eine Denotation zweiten Grades zu produzieren<sup>257</sup>. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Referenzarten kommt am besten in der Metapher zum Vorschein:

„S’il est vrai que c’est dans une interprétation que sens littéral et sens métaphorique se distinguent et s’articulent, c’est aussi dans une interprétation que, à la faveur de la suspension de la dénotation de premier rang, est libérée une dénotation de second rang, qui est proprement la dénotation

<sup>252</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 253 u. 263-264.

<sup>253</sup> Vgl. ebd., 119 u. 306-307.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., 277.

<sup>255</sup> Vgl. ebd., 277.

<sup>256</sup> Vgl. ebd., 278.

<sup>257</sup> Vgl. ebd., 278-279.

métaphorique.“<sup>258</sup>

Die Referenz der Metapher ist auf der Ebene des Werkes, als geordnete und einmalige Totalität, die sich unter einer Gattung befindet. Die literarische Entsprechung des Modells sei mehr mit einem metaphorischen Netzwerk zu vergleichen, als mit einer vereinzelter Metapher, obwohl die Metapher selbst eine Verkürzung für eine Verbindung mehrerer Modelle betrachtet werden kann<sup>259</sup>. Außerdem bringt die Tatsache der Kodifikation das literarische Werk in die Nähe des Modells. Diese Erweiterung der Theorie der Metapher führt dazu, dass die Merkmale, die der Metapher durch die Prädikationstheorie zugeschrieben werden, eine Bestätigung bekommen<sup>260</sup>.

Die Annäherung an das Modell ist von Black in *Models and Metaphors*, und Mary Hesse *Models and Analogie in Science*<sup>261</sup> vollzogen worden und wird von Ricœur in seiner Theorie aufgenommen. Diese Beiträge vervollkommen das Bild der Metapher und veranschaulichen gewisse Aspekte ihrer Funktion.

Der Begriff „Modells“ bezeichnet ein Gebilde, das man besser kennt, und es wird benutzt, um etwas anderes zu verstehen, das nicht bekannt ist<sup>262</sup>. Modelle dienen in der Wissenschaft dazu, bestimmte Probleme zu verstehen und neue Voraussagen über etwas zu machen<sup>263</sup>. Der Gebrauch der Modelle gehört zu einer Logik der Entdeckung und nicht zu einer Logik der Begründung<sup>264</sup>. Das heißt nicht, dass der Gebrauch der Modelle in der Wissenschaft zu einer Psychologie der Erfindung oder Entdeckung gehört, sondern stellt einen kognitiven Vorgang mit seinen eigenen Prinzipien<sup>265</sup> dar. Nicht jedes Modell gehört zu der Wissenschaft und zum Aufbau von wissenschaftlichen Theorien. Es gibt ja Unterschiede zwischen verschiedenen Arten von Modellen und auch eine Hierarchie<sup>266</sup>. Black warnt von Anfang an davor, dass über den Gebrauch von Modellen bezüglich wissenschaftlicher Theorien zu sprechen, in die Nähe des Metaphorischen führt:

„To speak of “models” in connection with a scientific theory already smacks of the metaphorical.“<sup>267</sup>

Es gibt mehrere Arten von Modellen. Diese können stofflich, analogisch oder theoretisch sein. Die typischen wortwörtlichen Modelle sind die so genannten Maßstabmodelle, wie ein Modell von einem Flugzeugträger<sup>268</sup>. Es sind dreidimensionale Miniaturen, die „wahr“ in

---

<sup>258</sup> Ricœur: *La métaphore vive.*, 279.

<sup>259</sup> Vgl. ebd., 306.

<sup>260</sup> Vgl. ebd., 306.

<sup>261</sup> Vgl. Black, *Models and Metaphors*, 219-243; vgl. Hesse, *Models and Analogies in Science*.

<sup>262</sup> Vgl. Black, *Models and Metaphors*, 221.

<sup>263</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 304; vgl. Black, *Models and Metaphors*, 222.

<sup>264</sup> Vgl. ebd., 302.

<sup>265</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 302.

<sup>266</sup> Vgl. ebd., 302.

<sup>267</sup> Black: *Models and Metaphors*, 219.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., 219.

Bezug auf den Maßstab sind. Sie sind nach einem existierenden oder vorgestellten Gegenstand nachgebaut (oder vorgebaut). Ein solches Modell muss nicht unbedingt kleiner als das Original sein. Im Falle eines Spielzeugs, das einen Flugzeugträger darstellt, ist das Modell kleiner, aber wenn man das Modell eines Atoms oder eines Insekts baut, dann werden diese größer als der bezeichnete Gegenstand<sup>269</sup>. Die Maßstabmodelle haben ein wichtiges Merkmal. Sie bewahren nämlich bestimmte Proportionen<sup>270</sup>. Die Beziehung zu dem nachgeahmten Gegenstand ist asymmetrisch<sup>271</sup>. Der Gegenstand kann nicht als Maßstabmodell für das Modell benutzt werden. Solche Modelle sind mit einem Zweck gebaut. Sie dienen dazu, zu zeigen, wie ein Schiff aussieht, wie ein Motor funktioniert, usw. Ihr Verhältnis zum „Urbild“ soll eine Identitätsrelation sein<sup>272</sup>, aber man ist gezwungen, davon wegen der Notwendigkeit der Manipulation und der Reduktion der Größe abzuweichen. Diese Abweichung vom ursprünglichen Gegenstand muss allerdings minimal sein<sup>273</sup>. Da das Modell trotz der beanspruchten Identität mit dem Objekt eine Darstellung von etwas ist, wird deutlich, dass nur bestimmte Merkmale mit den Merkmalen des Gegenstandes übereinstimmen. Bestimmte Merkmale sind wichtig und wesentlich für den Gebrauch des Modells, andere sind ohne Belang. Nur bestimmte Aspekte des modellierten Gegenstandes können ein Modell darstellen<sup>274</sup>. Es kann durchaus sein, dass, das was als wichtiges Merkmal gilt, je nach Zweck des Gebrauchs bestimmt wird. Der Gebrauch von Modellen unterliegt bestimmter Deutungsregeln, die, im Falle des Maßstabmodells, von der partiellen Identität der Eigenschaften zwischen Modell und dem Original und von der Invarianz der Proportionen abhängt. Die Funktion des Modells wird so beschrieben:

„We try to bring the remote and the unknown to our own level of middle-sized existence.“<sup>275</sup>

Der Gebrauch der Maßstabsmodelle schließt bestimmte Risiken ein, weil die Veränderung der Skala Irrelevanz, Verzerrung oder Entstellung herbeiführen kann<sup>276</sup>. Bei einem Modell für ein Tier benutzt man kein lebendiges Gewebe, sondern einen künstlichen Ersatz, das heißt, dass die vorausgesetzte und gezielte Identität zwischen Modell und Tier getroffen wird. Eine Veränderung der Skala kann auch eine Abschaffung der wichtigen Eigenschaften hervorbringen; ein zu kleines Modell einer Wasserstoffbombe wird nicht explodieren. Die neuen Schlussfolgerungen, die von dieser Art von Modell ermöglicht werden, sind unsicher

---

<sup>269</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 220.

<sup>270</sup> Vgl. ebd., 221.

<sup>271</sup> Vgl. ebd., 220.

<sup>272</sup> Vgl. ebd., 222.

<sup>273</sup> Vgl. ebd., 221-222.

<sup>274</sup> Vgl. ebd., 220.

<sup>275</sup> Ebd., 221.

<sup>276</sup> Vgl. ebd., 221.

und bedürfen nachträglicher Bestätigung und Korrektur<sup>277</sup>.

Die Modelle müssen nicht unbedingt eine anschauliche Natur haben oder nur Maßstabmodelle sein. Es gibt auch die analogischen und theoretischen Modelle<sup>278</sup>. Die analogischen Modelle bestehen aus einem anderen „Stoff“ als das Maßstabmodell. Sie sind keine „Miniaturen“<sup>279</sup>. Ein solches analogisches Modell kann die Darstellung des Wirtschaftssystems anhand von Stromkreisen ausführen. Auch der Gebrauch dieser Modellart wird von Korrespondenz bzw. Übersetzungsregeln bestimmt. Die Korrespondenz betrifft hier die Struktur des modellierten Gegenstandes oder dessen inneres Muster von Verhältnissen<sup>280</sup>. Es muss eine Eins-zu-eins-Entsprechung zwischen Gegenstand und Modell aufgebaut werden. Zwischen den beiden muss ein Isomorphismus hergestellt werden<sup>281</sup>. Seine Fähigkeit, dieses Muster in jedem beliebigen „Stoff“ (*medium*) darzustellen, macht aus dieser Art von Modell etwas Wichtiges und Gefährlicheres als das Maßstabmodell, denn das Risiko der Verzerrung und der Belanglosigkeit der Merkmale vervielfacht sich<sup>282</sup>. Die Maßstabmodelle und die analogischen gehören zusammen<sup>283</sup>. Man wird die Gegenstände nicht mit ihnen verwechseln. Außerdem wird kein vorgestelltes analogisches Modell uns zeigen, wie die Dinge in ihrer natürlichen Umgebung wirklich funktionieren<sup>284</sup>. Bei diesen Modellen kann man nicht von einem existentialischen Gebrauch sprechen (*existential use of models*)<sup>285</sup>. Solch ein Gebrauch von Modellen gibt es in der Physik<sup>286</sup> und kennzeichnet die theoretischen Modelle. Diese haben etwas spezielles an sich:

„But theoretical models (whether treated as real or fictitious) are not literally constructed: the heart of the method consists in *talking* in a certain way.“<sup>287</sup>

Diese neue Art, über etwas zu reden, gleicht dem Gebrauch von Metaphern in der Dichtung:

„L'argument central est que la métaphore est au langage poétique ce que le modèle est au langage scientifique quant à la relation au réel. Or, dans le langage scientifique, le modèle est essentiellement un instrument heuristique qui vise, par le moyen de la fiction, à briser une interprétation inadéquate et à frayer la voie à une interprétation nouvelle plus adéquate.“<sup>288</sup>

Das theoretische Modell ist sogar als eine Art Dialekt zu begreifen<sup>289</sup>, der von einer

---

<sup>277</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 221.

<sup>278</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 303.

<sup>279</sup> Vgl. ebd., 303; vgl. Black: *Models and Metaphors*, 222.

<sup>280</sup> Vgl. ebd., 222.

<sup>281</sup> Vgl. ebd., 222.

<sup>282</sup> Vgl. ebd., 223.

<sup>283</sup> Vgl. ebd., 229.

<sup>284</sup> Vgl. ebd., 229.

<sup>285</sup> Vgl. ebd., 228.

<sup>286</sup> Vgl. ebd., 228.

<sup>287</sup> Ebd., 229.

<sup>288</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 302.

<sup>289</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 229; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 303.



vertraulichen Theorie nahe gelegt wird, wobei dieser Dialekt über seinen ursprünglichen Bereich hinaus erweitert wird. Dieser Dialekt beschreibt ein Objekt oder ein System, das das Modell selbst ist<sup>290</sup>. Das theoretische Modell muss nicht wortwörtlich aufgebaut werden, wie bei einem Flugzeugmodell. Es muss nur beschrieben und die Relationen, die für das Modell gelten müssen angegeben werden<sup>291</sup>. Es ist eine sprachliche Konstruktion, die durch bestimmte Regeln in Korrespondenz mit der zu beschreibenden Wirklichkeit steht. Es gibt einen Isomorphismus zwischen der Struktur des Modells und der zu erklärenden Erscheinung<sup>292</sup>. Dieser Isomorphismus wird von dem Wissenschaftler selbst aufgestellt, das heißt das Modell enthält nicht die belanglosen Merkmale und Eigenschaften, die den anderen beiden Arten von Modellen unausweichlich zukommen. Es hat nur die Eigenschaften, die man ihm zuweist<sup>293</sup>. Allerdings bricht diese Art von Modell nicht alle Kontinuität mit den anderen Arten von Modellen ab, obwohl es einige spezielle Merkmale nachweist<sup>294</sup>. Der Schlüssel zum Gebrauch des Modells ist die Identität der Struktur<sup>295</sup>, die zwischen den beiden Bereichen festgesetzt wurde, denn diese Identität gestattet, dass Behauptungen über den zweiten Bereich uns Ansichten und Einsichten bezüglich des ersten Bereichs verschaffen. Diese Art von Beziehung zwischen theoretischem Modell und Gegenstand ist von derselben Art wie zwischen analogischen Modellen und ihren Gegenständen<sup>296</sup>. Der angewandte „Dialekt“ und seine Ausdrücke werden während des Vorgangs erweitert und gewinnen mithin neue Bedeutungen.

Ein theoretisches Modell muss nicht aus der allgemeinen und gemeinsamen Erfahrung ausgeliehen werden<sup>297</sup>. Man muss nur wissen, wie man es benutzt. Ein gutes Modell suggeriert neue Implikationen, Hypothesen und Spekulationen in dem untersuchten Bereich<sup>298</sup>. Um das zu tun, bedarf man des intuitiven Erfassens des Modells. Nicht seine Anschaulichkeit zählt. Dieses intuitive Erfassen heißt, dass der Forscher den Überblick behält, und dass er die Kontrolle über die Folgerungen des Modells hat, dass er freilich und leicht von einem Aspekt des Modells zu einem anderen hinübergeht<sup>299</sup>. Das hat nichts mit der Anschaulichkeit des Modells zu tun. Weil die kognitive Funktion des Modells nicht von seiner Anschaulichkeit abhängt, oder von seiner Ableitbarkeit von der Erfahrung, gewinnt man Freiheit im Umgang mit ihm. Ein theoretisches Modell muss nicht eine Entsprechung in

---

<sup>290</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 229.

<sup>291</sup> Vgl. ebd., 229-230.

<sup>292</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 303.

<sup>293</sup> Vgl. ebd., 304.

<sup>294</sup> Vgl. ebd., 230.

<sup>295</sup> Vgl. ebd., 230-231 u. 238.

<sup>296</sup> Vgl. ebd., 230-231 u. 238.

<sup>297</sup> Vgl. ebd., 233.

<sup>298</sup> Vgl. ebd., 233.

<sup>299</sup> Vgl. ebd., 233.

der Wirklichkeit haben. Es kann eine Fiktion sein. Ein gutes Beispiel bietet Black aus der Physik. Es geht dabei um die Darstellung (oder auch von der Vorstellung) des elektrischen Felds als Eigenschaft von einer imaginären unbegreiflichen Flüssigkeit<sup>300</sup>. Der Vorgang wurde von dem berühmten schottischer Physiker James Clerk Maxwell (1831-1879) benutzt. Die Rechtfertigung seines Vorgehens beruhte auf der Notwendigkeit, dass die Kenntnisse und Ergebnisse der Forschung in einer leicht erfassbaren und bemerkbaren Form verfügbar sein sollen und dass diese Form, im Gegensatz zu einer Hypothese oder einer mathematischen Formel, immer in Verbindung mit der untersuchten Wirklichkeit bleiben soll<sup>301</sup>. Die ihm für das Verstehen des elektrischen Feldes dienende imaginäre Flüssigkeit war ein theoretisches Konstrukt, ein Inbegriff von Eigenschaften<sup>302</sup>. Das Modell wurde so gebraucht, dass es zu einem *ontological commitment*<sup>303</sup> geführt hat. Das elektrische Feld war nicht gedacht als etwas, das mit der Flüssigkeit gefüllt war, sondern als die Flüssigkeit selbst:

„The difference is between thinking of the electrical field *as if* it were filled with a material medium, and thinking of it *as being* such a medium. One approach uses a detached comparison reminiscent of simile and argument from analogy; the other requires identification typical of metaphor.“<sup>304</sup>

Es gibt offensichtlich eine Schwankung zwischen einer heuristischen und einer existenziellen Benutzung der Modelle<sup>305</sup>. Der existenzielle Gebrauch des Modells kann von den Vorteilen der Erklärung profitieren, aber der Forscher läuft Gefahr, das Modell in einen Mythos zu verwandeln und Selbsttäuschung zu erleben<sup>306</sup>. Doch die Art und Weise, wie man Physik treibt, lässt die Folgerung gelten, dass die großen Persönlichkeiten meinten, was sie durch die Modelle sagten. Sie benutzten die Modelle, um existenzielle Aussagen bezüglich der jeweils gemeinten Wirklichkeit kundzutun und sie glaubten an ihre Behauptungen<sup>307</sup>. Die Modelle spielen eine nicht ersetzbare Rolle in der Wissenschaft<sup>308</sup> und diese Rolle ist mit der der Metapher verwandt. Das Modell funktioniert als eine Art allgemeine Metapher<sup>309</sup>. Eigentlich, so Black, ist die Rolle des Modells mit der Funktionsweise einer systematischen Metapher vergleichbar<sup>310</sup>. Die Metapher besitzt aber eine irreduktibel kognitive Funktion. Das metaphorische Denken ist für ihn ein besonderer Modus, sich Einsicht zu verschaffen<sup>311</sup>.

<sup>300</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 226.

<sup>301</sup> Vgl. ebd., 226.

<sup>302</sup> Vgl. ebd., 227.

<sup>303</sup> Vgl. ebd., 227.

<sup>304</sup> Ebd., 228.

<sup>305</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 228-229.

<sup>306</sup> Vgl. ebd., 228.

<sup>307</sup> Vgl. ebd., 228-229.

<sup>308</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>309</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>310</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>311</sup> Vgl. ebd., 237.

Der Modellgebrauch in der Wissenschaft entspricht dem in der Dichtung, in der Philosophie usw.. Er ist eine Art fortgesetzter Metapher, wie die Allegorie, die Hyperbel<sup>312</sup>. Die Entsprechung des Modells ist ein metaphorisches Netzwerk und nicht eine punktuelle Metapher<sup>313</sup>. Dieses metaphorische Netzwerk hat Black als „Archetyp“ bezeichnet<sup>314</sup>.

Noch einmal zurück zu dem Modell: Mary Hesse sprach über die theoretische Erklärung als *metaphoric redescription of the domain of the explanandum*<sup>315</sup>. Modelle benutzen heißt, dass man anhand des Wortschatzes eines Bereichs einen anderen beschreibt, um den zweiten Bereich besser kennen zu lernen oder besser zu erforschen<sup>316</sup>. Dabei werden nicht nur die bekannten Tatsachen über den bekannten und beherrschten Bereich benutzt, sondern auch Gedanken, Auffassungen über diesen, die gängig sind<sup>317</sup>. Es ist derselbe Vorgang, der in einer Metapher anzutreffen ist. Man benutzt ein konzeptuelles System, das für einen Bereich gilt, um etwas anderes außerhalb dieses Bereiches zu bezeichnen. Dabei wird der primäre Gegenstand (der neue Bereich) neu organisiert und somit gewinnt er eine neue Verständlichkeit<sup>318</sup>. Da das Verstehen eines beschreibenden Ausdrucks nicht nur aus der Fähigkeit besteht, den bezeichneten Gegenstand zu erkennen oder aus der Fähigkeit, die Ausdrücke richtig zu benutzen, sondern auch aus dem Gedanken, den eine Gemeinschaft mit dem entsprechenden Gegenstand assoziiert<sup>319</sup>, ist es klar, dass eine Verschiebung in der Bedeutung, die aus der Übertragung auf einen anderen Bereich hervorgeht, auch eine Veränderung in der Menge der mit dem Quellenbereich assoziierten Ideen und in den Gebrauch des Ausdruckes hervortreten lässt<sup>320</sup>. Das Modell, wie die Metapher, selektiert, betont und (vorläufig) schafft ab; dabei werden neue Merkmale des primären Gegenstandes gelichtet<sup>321</sup>. Der primäre Gegenstand/Bereich ist durch den sekundären hin angeschaut<sup>322</sup>, wobei, wie oben erwähnt, die ursprüngliche wortwörtliche Beschreibung des jeweiligen primären Bereichs dadurch verändert wird, genau so wie das sekundäre Gedankensystem, das von dem sekundären Bereich auf den ersten übertragen worden ist<sup>323</sup>.

Der Gebrauch des Modells, und somit der Metapher, ist nicht irrationell. Hesse führt folgende Gründe dafür:

- Einer ist, die Unmöglichkeit einen Bereich direkt und unmittelbar anzugehen,

<sup>312</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 306.

<sup>313</sup> Vgl. ebd., 306.

<sup>314</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 241.

<sup>315</sup> Hesse: *Models and Analogies in Science*, 157.

<sup>316</sup> Vgl. ebd., 160-161.

<sup>317</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 40.

<sup>318</sup> Vgl. ebd., 41.

<sup>319</sup> Vgl. Hesse: *Models and Analogies in Science*, 159.

<sup>320</sup> Vgl. ebd., 160 u. 163.

<sup>321</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 41 u. 237.

<sup>322</sup> Vgl. Hesse: *Models and Analogies in Science*, 163.

<sup>323</sup> Vgl. ebd., 163.

aber ein noch stärkerer Grund sei ein vermuteter Isomorphismus, der zwischen den getrennten Bereichen bestehen soll<sup>324</sup>.

- Im Gegensatz zu der reinen poetischen Metapher soll die Übertragung auf etwas basieren, denn sonst könnte jedes erdenkliche Modell auf jeden erdenklichen *Explanandum* beliebig angewandt werden<sup>325</sup>.
- Der Isomorphismus tritt im Falle eines erfolgreichen Modells hervor, aber er beruht auf der Hoffnung, dass die Erweiterung der Sprache auf einen anderen Bereich eine gemeinsame Struktur zeigt. Diese Hoffnung des vermuteten Isomorphismus macht das „rationale“ des Modellgebrauchs aus und bietet einen Maßstab für kritisches Urteilen<sup>326</sup>.

Gute Modelle, sowie gute und bemerkbare Metaphern, bringen getrennte Bereiche in einer kognitiven oder gefühlsmäßigen Beziehung zusammen, durch den Gebrauch einer Sprache, die als Linse funktioniert, wodurch der Zielbereich gesehen wird<sup>327</sup>. Die Werte, die dem wortwörtlichen Gebrauch der Metapher zukommen, führen dazu, dass neue Ideen, Hinweise und Implikationen entstehen, wenn sie auf einen anderen Gegenstand angewendet werden<sup>328</sup>. Diese neuen erweiterten Bedeutungen können nicht vorausgesagt werden und, so Black, nicht im Nachhinein paraphrasiert werden.

„We can comment *upon* metaphor, but the metaphor itself neither needs nor invites explanation and paraphrase. Metaphorical thought is a distinctive mode of achieving insight, not to be construed as an ornamental substitute for plain thought.“<sup>329</sup>

Die Modelle und die Metapher sind *speculative instruments*<sup>330</sup>. Sie führen mindestens dazu, dass man neue Verbindungen und Verhältnisse in einem Bereich zu sehen bekommt.

Das Äquivalent eines Modells ist ein von Black als *Archetype* bezeichnetes metaphorisches Netzwerk. So ein Archetyp gleicht den unbewussten und tiefliegenden Modellen, die das Denken eines Forschers, Denkers, unbemerkt steuern. „Archetyp“ ist als Synonym für den Ausdruck *root metaphor* vorgeschlagen worden<sup>331</sup>. Er bezeichnet ein verstandenes und vertrautes System von Kategorien, das dazu benutzt wird, einen Bereich des Denkens, Lebens usw. zu gestalten und zu begreifen. Der ursprüngliche Bereich wird beschrieben und seine Struktur vor Augen gehalten. Die strukturellen Eigenschaften dieses

---

<sup>324</sup> Vgl. Hesse: *Models and Analogies in Science*, 161.

<sup>325</sup> Vgl. ebd., 161.

<sup>326</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 238.

<sup>327</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>328</sup> Vgl. ebd., 236-237.

<sup>329</sup> Ebd., 237.

<sup>330</sup> Ebd., 237.

<sup>331</sup> Vgl. ebd., 239; Stephen Pepper: *World Hypotheses. A Study in Evidence*, Berkeley, Los Angeles and London, 1942, <sup>2</sup>1970, 91.

Bereichs werden die grundlegenden Begriffe für die Beschreibung des neuen Bereichs sein. Dieser Vorgang ist alltäglich, aber implizit, ohne ausdrückliche Definitionen oder Erklärungen der Phänomene und Gesetze, die benutzt werden, um den zweiten Bereich zu beschreiben. Dieser Satz (*Set*) von Kategorien, die übertragen werden, nennt Black *conceptual archetypes*. Ein *Archetype* ist mithin ein systematischer Inbegriff von Gedanken und Bedeutungen, die durch analogische Erweiterung benutzt werden um etwas zu beschreiben, das nicht unter deren wortwörtlichen oder unmittelbaren Gebrauch fällt<sup>332</sup>. Sie werden in bestimmten „Schlüsselwörtern“ und „Schlüsselausdrücken“ sichtbar. Ein solcher „Archetyp“ kann die Metapher *Argument is war* sein, („Argumentieren ist Krieg“)<sup>333</sup>; *Your claims are indefensible* („Deine Ansprüche sind nicht zu verteidigen“), *He attacked every weak point in my argument* („Er hat jeden schwachen Punkt in meiner Argumentation angegriffen“), *I demolished his argument* („Ich habe seine Argumente zerstört“) drücken diese Metapher aus.

Aber der Vorteil der Annäherung zwischen Modell und Metapher besteht, Ricœur nach, in der Verbindung zwischen Weltbezug und Neubeschreibung, zwischen heuristischer Funktion und Redeskription<sup>334</sup>. Das Modell erweitert die Bedeutung der sprachlichen Termini und erlaubt mithin eine neue Anpassung an eine dynamische und sich ständig erweiternde Wirklichkeit. Das ist eine wesentliche Leistung der Rationalität, die durch Metaphern geschieht<sup>335</sup>. Das wichtigste Problem des Gebrauchs des Modells ist das des metaphorischen Bezugs auf eine nichtsprachliche Wirklichkeit<sup>336</sup>. Die Sachen werden selbst so betrachtet, dass sie mit dem deskriptiven Charakter des Modells gleichgesetzt sind<sup>337</sup> (die existenziellen Behauptungen, wovon früher die Rede war). Das *Explanandum* selbst wird von dem Modell, von der Metapher, letztendlich verändert. Das führt zu einer Infragestellung unserer Auffassung über Rationalität und Wirklichkeit<sup>338</sup>. Wichtig ist es, nicht zu vergessen, dass das theoretische Modell keine wirkliche Entität darstellen soll/muss, sondern es kann eine durchaus imaginäre sein<sup>339</sup>, wie das Beispiel mit Maxwells imaginärer Flüssigkeit gezeigt hat. Es kann nur die Eigenschaften haben, die der Autor ihm zuschreibt und trotzdem hat das Modell eine deutlich referentielle Funktion. Das Modell bietet eine Neubeschreibung der Wirklichkeit, die andere Merkmale und Eigenschaften erscheinen lässt, als die, die wir bis dahin kannten. In dieser Hinsicht, darf man behaupten, dass das theoretische Modell sehr

---

<sup>332</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 239-240.

<sup>333</sup> Lakoff/Johnson: *Metaphors We Live By*, 4.

<sup>334</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 308.

<sup>335</sup> Vgl. Hesse: *Models and Analogies in Science*, 176-177.

<sup>336</sup> Vgl. ebd., 176-177.

<sup>337</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 242.

<sup>338</sup> Vgl. Ricœur.: *La métaphore vive*, 305.

<sup>339</sup> Vgl. Hesse: *Models and Analogies in Science*, 87.

stark mit dem literarischen Werk verwandt ist, weil dieses eine hypothetische Wortstruktur hat<sup>340</sup>. Die Verbindung zur Wirklichkeit aber geht nicht verloren<sup>341</sup>. Der Aufbau der Modelle, die Wissenschaft, genauso wie die Literatur gehören, so Black, zum Geschäft der Einbildungskraft<sup>342</sup>.

Dass die Metapher eine kognitive Funktion hat und mit dem Modell verwandt ist, ist nicht mehr zu leugnen. Eine jetzige Theorie, wie die des *conceptual blending* und der kognitiven Rahmen (*Frame Semantics*)<sup>343</sup> haben dazu geführt. Nach dieser letzten Theorie sind die Wörter nur die Zeichen für typisierte Szenen, für Schemata, die eigentlich Modelle ausmachen. Die Bedeutung eines Wortes zu begreifen, heißt, die Szene, auf der es angewendet wird, zu begreifen. Wenn das Wort auf eine neue Situation angewendet wird, die zu seinem Anwendungsbereich nicht gehört, wird die neue Situation durch die alte Situation hin begriffen und gestaltet<sup>344</sup>. Das ist die Funktion der Metapher. Sie kann nicht umhin, Modell zu sein. Die Metapher kann ebenso der Verbindung und Aufbau zweier *mental spaces* sein, um neue Bedeutungen in einer neuen Situation zu produzieren und vorzustellen. Nach dieser Theorie des *conceptual blending* und des *mental spaces* wird die Metapher auch als allgemeines Werkzeug des Denkens anerkannt, als eine spezifische Form eines allgemeinen Denkvorganges, der die Einheit zu produzieren versucht. Das metaphorische Denken ist mithin etwas Alltägliches und hat dieselben strukturellen Merkmale und Eigenschaften, ungeachtet der Tatsache, ob die jeweilige Metapher banal und unauffällig ist, oder bemerkenswert und stark poetisch<sup>345</sup>. Sie gehört zu der Produktion der Bedeutung anhand der Einbildungskraft, die eben in den kleinsten und üblichen Vorgängen des Bedeutungsaufbaus am Werk ist<sup>346</sup>. Die Metapher, wie die *conceptual blending*, die die Obergattung der Metapher ist, ist (fast immer) unsichtbarer geistiger Vorgang, der erst möglich macht, dass man sprechen kann oder eine Dichtung schreibt. Es ist eine grundlegende Vorgehensweise des menschlichen Geistes, der die Elemente aus verschiedenen Bereichen zusammenbringt und in allen kreativen Prozessen am Werk ist. Dies ist auch für alle anderen Tätigkeiten des menschlichen Geist grundlegend<sup>347</sup>. Wichtig ist, dass neue Bedeutungen entstehen, die nicht auf die Bestandteile zu reduzieren sind. Die neue Struktur ist in dem *blend*<sup>348</sup>, das heißt in

---

<sup>340</sup> Vgl. Frye, Northrop: *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton NJ, 1973, 71-74.

<sup>341</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>342</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 243

<sup>343</sup> Vgl. Filmore, Charles: *Frame Semantics*. In: Linguistic Society of Korea (Hrsg.): *Linguistics in the Morning Calm*, Seoul 1982, 111-137; vgl. Filmore, Charles: *Topics in Lexical Semantics*. In: R.W. Cole (Hrsg): *Current Issues in Linguistic Theory*, Bloomington, 1977, 76-138.

<sup>344</sup> Vgl. Filmore: *Frame Semantics*. In: Linguistic Society of Korea (Hrsg.): *Linguistics in the Morning Calm*, 125.

<sup>345</sup> Vgl. Fauconnier/Turner: *The Way We Think*, 17.

<sup>346</sup> Vgl. ebd., 6-7.

<sup>347</sup> Vgl. ebd., 37-38.

<sup>348</sup> Vgl. ebd., 133.

dem Endprodukt, oder, wie Richards sagen würde, in der Metapher als Wechselwirkung<sup>349</sup>.

Man kann, wie der literarische Kritiker Frye es tut, das literarische Werk als autonome Struktur beschreiben, die eine hypothetische Beschaffenheit besitzt und sich mit anderen Werken zu einer Totalität verknüpfen, die in derselben Beziehung zur Welt und Wirklichkeit steht, wie die Mathematik:

„What we have now is a conception of literature as a body of hypothetical creations which is not necessarily involved in the worlds of truth and fact, nor necessarily withdrawn from them, but which may enter into any kind of relationship to them, ranging from the most to the least explicit. We are strongly reminded of the relationship of mathematics to the natural sciences. Mathematics, like literature proceeds hypothetically and by internal consistency, not descriptively and by outward fidelity to nature.“<sup>350</sup>

Die Literatur bezieht sich wie die Mathematik mittelbar auf die Welt, und versucht, diese nicht zu beschreiben, sondern zu „verschlingen“<sup>351</sup>. Die Literatur bildet eine Totalität, eine Ordnung, die aus Wörtern<sup>352</sup> und ihrer Strukturierung besteht<sup>353</sup>. Diese Ordnung aber stellt das Ganze der Ordnung der Natur dar<sup>354</sup>. Die Literatur ist ein Korpus verbaler hypothetischer Strukturen, deren Gemeinsamkeit mit anderen Bereichen, wie Philosophie, Wissenschaft, usw. in der Existenz der verbalen Strukturen besteht<sup>355</sup>. Der Gedanke, dass es eine verbale Struktur geben kann oder gibt, die nicht teilweise literarisch ist, sei falsch. Auch die Philosophie und die Wissenschaft besitzen literarische Elemente<sup>356</sup>. Obwohl die literarischen Werke individuelle sind, entstehen sie nicht aus dem Nichts. Es wird immer literarische Werke und eine literarische Ordnung geben, die in der Kultur fest verankert sind, die das neue Werk ermöglichen und bedingen. Genau wie in der Wissenschaft, wo eine neue Entdeckung Potenzialitäten verwirklicht, die in der bis dahin gültigen Wissenschaft nicht aktuell waren, so steht es auch mit dem literarischen Werk. Es bringt Möglichkeiten zum Ausdruck, die in den anderen Werken anwesend waren<sup>357</sup>. Es wird eine Rekonfiguration des Feldes der menschlichen Erfahrung produziert. Literatur als Form entsteht aus Literatur<sup>358</sup>. Die Einheit der Literatur ist auch durch die Anwesenheit von Symbolen gewährleistet, die Frye „archetypische Symbole“ nennt<sup>359</sup>. Die sind allerdings nicht mit Blacks Begriff vom

---

<sup>349</sup> Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, 96 u. 100.

<sup>350</sup> Frye: *Anatomy of Criticism*, 92-93.

<sup>351</sup> Vgl. ebd., 352.

<sup>352</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>353</sup> Vgl. ebd., 17 u. 18.

<sup>354</sup> Vgl. ebd., 96.

<sup>355</sup> Vgl. ebd., 79.

<sup>356</sup> Vgl. ebd., 350.

<sup>357</sup> Vgl. ebd., 97.

<sup>358</sup> Vgl. ebd., 97.

<sup>359</sup> Vgl. ebd., 99

*Archetype* zu verwechseln. Das archetypische Symbol macht es möglich, dass wir eine einheitliche literarische Erfahrung haben, oder eine literarische Erfahrung überhaupt<sup>360</sup>. Die Literatur, so Frye, ist eine menschliche Tätigkeit, eine Technik der Zivilisation und Zivilisierung. Die Literatur spielt sich in einem Raum der Mitteilung, der Einheit der Natur und der Entwicklung und des Lebens des Menschen ab. Die Mathematik, womit die Literatur verglichen wird<sup>361</sup>, versucht die Welt zuerst als ihren Inhalt mathematisch zu begreifen, dann erfasst sie diesen Inhalt als Selbst mathematisch in Form. Letztlich werden Inhalt und Form gleich, und die Mathematik ist die Welt<sup>362</sup>. Die auf diese Weise erzeugten mathematischen Modelle „sind“ die Welt. Die Mathematik vollzieht eine Gestaltungsfunktion. Die Ähnlichkeit zwischen Mathematik und Literatur basiert auf der Tatsache, dass beide Disziplinen eine operationelle Einheit benutzen, die zwei verschiedene Namen trägt: Metapher und Gleichung<sup>363</sup>. Die Metapher trägt zu dem Aufbau des literarischen Werkes bei und bildet selbst eine hypothetische Identifikation. Die Gleichung trägt zu dem Aufbau des mathematischen Universums bei. Jedes neue Werk führt eine neue Sprache ein. Die literarische Struktur hat das distinktive Merkmal, dass ihr Sinn zentripetal ist, dass sie unseren Blick nicht auf außersprachliche Wirklichkeiten leitet<sup>364</sup>. Ein Werk ist ein Inbegriff von Symbolen, die nach „innen“ gerichtet sind. Ein Wort wie „Katze“, so Frye, hat in einem Werk seinen Sinn von der Verbindung mit den anderen Symbolen<sup>365</sup>. Jedes Symbol hat auch einen „äußerlichen“ Sinn, das heißt das Ding, das denotiert wird. Auch wenn wir ein literarisches Werk lesen, kommt auch dieser „zentrifugale“ Sinn ins Spiel. Tatsache ist, dass trotz der Autonomie, die dem literarischen Werk zugesprochen wird, der Sinn niemals ausschließlich als zentripetal verstanden werden kann<sup>366</sup>. Die Theorie der *Frame Semantics*<sup>367</sup> hat das deutlich behauptet und gezeigt. Wenn man einen Satz oder einen Text versteht, greift man auf äußerliches Wissen und Erfahrung zurück, die auf vergangene Situationen hinweisen und auf die kontextuelle Information und auf die konkrete Situation. Der äußerliche Sinn tritt, so Frye, in dem Fall der Literatur zurück und der Leser konzentriert sich auf die innere Dimension<sup>368</sup>. Die literarische Bedeutung ist „hypothetisch“<sup>369</sup> und *for its own sake*<sup>370</sup>. Das

<sup>360</sup> Vgl. Frye: *Anatomy of Criticism*, 99.

<sup>361</sup> Vgl. ebd., 97 u. 352-354.

<sup>362</sup> Vgl. ebd., 352.

<sup>363</sup> Vgl. ebd., 352.

<sup>364</sup> Vgl. ebd., 73-74.

<sup>365</sup> Vgl. ebd., 73-74.

<sup>366</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>367</sup> Vgl. Filmore: *Frame Semantics*. In: Linguistic Society of Korea (Hrsg.): *Linguistics in the Morning Calm*, 111-137; vgl. Filmore: *Topics in Lexical Semantics*. In: R. W. Cole (Hrsg.): *Current Issues in Linguistic Theory*, 76-138.

<sup>368</sup> Vgl. Frye: *Anatomy of Criticism*, 74.

<sup>369</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>370</sup> Vgl. ebd., 74.



Lesen eines solchen detached *pattern of words*<sup>371</sup> heißt, diese Struktur als autonom und als ein Ganzes wahrzunehmen<sup>372</sup>. Es zu verstehen, schließt ein, dass man das Ganze versteht. Um das zu tun, muss man die Welt außer Betracht lassen und sich selbst auf das Werk einlassen. Dieser Akt des Lesens vollzieht eine phänomenologische Ausklammerung der Welt, ein Merkmal, das Ricœur dem Verstehen des Textes zuschreibt<sup>373</sup>.

„Such understanding begins in a complete surrender of the mind and senses to the impact of the work as a whole, and proceeds through the effort to unite the symbols toward a simultaneous perception of the unity of the structure.“<sup>374</sup>

Die Ganzheit des Werkes ist von dem Mythos geleitet, der eine strukturelle Einheit darstellt<sup>375</sup>, die gleichzeitig die Relationen zwischen den sprachlichen Einheiten vorschreibt und von ihnen konkretisiert wird. Der Mythos ist auch eine Nachahmung der Geschichte, eine verbale Nachahmung von Denken und Handlung<sup>376</sup>, aber auch deren Überwindung, weil die Literatur als Kunst eine Vision der Befreiung einschließt<sup>377</sup>, die aus ihr eine Kritik der jeweiligen geschichtlichen Situation macht. Sie ist, so Frye, eine Vision einer freien, weltmännisch gebildeten und schichtfreien Gesellschaft<sup>378</sup>, die die ganze Natur vollkommen vermenschlicht hat<sup>379</sup>. Diese von der Literatur getragene Vision bietet ein Bild, das über die Größe des Dichters hinausgeht<sup>380</sup>. Sie ist ein Bild eines Aktes von geistlicher Freiheit, ein Bild von der Neuerschaffung des Menschen<sup>381</sup>. Es ist ein untergetauchtes kognitives Modell, das von Frye als „anagogischer Modus der Literatur“ benannt wurde<sup>382</sup>. Die imaginative Kultur hat die Fähigkeit sowohl über die Grenzen des natürlich Möglichen und moralisch Erlaubten hinauszugehen<sup>383</sup>. Dieses Modell, das aus der ganzen Wirklichkeit einen „Mensch“ macht, ist weder vollkommen formulierbar noch umsetzbar<sup>384</sup>, aber es vollzieht eine kritische Funktion, die dem Menschen erlaubt, über die jeweilige bedingte Situation hinauszugehen und etwas anderes zu erfinden, die seine Situation verbessern könnte (oder auch verschlechtern!). Die Literatur, als Instanz der Kultur, bietet solche Verklärungen der Wirklichkeit an und das anhand der hypothetischen Strukturen<sup>385</sup>. Diese Strukturen, wie auch

<sup>371</sup> Vgl. Frye: *Anatomy of Criticism*, 74.

<sup>372</sup> Vgl. ebd., 77.

<sup>373</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 23-24 u. 34 u. 53 u. 115; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 277-279.

<sup>374</sup> Frye: *Anatomy of Criticism*, 77.

<sup>375</sup> Vgl. ebd., 83 u. 341; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 52-54.

<sup>376</sup> Vgl. ebd., 113.

<sup>377</sup> Vgl. ebd., 348-349 u. 127.

<sup>378</sup> Vgl. ebd., 347.

<sup>379</sup> Vgl. ebd., 347.

<sup>380</sup> Vgl. ebd., 94.

<sup>381</sup> Ebd., 94.

<sup>382</sup> Vgl. ebd., 119.

<sup>383</sup> Vgl. ebd., 127.

<sup>384</sup> Vgl. ebd., 120 u. 348.

<sup>385</sup> Vgl. ebd., 71.

die wissenschaftlichen Modelle, teilen mit Fries Begriffes des Symbols ein wichtiges Merkmal, das auch zu der metaphorischen Prädikation gehört: Sie sind und sind nicht die Wirklichkeit, die sie erscheinen lassen<sup>386</sup>. Diese Spannung ist auch für die Metapher auszeichnend; diese Spannung ist das Zeichen der metaphorischen Wahrheit<sup>387</sup>. Die metaphorische Identifikation ist keine glatte Identifikation, sondern lebt aus der Spannung, die in ihr entsteht<sup>388</sup>. Die Assimilation ist niemals vollkommen und wenn, dann ist die Metapher tot<sup>389</sup>. Frye bringt ein Beispiel, das man für die Veranschaulichung der These Ricœurs über die metaphorische Spannung gebrauchen kann. Wenn man Geometrie lernt, so Frye, wird einem beigebracht, dass das, was auf dem Papier steht, gleichzeitig ein Punkt und ein Nichtpunkt ist<sup>390</sup>. Diese Spannung muss im Kopf aufbewahrt werden, damit der Begriff des Punktes richtig verstanden und verwendet werden kann. Dieses gleichzeitige Sein und Nichtsein ist durchaus nützlich für das menschliche Denken und Handeln. Es ermöglicht eine kreative Rekonstruktion des Feldes der menschlichen Handlung<sup>391</sup>. Es gibt keine Handlung ohne Einbildungskraft, so Ricœur<sup>392</sup>. Es bezeichnet, Ricœurs Theorie nach, die Beschaffenheit der Metapher, des literarischen Werkes und der wissenschaftlichen Modelle, die gleichzeitig sind und nicht sind, was sie beschreiben. Das metaphorische „Sein“ heißt zugleich „Sein“ und „Nichtsein“<sup>393</sup>.

Die Literatur, und somit die poetische Metapher, genau wie die Wissenschaft, finden auf einem Hintergrund statt. Die Ricœursche Theorie der Metapher kann besser verstanden werden durch ihre Verknüpfung an Fries Theorie der Literatur. Die lebendige Metapher ist ein ausgezeichnetes Beispiel der Kraft der Imagination, da diese eine prädikative Assimilation ist, die die Antwort auf eine semantische Erschütterung ist<sup>394</sup>. Die Verbindung zwischen Handlung und Imagination bei Ricœur erleichtert das<sup>395</sup>. Diesen Hintergrund hat Frye „Zivilisation“<sup>396</sup> genannt und ist durch eine Dynamik orientiert, die von dem Leitbild einem neu erschaffenen Menschen geleitet wird<sup>397</sup>. Es gibt eine ontologische Dimension der ganzen Sache. Die Beziehung zur Wirklichkeit, die in der Metapher, im literarischen Werk und in dem wissenschaftlichen Modell ausgedrückt wird, hängt davon ab. Die Zivilisation ist weit mehr als eine bloße Nachahmung der Natur. Es ist der Versuch und der Vorgang, aus

<sup>386</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 351.

<sup>387</sup> Vgl. ebd., 321.

<sup>388</sup> Vgl. ebd., 369.

<sup>389</sup> Vgl. ebd., 375-376.

<sup>390</sup> Vgl. ebd., 351.

<sup>391</sup> Vgl. Ricœur: *Lectures II*, 485.

<sup>392</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 224.

<sup>393</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 311-313.

<sup>394</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 219.

<sup>395</sup> Vgl. ebd., 224-225.

<sup>396</sup> Vgl. Frye: *Anatomy of Criticism*, 105.

<sup>397</sup> Vgl. ebd., 94.

der Natur eine ganz menschliche Form zu machen<sup>398</sup>. Der Antrieb ist der Wunsch<sup>399</sup>. Die Literatur als Nachahmung des Ganzen der menschlichen Handlung legt diesen Trieb offen und weit mehr als das: Die Literatur artikuliert diesen Trieb als Gefühl und Emotion<sup>400</sup>. Die Literatur bietet auch das Objektive, worauf diese Kraft sich richten kann:

„Desire in this sense is the social aspect of what we meet on the literal level as emotion, an impulse toward expression which would have remained amorphous if the poem had not liberated it by providing the form of its expression. The form of desire, similarly, is liberated and made apparent by civilization. The efficient cause of civilization is work, and poetry in its social aspect has the function of expressing, as a verbal hypothesis, a vision of the goal of work and the forms of desire.“<sup>401</sup>

Die wissenschaftlichen Modelle spielen in diesem Zusammenhang eine nebensächliche Rolle. Aber nichtsdestotrotz ist ihre Beziehung zur Wirklichkeit genau wie die des literarischen Werkes<sup>402</sup>: Diese neue Beschreibung der Wirklichkeit, die auch eine neue „Kreation“ sein kann, wenn man, wie Ricœur, in Bezug auf den Text spricht<sup>403</sup>. Die Aufgabe der Dichtkunst sei, so Ricœur, neue Fabeln zu erschaffen, die das Imaginäre erweitern<sup>404</sup>. Diese sind nach der Logik der Wahrscheinlichkeit gemacht und eröffnen den Horizont einer möglichen Welt.

„Mais ce référent est en rupture avec celui du langage quotidien; par la fiction, par la poésie, des nouvelles possibilités d'être au monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne: fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être. Par là même, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu'on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel.“<sup>405</sup>

Das Ziel des Dichters und des Schriftstellers sei die Visualisierung der Ziele der menschlichen Arbeit und Tätigkeit<sup>406</sup>.

Der Bezug der Metapher zur Wirklichkeit wird sichtbarer, wenn ihre Zugehörigkeit zu einem größeren Gebilde beachtet wird<sup>407</sup>. Dieses Gebilde ist, wenn es um Literatur geht, ein literarisches Werk, ein Text, usw. Hauptsächlich ist, dass man dabei mit einer Struktur konfrontiert wird, die sich anscheinend von der Wirklichkeit getrennt hat<sup>408</sup> und die eine entsprechende Autonomie genießt<sup>409</sup>. Um diese Autonomie und ihren speziellen Weltbezug

<sup>398</sup> Vgl. Frye: *Anatomy of Criticism*, 105.

<sup>399</sup> Vgl. ebd., 105.

<sup>400</sup> Vgl. ebd., 106.

<sup>401</sup> Ebd., 106.

<sup>402</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 306-307.

<sup>403</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 17-18.

<sup>404</sup> Vgl. Ricœur: *Lectures II*, 493.

<sup>405</sup> Ricœur: *Du texte à l'action*, 115.

<sup>406</sup> Vgl. Frye: *Anatomy of Criticism*, 115.

<sup>407</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 23; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 279.

<sup>408</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 141.

<sup>409</sup> Vgl. ebd., 111.

zu begreifen, muss der Text auch in den größeren Zusammenhang gesetzt werden, der die menschlichen Tätigkeiten ausmacht. Der Text oder das literarische Werk müssen aus der menschlichen Existenz her verstanden werden und die Metapher ebenfalls. Der Mensch ist das Wesen, das durch Verstehen gekennzeichnet ist und auch durch produktive Tätigkeiten, die Frye unter dem Namen „Zivilisation“ zusammenfasst. Der Wirklichkeitsbezug der Metapher schließt ein produktives Verhältnis gegenüber der Welt und der Sprache ein und bestätigt mithin die schöpferische Kraft des menschlichen Denkens<sup>410</sup>. Es lässt sich daraus schließen, dass die Metapher auf zwei Weisen zum Prozess der Zivilisierung gehöre: Als Gestaltung der menschlichen Gefühle<sup>411</sup> und als Hypothese mit kognitiver Funktion, als Modell.

Die Produktivität der Literatur und die Metapher betreffen sowohl die Bedeutung der einzelnen Wörter als auch die Auffassungen und die größeren Weltanschauungen. Die Metapher verschafft neue Bedeutungen für die Wörter und das literarische Werk neue „mögliche“, obwohl es contrafaktische Welten sind. Die Fusion des „Seins“ und „Nichtseins“ bezüglich der metaphorischen Identifikation, die in der Metapher und im künstlerischen Werk in Gang gesetzt wird, signalisiert diesen antizipativen Charakter der Gedankengebilde, der dort konfiguriert wird. Die auf die Wirklichkeit Bezug nehmende Funktion der Metapher ist eine produktive Funktion und nicht eine einfache Entsprechung zwischen Aussage und Tatbestand. Es geht nicht um die passive Wahrnehmung einer Wirklichkeit, die fest verankert ist, sondern um deren vorläufige Abschaffung und um deren Rekonfiguration. Die Referenz der Metapher ist eine produktive Referenz<sup>412</sup> und führt zu einer Steigerung (*increase*) der Wirklichkeit<sup>413</sup>. Die produktive Referenz ist ein Moment der produktiven Einbildungskraft. Dieser Vorgang bezeichnet die neue Organisation des Vorverständnisses und des Verstehens der Welt, die der Leser oder Zuhörer besitzt, bevor er die Metapher wahrnimmt und versteht. Die Metapher, das Modell und der Text produzieren dadurch eine Offenheit zur Welt, die erlaubt, das kategorische System wiederzugestalten und etwas frische Luft dahinein zu bringen<sup>414</sup>. Für das literarische Werk ist die von ihm beschriebene Welt der menschlichen Handlung sein Bezugspunkt, und diese fiktive Welt stellt die genaue Entsprechung des wissenschaftlichen Modells im Bereich des poetischen Schaffens dar<sup>415</sup>. Durch das Lesen des Werkes erklären sich das Selbstverstehen des Lesers und sein Verständnis zur Welt<sup>416</sup>, denn das Werk bietet einen Weg, die Verhältnisse, woraus die Welt besteht, anders zu sehen und

<sup>410</sup> Vgl. Ricœur: *The Function of Fiction in Shaping Reality*. In: *Man and World* 12 (1979), 127.

<sup>411</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 308-309.

<sup>412</sup> Vgl. Ricœur: *The Function of Fiction in Shaping Reality*. In: *Man and World* 12 (1979), 126.

<sup>413</sup> Vgl. ebd., 127.

<sup>414</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 387.

<sup>415</sup> Vgl. Ricœur: *The Function of Fiction in Shaping Reality*. In: *Man and World* 12 (1979), 141.

<sup>416</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 116-117.

zusammenzufügen. Es zerstört oder modifiziert eine alte Deutung der Welt<sup>417</sup>.

Die Fabel, das heißt die strukturelle Organisation des Werkes, ist ein metaphorisches Netzwerk oder ein Archetyp in Blacks Sinn<sup>418</sup>. Obwohl sie aus dem alltäglichen Leben und alltäglichen Vorverständnis inspiriert wird, trägt so ein Gebilde gewisse Merkmale der Ordnung und Komposition<sup>419</sup>, die dem alltäglichen Leben fehlen. Es ist die Entsprechung eines theoretischen Modells, die genau eine Ordnung darstellt, die von dem Wissenschaftler geschaffen wird, mit der Hoffnung, dass später, während der Forschungen, diese Ordnung sich als wahr erweist<sup>420</sup>. Das Werk bietet jene Ordnung dar, eine Art des möglichen In-der-Welt-Seins, die praktisch fungiert. Wir sehen und fühlen die Welt, wie sie durch das Werk hindurch geschildert wird<sup>421</sup>. Das Werk erlaubt uns auch die Situation und die Verhältnisse, die die Welt des menschlichen Handelns bestimmen, zu verstehen und vielleicht neue Schemata für deren Verstehen und Gestalten vorwegzunehmen<sup>422</sup>. Es ist diese Funktion, die die Metapher, das Modell und das literarische Werk in die Nähe der Utopie bringt<sup>423</sup>. Als Folgerung kann man behaupten, dass diese drei Gebilde eine kritische Funktion gegenüber dem alltäglichen Verstehen des Menschen, der gängigen Theorien, und der Gesellschaft ausüben. Diese Funktion muss nicht unbedingt anerkannt sein, aber sie wächst von der einfachsten Metapher, die die üblichen Kategorisierungen und mentalen Modelle in Frage stellt<sup>424</sup> bis hin zu den größten Utopien, wo sie anerkannt wird<sup>425</sup>. Die Utopie nimmt die Imagination aus dem Wirklichem heraus<sup>426</sup>. Diese Bewegung bezeichnet auch die metaphorische Referenz und die heuristische Kraft der Modelle<sup>427</sup>. Die Fiktion verklärt oder verwandelt die Wirklichkeit<sup>428</sup>. In diesem Sinne sind alle diese drei Gebilde kritisch gegenüber der Wirklichkeit.

Diese Leistung der Metapher wird durch ihre Ikonizität ermöglicht. Damit ist die Tatsache gemeint, dass die Metapher, weil sprachlich, eine Wirklichkeit oder einen Begriff durch eine andere Wirklichkeit oder durch einen anderen Begriff beschrieben wird. Das Ikon bezeichnet die Wörter, die metaphorisch benutzt werden, um den Hauptgegenstand der Metapher zu beschreiben. Das Ikon ist das Modell, das man benutzt, um die Sache neu zu

---

<sup>417</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 302.

<sup>418</sup> Vgl. ebd., 306-308; vgl. Frye: *Anatomy of Criticism*, 80-81.

<sup>419</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 52 u. 56.

<sup>420</sup> Vgl. ebd., 304-305.

<sup>421</sup> Vgl. ebd., 265-270 u. 285 u. 308 u. 309.

<sup>422</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 17 u. 115 u. 220 u. 232.

<sup>423</sup> Vgl. Ricœur: *Lectures II*, 486; vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 221 u. 388.

<sup>424</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 387.

<sup>425</sup> Vgl. ebd., 387.

<sup>426</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 388.

<sup>427</sup> Vgl. ebd., 221; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 302.

<sup>428</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 23.

beschreiben. Die Metapher, so Ricœur, ist eine Formel für die Produktion solcher Ikone<sup>429</sup>. Das bildliche – *l'image* – der Metapher ist das intuitive Erfassen einer Struktur, die uns gleichzeitig zwei Sachverhalte darstellt<sup>430</sup>. Das ikonische Element ist in dem Sinne beschrieben, dass das Modell durch das Lesen aktualisiert wird<sup>431</sup>. Es ist keineswegs ein anschauliches Bild, etwas Sensorielles. Damit die Metapher stattfindet, muss der Satz wie ein üblicher wortwörtlicher Satz funktionieren, damit wir das Modell erfassen können. Damit etwas als Ikon funktioniert, bedarf es entweder einer strukturellen oder einer qualitativen Ähnlichkeit. Diese muss verstanden werden, um es als Metapher zu benutzen. Ein Modell oder ein literarisches Werk besitzen diese strukturelle Entsprechung, denn die Art und Weise, wie wir Modelle und literarische Werke aufbauen, entstammt dem konzeptuellen Apparat, wodurch wir die Wirklichkeit verstehen und denken. Nun ist diese Ikonizität nur das Endprodukt des metaphorischen Vorgangs. Sie entsteht aus der Reduktion der semantischen Impertinenz und führt zu der neuen Gestaltung des kategorialen Systems: Eine neue Relation wird in das System einbezogen, eine Kategorie wird ihre Struktur verändern. Auf der größeren Ebene der literarischen Gebilde und der Texte führt diese Reproduktion zu einem neuen Verständnis der Welt und der Modi des eigenen Seinsmodus. Die Metapher offenbart und erfindet – gleichzeitig – neue Seinsmodi, die durch das Ikon, das das Werk ist, dargestellt und dargeboten werden. Durch die Interpretation haben wir die Gelegenheit, diese Seinsmodi in uns zu übertragen und zu verwirklichen, genau wie das Lesen den Sinn des Werkes verwirklicht<sup>432</sup>. Die Bilder, die durch Metaphern entstehen, und (teilweise) aus vorigen sensoriiellen Überbleibseln der Wahrnehmungen bestehen, sind etwas Neues, das gleichzeitig zu dem Ursprung des sprechenden Seins führt<sup>433</sup>. Damit wir die ganze Potentialität der Metapher verstehen können, soll ein neuer Begriff von Wahrheit entwickelt werden, der nicht in einem positivistischen Rahmen angepasst werden kann. Es ist der Begriff einer spannenden Wahrheit, die in sich die Spannung zwischen „Sein“ und „Nichtsein“ einschließt<sup>434</sup>. Die logische Distanz, so Ricœur, wird in der Metapher bewahrt, aber die existentielle Funktion des Verbs „Sein“ wird betroffen<sup>435</sup>. Es kann sein, dass damit ein ontisches Merkmal der Sache selbst ans Licht kommt und auch, dass unser Begriff der Wahrheit verändert werden muss, um dieser Tatsache Rechnung zu tragen. Dieser Wahrheitsbegriff hat nichts mehr mit Wahrheit als Verifikation oder Falsifikation zu tun. Die Ausklammerung des kategorialen Systems und der alltäglichen, verfestigten Wirklichkeit die

<sup>429</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 268-272.

<sup>430</sup> Vgl. ebd., 269.

<sup>431</sup> Vgl. ebd., 269.

<sup>432</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l'action*, 117.

<sup>433</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 272.

<sup>434</sup> Vgl. ebd., 313.

<sup>435</sup> Vgl. ebd., 312.

den Zugang zu einer anderen Erfahrung des Wirklichen sperrt, wird durch die heuristische Fiktion des Werkes und der Metapher ermöglicht und geregelt. Dabei kommt eine vorprädikative Schicht des Lebens zur Sprache:

„Quant à la référence de second rang, contrepartie positive de ce dérèglement, elle paraît marquer l’irruption, dans le langage, de l’anté-prédicatif et du pré-catégorial, et demander un autre concept de vérité que le concept de vérité-vérification, corrélatif de notre concept ordinaire de réalité.“<sup>436</sup>

Die poetische Rede enthüllt eine Schicht des Lebens, eine Art von vorobjektiver Welt, die den Unterschied subjektiv-objektiv erst ermöglicht, eine Welt, worin wir geboren und geworfen sind, worin wir unsere Möglichkeiten entwerfen<sup>437</sup>. Diese Welt geht uns voraus und wird auch von uns gestaltet. Diese beiden Merkmale bringt das Werk zum Ausdruck, wie auch die Darstellung der Ricœurschen Hermeneutik des Textes gezeigt hat<sup>438</sup>. Die poetische Rede sagt die Erfahrung der Zugehörigkeit aus, durch die der Mensch zu Rede und Sein geführt wird, wobei die Metapher die Welt als Akt, als Verwirklichung schildert<sup>439</sup>. Der Exkurs durch das Werk von Frye war notwendig, da selbst Ricœur sich dessen Werk bedient hat, um bestimmte Aspekte der Metapher zu erklären und ihre Funktion als Modell auch in der Literaturbereich zu zeigen und auch diese referenzielle Funktion zu erläutern. Das literarische Werk entfaltet die referenzielle Dimension der Metapher am meisten und erlaubt, dass die Fragen nach Referenz und nach Wahrheit neu gestellt und erweitert werden. Die Ketten, die aus der Philosophie eine bloße Analyse der Sprache machen, werden dabei gesprengt, da es keine wirkliche Eindeutigkeit außerhalb der technischen Sprache geben kann, die strikt auf Konventionen aufgebaut ist und nicht auf lebendiger Erfahrung und Kommunikation.

---

<sup>436</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 387.

<sup>437</sup> Vgl. ebd., 387.

<sup>438</sup> Vgl. Ricœur: *Du texte à l’action*, 115.

<sup>439</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 398-399.

## 5. Die poetische Struktur der Welt und der Erkenntnis – Kognitive und philosophische Metaphern

### 5.1. Der „Spiegel der Natur“

Ricœurs *Die lebendige Metapher* hätte auch einer Untersuchung anhand konkreter Beispiele hinsichtlich der Funktion der Metapher in der Philosophie bedürft. Ein Grund dafür kann sein, dass eine lebendige Metapher nur einen kurzen Augenblick existiert, das heißt, dass sie eine punktuelle Existenz hat. Die Metaphern scheinen freie Erfindungen zu sein, mit einer punktuellen und verstreuten Präsenz in der Rede. Die Tatsache, dass sie lebendige Sprechakte sind und mit dem Rätsel in bestimmter Hinsicht vergleichbar sind, hat diesen Eindruck geweckt, dass sie einzelne Vorkommnisse darstellen. Aber dieser Eindruck verflüchtigt sich, wenn man die Beziehungen zwischen Metapher und Symbol genauer betrachtet. Eine individuelle Metapher steht nicht isoliert da, sie wird in ein Netzwerk einbezogen<sup>1</sup>. Als eine spontane semantische Erfindung hat die Metapher keinen Status in der Sprache, ist nur Sprachereignis. Falls sie von der Sprachgemeinschaft aufgenommen wird, wird sie zu einer trivialen Metapher und führt letztlich dazu, dass die Polysemie vermehrt wird. Im Gegensatz zu dem flüchtigen Dasein der lebendigen Metapher, habe der Symbolismus eine sehr starke Stabilität wegen seiner Verwurzelung im Kosmos oder in der menschlichen Psyche, so Ricœur<sup>2</sup>. Der Symbolismus scheint mit der toten Metapher zum Verwechseln ähnlich zu sein, aber es ist nicht so. Die Sinneffekte der Metaphern hängen von ihren Wechselwirkungen ab. Gott wird anhand eines metaphorischen und symbolischen Netzwerks als König, Vater, Ehemann, Hirte, Herr usw. „bezeichnet“. Durch die Organisierung in Netzwerke würden, so Ricœur, radikale Metaphern entstehen, die Metaphern aus anderen Erfahrungsbereichen versammeln und vereinigen<sup>3</sup>. Diese radikalen Metaphern lassen einen semantischen Vorrat entstehen, der zu viele Deutungen ermöglicht. Verschiedene Bilder werden unter bestimmten Begriffen subsumiert. Sie vermitteln zwischen der Ebene des Symbolismus, der zwischen Bios und Logos angesiedelt und sehr stabil ist,

<sup>1</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 156.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 151-156.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 156-157.



und der Ebene der lebendigen Metaphern, die eine flüchtige Existenz haben. Außerdem besitze so ein metaphorisches Netzwerk eine innere Hierarchie<sup>4</sup>. Es gibt die isolierten Metaphern, dann Metaphern, die ein ganzes Werk durchdringen, dann die Metaphern, die das Gesamtwerk eines Autors strukturieren und schließlich typische Metaphern einer Sprachgemeinschaft, einer Kultur und Metaphern, die die ganze menschliche Kultur geprägt haben. Es sind diese archetypischen Metaphern, die am meisten dem universellen Symbolismus entsprechen oder sogar mit diesem zusammenfallen. Sie sind an die Art und Weise der menschlichen Existenz gebunden und drücken bestimmte grundlegende Erfahrungen aus. Diese symbolischen Erfahrungen seien dem Menschen teilweise durch die metaphorische Strukturierung zugänglich und bieten gleichzeitig einen Sinnvorrat für diese metaphorischen Netzwerke, die den Sinn strukturieren und ordnen<sup>5</sup>.

Um diese Theorie zu veranschaulichen, werden im Folgenden zwei Beispiele von radikalen Metaphern dargestellt und erläutert. Eine davon beherrscht die ganze Philosophie und deren Rede über die Wahrheit – die Metapher des „Spiegels der Natur“. Die andere neuere Metapher betrifft die Astrophysik und hat sich als sehr nützlich für die Wissenschaft erwiesen – die Metapher des „Schwarzen Loches“.

Die Metapher des „Spiegels der Natur“ wurde von Richard Rorty in seinem Werk *Philosophy and the Mirror of Nature*<sup>6</sup> dargestellt. Rorty vertritt die These, dass die moderne Philosophie und bestimmte Problemkreise der Philosophie wie der Dualismus Leib–Bewusstsein ihren Ursprung in dieser Metapher haben. Auch die Wissenschaft habe denselben Ursprung. Diese Metapher habe zur Entstehung neuer Disziplinen geführt und das moderne Leben mitgestaltet. Trotz der Anstrengungen der Philosophen nach größerer begrifflicher Klarheit und Eindeutigkeit, sind Bilder und Metaphern für die Philosophie entscheidend:

„It is pictures rather than propositions, metaphors rather than statements, which determine most of our philosophical convictions. The picture which holds traditional philosophy captive is that of the mind as a great mirror, containing various representations – some accurate, some not – and capable of being studied by pure, nonempirical methods. Without the notion of mind as a mirror, the notion of knowledge as accuracy of representation would not have suggested itself. Without this latter notion, the strategy common to Descartes and Kant – getting more accurate representations by inspecting, repairing, and polishing the mirror, so to speak – would not have made sense.“<sup>7</sup>

Es werden hier zwei Metaphern kombiniert, der Verstand als Spiegel und der des

---

<sup>4</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 157-158.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 158.

<sup>6</sup> Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton NJ, 1979, 1980..

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 12.

Verstand/Spiegel als Behälter von Vorstellungen. Notwendigerweise werden auch die Vorstellungen sowohl als Abbildungen im Spiegel gedacht als auch als Etwas, das in einen Behälter reinpasst. Die vorherrschende Ansicht über die Erkenntnis und über die Wahrheit, die durch diese Metapher vermittelt wird, ist die der Entsprechung zwischen Vorstellungen und äußeren Elementen. Es ist die Vorstellung der Wahrheit als Korrespondenz. Die Metapher des Spiegels habe auch dazu geführt, dass man der Philosophie einen speziellen Platz in der Kultur zuspricht, nämlich den Platz eines Richters, der über eine privilegierte Beziehung zur Wahrheit verfügt und über alle anderen Gebiete der Kultur urteilt<sup>8</sup>. Diese Ansprüche der Philosophie, und somit der Erkenntnistheorie und heutzutage der Wissenschaft, basieren auf dem Gedanken, dass die Philosophie einen speziellen und sicheren Zugang zur Wahrheit hat. Dieser privilegierte Zugang bildet die Grundlage der Erkenntnis. Es gibt bestimmte Vorstellungen, die diesen Status haben und worauf die Wahrheit aller anderen Vorstellungen basiert. Sie sind die „Bausteine der Erkenntnis“. Diese Bausteine der Erkenntnis sind Ideen/Begriffe, die unmittelbar klar und deutlich sind und nicht bezweifelt werden können. Das Auffassungsvermögen wird nicht nur mit dem Spiegel/Behälter gleichgesetzt, sondern auch mit dem inneren Auge, das den Spiegel inspiziert/den Inhalt des Behälters überprüft. Diese Tätigkeit des inneren Auges wird der Philosophie übertragen<sup>9</sup>. Damit wird ihr ein besonderer Status verliehen<sup>10</sup>. Diese Kraft der Metapher, die Erkenntnis als Korrespondenz und als privilegierter Zugang zu definieren<sup>11</sup>, basiere auf dem Unterschied zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen<sup>12</sup>. Dieser Unterschied sei der einzige echte metaphysische Unterschied, den es in unserer Kultur gäbe<sup>13</sup>. Der „Spiegel“ ist *grasp of Universals*<sup>14</sup>. Die Fähigkeit, über das unmittelbar Gegebene hinauszugehen und sich allgemeine Termini zu verschaffen, trägt dazu bei, dass solche Erdichtungen entstehen und dass man sich davon beherrschen lässt. Diese Metapher sei so stark, dass sie auch den Glauben an das Schattenleben nach dem Tod ersetzt habe:

„The metaphor of knowing general truths by internalizing universals, just as the eye of the body knows particulars by internalizing their individual colors and shapes, was, once suggested, sufficiently powerful to become the intellectual’s substitute for the peasant’s belief in life among shades.“<sup>15</sup>

Diese Metaphorik des „Spiegels der Natur“ hänge auch mit der Problematik des Unterschieds zwischen Mensch und Tier zusammen. Deswegen sei sie so wichtig. Der Unterschied

<sup>8</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 131 u. 162-163.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 38-39.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 43.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 163.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 30-31.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 38-39.

<sup>15</sup> Ebd., 41.

zwischen dem Tier und dem Menschen bestehe genau in dem spiegelhaften Verstand, der allgemeine und einzelne Dinge in sich aufnimmt, ohne seine Form preisgeben zu müssen genau wie ein echter Spiegel<sup>16</sup>.

„What are the analogies between knowing about mountains and knowing about lines, between knowing Socrates and knowing about the Good? When this question was answered in terms of the distinction between the eye of the body and the Eye of the Mind, *voûs* – thought, intellect, insight – was identified as what separates men from beasts.”<sup>17</sup>

Da die Parallelität etwas anderes ist, als zwei Bergketten, die parallel sind, müsse es etwas anderes als die körperliche Wahrnehmung sein, die zum Erfassen solcher Tatsachen wie Parallelität verantwortlich ist. Dieses Etwas – der Verstand – muss sogar eine gewisse Affinität zu den abstrakten und unsichtbaren Gegenständen haben, die von ihm erfasst werden. Der Verstand muss derart beschaffen sein, dass es ihm möglich ist, solche subtilen Sachen wie Parallelität, das Schöne, usw. zu erfassen. Später werden diese Ideen und Universalien zu Begriffen, bzw. Ideen im heutigen Sinn. Diese Auffassung des Verstandes als Spiegel, als inneres Auge, hat auch zu einer Konzeption des Verstandes geführt, die ihn verräumlicht. Der Verstand ist nicht nur Spiegel, sondern auch Behälter. Diese Vorstellung habe dazu geführt, das aus dem Verstand eine in sich geschlossene Sphäre wird, eine Wirklichkeit, die in sich selbst enthalten ist<sup>18</sup>. Dem Verstand werden auch die Merkmale des Bewusstseins zugesprochen. Dieses Bewusstsein besitzt oder enthält gewisse Inhalte. Diese Inhalte können Gedanken, Gefühle, Wollen, Einbilden usw. sein:

„Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Wesen! Was heißt das? Nun, – ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet.”<sup>19</sup>

Diese Auffassung des Verstandes als Behälter tritt nicht in den Vordergrund, bleibt aber ausschlaggebend für die Art und Weise, wie man den Verstand und das Bewusstsein konzipiert:

„The novelty was the notion of a single inner space in which bodily and perceptual sensations (“confused ideas of sense and imagination” in Descartes’s phrase), mathematical truths, moral rules, the idea of God, moods of depression, and all the rest of what we now call “mental” were objects of quasi-observation.”<sup>20</sup>

Es ist eine innere Bühne, die vor dem inneren Auge betrachtet wird. Diese Auffassung wäre erst in der modernen Philosophie hauptsächlich durch Descartes und John Locke

---

<sup>16</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 43.

<sup>17</sup> Ebd., 38.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 52.

<sup>19</sup> Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*, Lateinisch-Deutsch, übersetzt von Artur Buchenau, Hamburg, 2002, Meditatio II, §8, 51.

<sup>20</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 50.

entstanden<sup>21</sup>. Durch sie sei der moderne Gebrauch des Begriffes „Idee“ entstanden<sup>22</sup>. „Idee“ bedeutet den unmittelbaren Gegenstand des Denkens und bezeichnet die Inhalte des Verstandes. Diese Auffassung gäbe es nicht in der Antike, geschweige denn die Auffassung des Verstandes als ein Behälter oder einen inneren Raum, der einen Inhalt oder eine Idee beinhaltet und von einem inneren Auge angeschaut wird<sup>23</sup>. Die Spiegelmetapher sei die Ursache dafür, dass die Erkenntnistheorie den ersten Platz in der Philosophie eingenommen hat. Ihre vorbildliche Formulierung ist für Rorty bei Descartes zu finden. Descartes hat versucht, eine neue Grundlage für Philosophie und Wissen zu schaffen, Grundlage, die ihnen absolute Gewissheit verleihen würde. Er hat dabei versucht, die Existenz Gottes zu beweisen. Gottes Existenz ist die Garantie dafür, dass die Vorstellungen vom äußerlichen Körper wirklich ihre Ursache außerhalb des menschlichen Bewusstseins haben. Allerdings ist die eingeborene Vorstellung Gottes bezüglich ihres Inhaltes von den Vorstellungen der äußeren Sachen nicht zu übertreffen. Sie hat mehr Inhalt als jede andere. Die Grundlage für die Unzweifelbarkeit einiger Erkenntnisse ist die Tatsache der Existenz des eigenen Ichs, die nicht bezweifelt werden könne<sup>24</sup>. Wenn man diesen gedanklichen Vorgang des Zweifels anschaut, kann man die Tätigkeit der Metapher des Spiegels bemerken. Sie taucht nicht alleine auf, sondern wird mit der Metapher des Lichts assoziiert; eine Tatsache, die Rorty zu ignorieren scheint. (Die Dinge, das heißt die Quellen der Vorstellungen, werden auch als „Urbilder“ bezeichnet).

Hier sind einige Beispiele:

Verstand als natürliches Licht und als Spiegel:

„Und so ist es mir also durch das natürliche Licht ganz augenscheinlich, dass die Vorstellungen in mir gleichsam Bilder sind, die zwar leichtlich hinter der Vollkommenheit der Dinge zurückbleiben mögen, denen sie entlehnt sind, die aber nicht irgend etwas Größeres oder Vollkommeneres enthalten können.“<sup>25</sup>

„[...] da ja das natürliche Licht augenscheinlich macht, dass die Verstandeserkenntnis stets der Willensbestimmung vorhergehen muss.“<sup>26</sup>

„Nun ist es aber durch das natürliche Licht offenkundig, dass mindestens ebensoviel Sachgehalt in der gesamten wirkenden Ursache vorhanden sein muss wie in der Wirkung ebendieser Ursache.“<sup>27</sup>

„Der vorzüglichste und häufigste Irrtum aber, den man in ihnen finden kann, besteht darin, dass ich

---

<sup>21</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 47-50.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 47-51.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 47-51.

<sup>24</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II; §2, 43-45 u. §6, 47.

<sup>25</sup> Ebd., Meditatio III, §15, 77.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., Meditatio IV, §12, 109.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., Meditatio IV, §12, 109.

urteile, die in mir vorhanden Vorstellungen seien gewissen außer mir befindlichen Dinge ähnlich oder entsprechend;“<sup>28</sup>

„Denn ich sehe in der Tat auf vielerlei Art ein, dass diese nicht etwas Erfundenes, von meinen Gedanken Abhängendes ist, sondern das Abbild einer wahrhaften und unveränderlichen Natur.“<sup>29</sup>

„Sind sie nämlich unwahr, d.h. stellen sie keine Sache dar, so weiß ich vermöge des natürlichen Lichtes, dass sie aus Nichts hervorgehen.“<sup>30</sup>

### Verstand als Behälter:

„Und um so länger und aufmerksamer ich dies alles prüfe, um so klarer und deutlicher erkenne ich seine Wahrheit. [...] Findet sich aber keine solche Vorstellung in mir, so habe ich offenbar gar keinen Beweisgrund, der mich der Existenz irgendeiner von mir verschiedenen Sache versicherte, habe ich doch alles sehr sorgfältig in Augenschein genommen, und bisher nichts anderes finden können.“<sup>31</sup>

„Doch bietet sich mir noch ein anderer Weg zu prüfen, ob einige von den Dingen, deren Vorstellungen in mir sind, außer mir existieren.“<sup>32</sup>

„Denn wenn auch vielleicht unzählige Dinge existieren, von denen ich keine Vorstellungen besitze, so darf man doch eigentlich nicht sagen, ich sei ihrer beraubt, sondern nur negativ, ich habe sie nicht.“<sup>33</sup>

### Das innere Auge:

„Die gestrige Betrachtung hat mich in so gewaltige Zweifel gestürzt [...].“<sup>34</sup>

„Nun will ich noch sorgfältiger Umschau halten, ob nicht vielleicht doch noch etwas anderes in mir ist, das ich bisher nicht berücksichtigt habe.“<sup>35</sup>

„[...] will ich hier eine Zeit lang bei der Betrachtung Gottes verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen und die Schönheit dieses unermessliche Lichtes, soweit es der Blick meines gleichsam schwachsichtigen Geistes erträgt, anschauen, bewundern und anbeten.“<sup>36</sup>

„Denn betrachte ich z.B. das Verstandesvermögen [ ...].“<sup>37</sup>

„[...] dennoch gehört es auch zu meiner Natur, dass ich mein Augenmerk nicht stets auf dieselbe Sache heften kann, um sie klar durchzuschauen [...].“<sup>38</sup>

„Ebendaraus also, dass ich weiß, ich existiere, und einstweilen nur von meinem Denken gewahr werden konnte, dass es zu meiner Natur oder meinen Wesen gehört, ebendaraus schließe ich mit Recht, dass mein Wesen auch allein im Denken besteht.“<sup>39</sup>

<sup>28</sup> Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio III, §6, 67.

<sup>29</sup> Ebd., Meditatio V, §11, 123.

<sup>30</sup> Ebd., Meditatio III, §20, 81.

<sup>31</sup> Ebd., Meditatio III, §16, 77.

<sup>32</sup> Ebd., Meditatio III, §13, 71.

<sup>33</sup> Ebd., Meditatio IV, §8, 103.

<sup>34</sup> Ebd., Meditatio II, §1, 41.

<sup>35</sup> Ebd., Meditatio III, §2, 61.

<sup>36</sup> Ebd., Meditatio IV, §39, 95-97.

<sup>37</sup> Ebd., Meditatio IV, §6, 105.

<sup>38</sup> Ebd., Meditatio V, §14, 125.

<sup>39</sup> Ebd., Meditatio VI, §9, 141.

„Nur wenn ich weniger achtgebe und die Bilder der sinnlich wahrnehmbaren Dinge den Scharfblick meines Verstandes blenden, [...]“<sup>40</sup>

„[...] indem ich nämlich mein geistiges Auge auf seine fünf Seiten und zugleich auf die durch diese eingeschlossene Fläche richte.“<sup>41</sup>

„Und zwar muss ich, bevor ich prüfe, ob irgendwelche solchen Dinge außer mir existieren, ihre Vorstellungen betrachten, sofern sie in meinem Bewusstsein sind, und zusehen, welche von ihnen deutlich, welche dagegen verworren sind.“<sup>42</sup>

Diese Metapher wird von Descartes nirgendwo als solche anerkannt. Er signalisiert nicht, dass er sie als heuristisches Mittel benutzt, um den Sachverhalt so oder so zu erklären oder zu beschreiben. Dass er von dieser Metapher des Spiegels Gebrauch macht, ist aus den Texten zu erschließen. Diese Metapher vom Verstand als Spiegel/Behälter und vom Verstand als Licht, bildet eine konzeptuelle Metapher, ein Bildfeld<sup>43</sup>. Ein Bildfeld besteht aus der Vereinigung von zwei Sinnbezirken. Durch diese Vereinigung wird ein hypothetisches Denkmodell aufgestellt<sup>44</sup>. Dieser Begriff soll darauf hinweisen, dass es eine Täuschung ist, zu glauben, dass sprachlichen Metaphern isoliert existieren, genau wie ein Wort nicht von den anderen isoliert sein kann. Die oben zitierten Sätze drücken nur die Hauptmetapher aus, sie aktualisieren sie. Die zitierten Sätze sind einzelne Metaphern oder Lexemetaphern, die jene Rolle haben, die Hauptmetapher zum Vorschein zu bringen. Dass heißt, dass die Spiegelmetapher nicht direkt aus dem Sprachgebrauch entnommen ist, sondern sie ist in bestimmten Formulierungen erkennbar. Wenn man die Definition der Wahrheit unter die Lupe nimmt, kann diese Metapher enttarnt werden. Wenn behauptet wird, ein wahrer Satz ist der Satz, der die Wahrheit widerspiegelt, kann man zurück auf die untergetauchte Spiegelmetapher schließen.

Eine andere Folge der Spiegelmetapher sei die kausale Auffassung der Wahrheit<sup>45</sup>. Man wird, so Rorty, die Entstehung der Erkenntnis mit ihrer Rechtfertigung gleichsetzen, denn dieses Bild der Erkenntnis, die mit der Spiegelmetapher zusammenhängt, führe zu einer kausalen Auffassung des Wissenerwerbs. Die Erkenntnis wird nicht nur als Widerspiegelungen von Tatsachen gedeutet, sondern auch als Vergegenwärtigung von etwas und auch als Besitz:

„Empirische Anschauung, speziell Erfahrung, ist Bewusstsein von einem individuellen Gegenstand, und als anschauendes »bringt sie ihn zur Gegebenheit«, als Wahrnehmung zu originärer Gegebenheit,

---

<sup>40</sup> Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio III, §28, 87.

<sup>41</sup> Ebd., Meditatio VI, §2, 131.

<sup>42</sup> Ebd., Meditatio V, §2, 115.

<sup>43</sup> Vgl. Weinrich, Harald: *Sprache in Texten*, 283.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 283.

<sup>45</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 145-158.

zum Bewusstsein, den Gegenstand »originär«, in seiner leibhaften Selbstheit zu erfassen.“<sup>46</sup>

„Jeder mögliche Gegenstand, logisch gesprochen: »jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikationen« hat eben seine Weisen, vor allem prädikativen Denken, in einen vorstellenden, anschauenden, ihn ev. in seiner »leibhaftigen Selbstheit« treffenden, ihn »erfassenden« Blick zu treten. Wesenanschauung ist also Anschauung, und ist sie Erschauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloße und vielleicht vage Vergegenwärtigung; so ist sie eine originär gebende Anschauung, das Wesen in seiner leibhaftigen Selbstheit« erfassend.“<sup>47</sup>

Der Spiegel vergegenwärtigt uns etwas, welches erst die Widerspiegelung ermöglicht. Sonst gibt es keinen Gegenstand der Erkenntnis. Diese erste und unmittelbare Beziehung zwischen Spiegel und Gespiegeltes bezeichnet die erste und sicherste Erkenntnis. Hier hat man Zugang zu der unmittelbaren Gegebenheit, in dem keine Zweifel mehr möglich und in dem jede Täuschung ausgeschlossen ist. Alle anderen Erkenntnisse sollen und müssen auf dem Wissen und auf den unmittelbaren Vorstellungen aus diesem Bereich aufbauen, um überhaupt als Erkenntnis zu gelten. Aus der Metapher des Spiegels ist ebenso die Ansicht entstanden, dass man einen Sachverhalt als „leibhaftige Gegebenheit“ ausdrücken kann, wobei diese „leibhafte Gegebenheit“ sich nur als eine andere Form von Vergegenwärtigung erweist. Diese Ansicht impliziert auch andere Gedanken, wie der Begriff einer speziellen Beziehung zwischen dem Spiegel und dem jeweils Gegebenen, oder die Vorstellung, dass es zwischen dem Spiegel und einigen Gegebenheiten eine besondere Affinität gibt, die eine sichere und edlere Erkenntnis verschafft und vielleicht als einziger Gegenstand der Erkenntnis fungieren sollte. Diese Gegenstände seien geeigneter, widergespiegelt zu werden als die anderen. Sie haben einen anderen überlegenen ontischen Status. Je erkennbarer, desto mehr Sein haben sie. Daraus folgt, dass, je klarer und deutlicher sie sind und den Kriterien der jeweils geltenden „wissenschaftlichen“ Erkenntnis entsprechen, desto mehr sind sie. In der Cartesianischen Auffassung ist der Geist/der Verstand selbst diese Wirklichkeit, die am besten geeignet ist, Gegenstand der Erkenntnis zu werden. Nur über den Verstand können wir eine sichere und unbezweifelbare Erkenntnis erwerben. Die unmittelbaren Inhalte, die „inneren Gegenstände“, die von dem inneren Auge überprüft worden sind, versorgen uns mit Wissen. Sie haben einen privilegierten Status. Sie existieren wahrhaftig. Deswegen wird der Versuch getan, alle Erkenntnisse und das Seiende daraus abzuleiten. Diese Art und Weise, die Erkenntnis und die Wahrheit zu formulieren, sei nur möglich, weil man die Auffassung hegt, dass die Erkenntnis und das Sein als Vorhandensein zu denken sind<sup>48</sup>. Sie sind Präsenz!

---

<sup>46</sup> Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen, 2002, §3; 11.

<sup>47</sup> Ebd., §3; 11.

<sup>48</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 157 u. 159.

Diese Auffassung der Erkenntnis und des Seins als Präsenz hatte zur Folge, dass man die „grundlegenden Elemente“ der Erkenntnis, die dem inneren Spiegel und dem inneren Auge zugänglich sind, als innere geistige Ereignisse betrachtete, die unmittelbar gegeben und nur des eigenen Verstandes zugänglich seien. Daraus hat man weiter geschlossen, dass es Inhalte gäbe, die nur dem Subjekt zugänglich sind, dessen Verstand sie widerspiegelt. Außerdem sind diese Inhalte und nicht mitteilbar. Das ist die Auffassung des „privilegierten epistemischen Zugangs“, der auf einem „platonischen Grundsatz“ beruht, nämlich auf dem, der besagt, dass bestimmte Objekte besser für die Erkenntnis geeignet sind als andere<sup>49</sup>. Diese Objekte bilden die *foundation of knowledge*:

„I want now to enlarge on the point that the idea of “foundations of knowledge” is a product of the choice of perceptual metaphors. To recapitulate, we can think of knowledge as a relation to propositions, and thus of justification as a relation between the propositions in question and other propositions from which the former may be inferred. Or we may think of both knowledge and justification as privileged relations to the objects those propositions are about. [...] If we think of knowledge in the second way, we will want to get behind reasons to causes, beyond argument to compulsion from the object known, to a situation in which argument would be not just silly but impossible, for anyone gripped by the object in the required way will be *unable* to doubt or to see an alternative. To reach that point is to reach the foundations of knowledge.“<sup>50</sup>

Diese so genannten „Grundlagen der Erkenntnis“ können anders bezeichnet oder teilweise anders gedacht werden, beziehungsweise als die Schau der Ideen, des Guten, des Schönen usw. gesehen werden. Sie können als das Vorhandensein der Bewusstseinsinhalte, als angeborene Ideen oder als herausgearbeitete Eindrücke in oder vor dem Bewusstsein, als stoffliche Gegenstände definiert werden. Aber letztlich gründen alle diese Auffassungen auf demselben metaphorischen Rahmen und den Schemata, die unter der Metapher des Spiegels und der Erkenntnis als Vorhandensein und als kausales Verhältnis subsumiert werden können.

Die Erkenntnis wird als Produkt einer Kraft verstanden, die von außen auf den Verstand ausgeübt wird. Indem man den Ursprung dieser Kräfte unmittelbar vor sich hat, hat man die Grundlage der Erkenntnis erreicht. Die Erkenntnis wird als unbezweifelbar betrachtet, nicht aufgrund der Argumentation, sondern aufgrund der Kraft. Der Gedanke der notwendigen Wahrheit ist nur der Ausdruck der kausalen Auffassung der Erkenntnis. Die Vorstellungen, die von dem Verstand widergespiegelt werden, sind die Produkte der Einwirkung der Kräfte der Gegenstände der Erkenntnis. Die Wahrheit, dieser Auffassung

---

<sup>49</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 105-106.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 159.



nach, ist eine zwingende Macht: sie zwingt, sie zu akzeptieren, sie setzt sich durch. Diese Wahrheit ist vom Gespräch unabhängig und ist nicht zu widerlegen. Endlich mündet diese Auffassung der Erkenntnis in den Wahrheitskriterien der Wissenschaft. Die archetypische Szene, die diese Auffassung der Wahrheit definiert, stellt eine Situation dar, in der der Forscher von der Präsenz des Gegenstandes her in Anspruch genommen wird, so dass keine Alternative zu dem Standpunkt gesehen wird, der von dem Gegenstand selbst durchgesetzt wird:

„The object which the proposition is about *imposes* the proposition's truth. The idea of "necessary truth" is just the idea of a proposition which is believed because the "grip" of the object upon us is ineluctable. Such a truth is necessary in the sense in which it is sometimes necessary to believe that what is before our eyes looks red – there is a power, not ourselves, which compels us.“<sup>51</sup>

Da der Verstand ein Spiegel ist und viele Vorstellungen im Spiegel erhalten sind, kommt notwendigerweise dem inneren Auge die Rolle zu, sie zu überprüfen, um an sichere Erkenntnisse zu gelangen. Der Spiegel muss/soll gereinigt werden, um die Qualität seiner Vorstellungen zu verbessern und um die grundlegenderen Vorstellungen, die „leibhaftigen Gegebenheiten“, so rein wie möglich zu erreichen oder zu erwerben. Die Reinigung besteht aus der (inneren) Untersuchung von Vorstellungen, Bildern oder Gedankeninhalten und durch die Feststellung der Inhalte, die einen privilegierten Bezug zu ihren Ursachen aufweisen. Diese Grundlagen sind genau das, was die Philosophie zu ergründen hat und von diesen Grundlagen ausgehend, setzt sich die Philosophie als Richter über die Kultur insgesamt.

Diese kausale Auffassung der Wahrheit und der Erkenntnis als zwingende Kraft stellt die Wirkungsgeschichte einer Metapher dar, die die ganze Philosophie beansprucht. Die Metapher hat entscheidend bei der Entstehung von Begriffen wie Selbstbewusstsein, Selbst und Verstand mitgewirkt. Die philosophische Auffassung der Existenz einer inneren Szene oder eines inneren Behälters, der Ideen, Gefühle, usw. in sich verbirgt und unser Wesen definiert, ist aus dieser Spiegelmetapher entstanden und wurde von Descartes formuliert, so Rorty<sup>52</sup>. So sei der Unterschied zwischen *consciousness* und *what is not consciousness* entstanden. Dieser Unterschied sei mehr mit einem Unterschied zwischen zwei Reihen von Ereignissen oder zwei Welten gleichzusetzen<sup>53</sup>. Der Unterschied bezeichnet etwas, wofür die Griechen keinen Namen hatten, nämlich den Begriff des Bewusstseins<sup>54</sup>. Der Begriff „Selbst“ oder „Selbstheit“ ist stark vom Begriff der *Glassy Essence* geprägt, sowie von der Definition

---

<sup>51</sup> Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 157-158.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 50-51.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 51-52.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 58.

der Erkenntnis und der Wahrheit als Korrespondenz. Sie hat dazu bewirkt, dass man die Person als eine sich selbst enthaltene und in sich selbst geschlossene Entität ansieht, die sich von der Welt als physische Erscheinung unterscheidet und getrennt existieren kann<sup>55</sup>. Diese Entität ist ihr selbst unmittelbar zugänglich<sup>56</sup>. Durch die Entstehung des Begriffs des Bewusstseins hat die Philosophie viel Ansehen erworben, weil die Philosophie so einen edlen Gegenstand hat, der den Unterschied zwischen Menschen und Tieren ausmacht und der Zugang zu der ewigen Wahrheit hat<sup>57</sup>. Der Mensch ist durch Bewusstsein ausgezeichnet und im Bewusstsein liegen die Grundlagen der Erkenntnis, der Wahrheit. Eine edle Tätigkeit ist erforderlich, um diese Grundlagen der Erkenntnis offenzulegen, eine Tätigkeit, die Respekt zeugt und uns die Voraussetzungen für ein besseres Leben verschafft. Die Philosophie ist eine edle Tätigkeit, weil sie sich mit der Möglichkeit der Erkenntnis befasst, die selber eine edle Tätigkeit ist, die Universalien auffasst und unsere Menschlichkeit ausmacht<sup>58</sup>. Der spezifische Unterschied der menschlichen Natur zeigt sich in dieser Tätigkeit der Erkenntnis, die die höchste und reine Sache untersucht. Philosophie, Mathematik und alles was sich mit den Universalien befasst, gehört zu dieser edlen Tätigkeit<sup>59</sup>.

Dies sind nur einige Folgen, die von der Metapher des Spiegels und von dem mit ihr verknüpften metaphorischen Netzwerk (Verstand als Behälter, Verstand als inneres Auge, Verstand als natürliches Licht) ausgehen. Trotz Rorty kann behauptet werden, dass diese Metapher nicht so einfach aufzugeben ist. Sie ist nicht nur eine Redeweise, oder ein beliebiges manipulierbares Werkzeug, das man einfach weglässt, wenn man es nicht mehr braucht, sondern sie hat eine starke Wirkungsgeschichte und übt ihre Wirkung noch aus. Die Wissenschaft ist ein gutes Beispiel dafür, da sie sehr von der Theorie der Wahrheit als Korrespondenz – als Widerspiegelung von Tatsachen oder Sachverhalten – abhängt. Diese Theorie hat auch dazu beigetragen, dass man Experimente durchführt, um Theorien zu verifizieren oder falsifizieren. Die Spiegelmetapher war ausschlaggebend für den wissenschaftlichen Fortschritt.

Rorty hat versucht, auf die Wirkung der Metapher aufmerksam zu machen und die Philosophie neu zu definieren, sie als Gespräch zu definieren. Dabei wird leider nur eine Metapher durch eine andere ersetzt. Wenn das so ist, kann man nicht wirklich glauben, dass die Metapher der Philosophie als Gespräch die Wirklichkeit besser beschreibt als die Metapher des Spiegels. Aber es scheint, dass Rorty den echten Wert der Metapher nicht richtig eingeschätzt hat. Man kann die Spiegelmetapher nicht einfach ersetzen. Für Rorty

---

<sup>55</sup> Vgl Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 62.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 97.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 43.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 43.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 43.

bleibt die Metapher nur ein Sprachspiel. Er meint, es gäbe kein *mind-body problem*<sup>60</sup>. Dieser Unterschied, der einer alltäglichen Erfahrung zu entsprechen scheint, ist nur das Produkt der Spiegelmetapher<sup>61</sup>. Diese Einsicht, die Körper und Geist trennt, ist nur die Bereitschaft, sich auf ein Sprachspiel einzulassen:

„I would hope further to have incited the suspicion that our so-called intuition about what is mental may be merely our readiness to fall in with a specifically philosophical language-game.“<sup>62</sup>

Dass eine Behauptung aus einem Sprachspiel entsteht und uns dazu führt, etwas aus einem bestimmten Blickwinkel zu betrachten, heißt nicht, dass dieses Sprachspiel und die jeweilige Behauptung beliebig sind und nach Willkür ersetzbar wären. Die Aufdeckung der Metapher des „Spiegels der Natur“ durch Rortys Anstrengungen bedeutet nicht, dass wir einen unmittelbaren Zugang zu dem Phänomen Erkenntnis erreichen und dass wir diese Spiegelmetapher einfach beiseite schieben könnten. Die Spiegelmetapher ist keine beliebige Erfindung. Einige Autoren wie Bruno Snell meinen<sup>63</sup>, die Erfindung dieser Metapher sei notwendig gewesen und sie sei sogar der Anfang des „europäischen Denkens“:

„Wenn wir davon sprechen, dass die Griechen den Geist entdeckten, und doch meinen, dass der Geist erst dadurch wird (grammatisch gesprochen: dass » Geist« nicht nur affiziertes, sondern auch effiziertes Objekt ist), so zeigt sich, dass es nur eine Metapher ist, die wir gebrauchen – aber es ist eine notwendige Metapher und der richtige sprachliche Ausdruck für das, was wir meinen; anders als metaphorisch können wir vom Geist nicht reden.“<sup>64</sup>

Diese Spiegelmetapher des Verstandes ist zugleich eine Entdeckung und eine Erfindung. Die beiden Momente fallen zusammen und sind nicht voneinander zu trennen. Was durch das Wort Verstand benannt wird, wird von den Griechen als *Nous* bezeichnet, das heißt als Sehen. *Nous* ist genau das geistige „Organ“, das dem menschlichen Geist Vorstellungen verschafft<sup>65</sup>, oder besser ausgedrückt, klare Vorstellungen<sup>66</sup>. *Nous* gehört zum Verb *voεiv* und bedeutet durchschauen, einsehen oder sogar sehen<sup>67</sup>. *Nous* ist der Geist insofern, als er uns Vorstellungen verschafft. Wichtig ist, dass diese Metapher die oben genannten Merkmale veranschaulicht, die sie, Ricœur nach, zu einer lebendigen oder radikalen Metapher machen, insofern sie das Vorprädikative zur Sprache bringt und etwas neues aus der Wirklichkeit zum ersten Mal formuliert. Die Erfindung der Metapher des Geistes als Sehen oder als Spiegel sei

---

<sup>60</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 7.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>62</sup> Ebd., 22.

<sup>63</sup> Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1946, <sup>3</sup>1955.

<sup>64</sup> Ebd., 8.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 27.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 32.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 31.

nicht vergleichbar mit einer Erfindung eines Werkzeugs, das uns zur Verfügung steht. Die Erfindung dieser Metapher sei gleich mit der Erfindung oder Entdeckung des menschlichen Geistes schlechthin. Dieser Prozess habe sich in der Geschichte der griechischen Dichtung und Philosophie niedergeschlagen<sup>68</sup>. Der europäische Geist quoll hervor, insofern er entdeckt worden ist<sup>69</sup>. Diese Behauptung, dass der Geist von den Griechen erst entdeckt worden ist und erst dadurch geworden wurde, ist eine Metapher. Aber nur so kann man darüber sprechen. Nur metaphorisch kann man über den Geist reden<sup>70</sup>. Diese Metapher ist weder willkürlich ausgedacht, noch kann beliebig gestaltet werden, wie eine technische Erfindung zu ihrem Zweck angepasst wird<sup>71</sup>. Sie ist notwendig und der richtige Ausdruck für die Wirklichkeit, die sie bezeichnet<sup>72</sup>. Dieses Merkmal der Metapher, die ein Zusammenfall von Erfindung und Entdeckung ist, wurde von Ricœur auch bemerkt und innerhalb des Problems der metaphorischen Wahrheit und der metaphorischen Referenz behandelt. Ricœur meint, dass die neue und positive Bewertung der Metapher und die Möglichkeit der Existenz einer metaphorischen Wahrheit einige alte Unterschiede ins Wanken bringen. Als Beispiele hierfür lassen sich anführen: der Gegensatz zwischen dem emotiven und kognitiven Wert eines Satzes, ein Gegensatz, der von einem empiristischen Standpunkt abhängt, oder der Gegensatz zwischen Konnotation und Denotation, und besonders der zwischen Entdeckung und Erfindung/Erschaffung (*découvrir et créer*), zwischen Entwerfen und Befinden<sup>73</sup>. Man solle dem Wort „erfinden“ (*inventer*) seine ganze Bedeutungsspanne zurückgeben, die zwei Sachen gleichzeitig bezeichnete<sup>74</sup>: Die poetische Rede und die Metapher bedeutet, den Akt und die lebendige Erfahrung, die uns zu dem „Ursprung“ der Sprache führe, wo neue Aspekte der Wirklichkeit formuliert werden, Aspekte die nicht in einem eindeutigen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch passen. Aus der Auffassung Snells und Ricœurs über die Metapher, ist zu schließen, dass es trotz der Bemühungen Rortys, die Philosophie von der Spiegelmetapher zu befreien und auch von der Metapher „Erkennen ist Sehen“, die miteinander verknüpft sind, einen Grund dafür gibt, dass das Denken, das Erkennen oder der menschliche Geist so gedacht worden ist. Es scheint nicht so einfach zu sein, die Philosophie von dieser Metapher zu „befreien“.

Der Versuch Rortys, die Philosophie anders als eine Rechtfertigung des Wissens und anders als eine Suche nach den Grundlagen der Erkenntnis zu bestimmen, hat offensichtlich dazu geführt, dass die grundlegende Metapher der Philosophie und des Wissens explizit

<sup>68</sup> Vgl. Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes*, 7-8.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 8.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 8.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 8.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 8.

<sup>73</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 387.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 388.

gemacht worden ist. Aber auch seine Entlarvungsarbeit hat nur zu einer anderen Metapher geführt: Philosophie/Wissenserwerb ist Gespräch<sup>75</sup> und keine Tätigkeit, die präzise Vorstellungen von der Wirklichkeit anbietet<sup>76</sup>. Aber wenn die Metapher des Spiegels und des inneren Auges nicht stimmen, worüber hat Rorty eigentlich das Buch geschrieben? Rorty täuscht sich, wenn er glaubt, dass die Aufnahme der Metaphern des Spiegels und des inneren Auges beliebig war und dass es keinen Grund dafür gegeben hätte, dass sie das Denken der westlichen Welt in Anspruch genommen hat<sup>77</sup>. Diese Metapher ist nicht willkürlich, sondern hat Wurzeln in der indo-europäischen Kultur. Die Wahrnehmung und besonders das Sehen werden ständig in Verbindung mit dem Verstand, mit der Erkenntnis und mit dem Verstehen gebracht<sup>78</sup>. Für die indo-europäischen Sprachen sind die metaphorischen Verbindungen zwischen dem Bereich der Wahrnehmung und dem Bereich des Denkens etwas Übliches und Systematisches. Ein solcher Sachverhalt bezeugt, dass keine Willkür im Spiel ist.

Dieser Sachverhalt wurde auch von Eve E. Sweetser in *From Etymology to Pragmatics* betont, indem sie die semantischen Veränderungen bei bestimmten Ausdrücken in Bezug auf die synchronische Polysemie untersucht hat. Wenn ein Wort A bedeutete und jetzt B bedeutet, dann gab es einen Augenblick, in dem es gleichzeitig A und B bedeutet hat<sup>79</sup>. Die Untersuchung der geschichtlichen semantischen Veränderungen eines Wortes zeigt auch die Richtung, in welche Bedeutungen sich entwickeln. Die Polysemie, das heißt die synchronische Akkumulierung von verschiedenen Bedeutungen eines Wortes und die diachronischen Veränderungen stehen in Bezug zueinander. Ohne die Polysemie gibt es keine semantischen Veränderungen und keine Kontinuität, die diese Veränderungen begreifbar machen. Polysemie und semantische Veränderungen befinden sich in einer Wechselwirkung. Die Wahrnehmungsmetapher für das Geist- und Gefühlsleben bezeugen, dass es eine allgemeine Verbindung zwischen den Wahrnehmungsebenen und den Geist – und Gefühlsebenen gibt<sup>80</sup>. Dass man anerkannt hat, dass es systematische Verbindungen von metaphorischer Beschaffenheit zwischen dem Bereich der Wahrnehmung und des Denkens gibt, ist Folgerung der Ansicht, dass die Sprache von dem menschlichen kognitiven System teilweise gestaltet wird<sup>81</sup> und dass die Entstehung der Polysemie und ihre Erweiterung systematisch ist, im Sinne einer Motivation der semantischen Veränderungen. Diese Verbindung zwischen dem Bereich der Wahrnehmung und dem des Denkens und Erkennens,

<sup>75</sup> Vgl. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 315-394.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 370.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 38.

<sup>78</sup> Vgl. Sweetser, Eve: *From Etymology to pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Change*, Cambridge, 1990, <sup>2</sup>1994, 21 u. 31.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 9.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 45.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 7.

genau wie die zwischen Ehrlichkeit oder Unschuld und der Farbe Weiß, betrifft die konzeptuelle Struktur unseres Denkens<sup>82</sup>; die Verbindung zwischen Sehen und Wissen/Verstehen ist nicht beliebig. Für die Problematik, die Rorty dargestellt hat, ist die Folge der oben genannten Untersuchung wichtig. Die Spiegelmetapher ist nicht irgendeine, einzelne, beliebig produzierte Metapher. Sie gehört zu einer Art von archetypischen Metaphern, die die Kognition strukturiert und bestimmte semantische Bereiche systematisch verbindet. Sie ist nicht beliebig, sondern hat einen höheren Grad an Allgemeinheit, der von dieser systematischen metaphorischen Verbindung zwischen Denken und Wahrnehmung in den indo-europäischen Sprachen bezeugt wird. Die Spiegelmetapher ist keine griechische Augenmetapher, sondern hat breitere und motivierte Wurzeln als Rorty annimmt. Sweetser meint, dass die systematische Verbindung zwischen Wahrnehmung und Denken nicht beliebig ist, und dass diese Verbindung ihre Ursache oder Motivierung mit den kognitiven und Wahrnehmungsstrukturen des menschlichen Geistes zusammenhängt:

„Why then is *see* (as opposed to kick or feel or smell) used to mean knowledge? We are intuitively certain that the choice is not random, that *see* is a well-motivated choice for the extension to the sense of knowledge. Our intuition is confirmed by systematic relationships with other lexical items.“<sup>83</sup>

Aufgrund des oben Gesagten ist es nicht so einfach, die Spiegelmetapher zu ersetzen, wenn die Verbindungen zwischen Wahrnehmungsverben, besonders Sehen und Denken, motiviert und eine allgemeine Erscheinung in den indo-europäischen Sprachen darstellt.

Um diesen Sachverhalt zu verstehen, muss man die Metapher als übliche und natürliche Erscheinung in der Sprache, aber auch als „kognitives Werkzeug“, das mentale und geistige Bereiche in Verbindung bringt, ansehen. Sie erlaubt den Sprechern eine Sache als eine andere zu begreifen, ohne die beiden zu verkennen oder zu verschmelzen. Die Bedeutung eines Wortes ist keine direkte und unmittelbare Beziehung zwischen Wort und Welt, sondern wird durch die kognitive Wahrnehmungs- und anderen Strukturen vermittelt und aufgebaut<sup>84</sup>. Die Bedeutung eines Ausdrucks ist eine Zuordnung von Dingen und Ereignissen, die von der Kognition in bestimmte Verbindungen gebracht werden. Das Denken wird ständig durch Metaphern begriffen. Im Englischen ist das Denken oder das Verstehen als Erfassen oder Auffassen definiert; *to grasp something, to grasp an idea* heißt etwas verstehen. Diese Ausdrücke sind ein Gegenstück zum physischen Erfassen, Auffassen oder Begreifen. Das Denken ist auch eine Manipulation von Ideen. Wir gehen mit Ideen um, usw. Das ist nur ein kleines Beispiel, das dazu dienen soll, den Umfang der Anwesenheit dieser Metapher in der Sprache und dem Denken überblicken zu können. „Dieser Sachverhalt

<sup>82</sup> Vgl. Sweetser: *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Change*, 6.

<sup>83</sup> Ebd., 6.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 8.

ist nicht durchsichtig, das Cogito ist sich selbst nicht durchsichtig“ sind weitere Beispiele für die Metapher: „Sehen ist Wissen/Verstehen“. Verstehen heißt auch Komprehension, *comprehension*, *comprendre* von dem lateinischen *comprehendere* (erfassen, fassen); „Das ist nicht zu fassen“. Ein Sachverhalt oder der Inhalt eines Satzes kann „undurchsichtig“ (*opaque*), „durchsichtig“ (*transparent*), „kristall-klar“ (*crystal-clear*), „man soll Licht in die Sache bringen“ oder die Tatsachen aufklären, eine Idee kann „brillant“ sein, usw.

Neben diesen Argumenten kann es auch andere geben. Die Beispiele, die die Existenz der Spiegelmetapher darstellen, sowie die des natürlichen Lichtes, bezeugen die Existenz einer so genannten konzeptuellen Metapher oder eines metaphorischen Modells. Man kann diese Art von Metaphern ebenfalls Bildfeld bezeichnen<sup>85</sup>. Gewisse konzeptuelle Unterschiede zwischen Metaphern muss man machen. Diese Unterschiede betreffen die einzelnen sprachlichen Metaphern und die radikalen Metaphern oder Archetypen<sup>86</sup>, die sehr stabil und lebendig bleiben. Sie können auch als konzeptuelle Metapher bezeichnet werden. Sie sind nicht unbedingt direkt zu bemerken, sondern man nimmt sie anhand von sprachlichen Metaphern oder Lexemmetaphern zur Kenntnis<sup>87</sup>. Die meisten Lexemmetaphern sind schon lexikalisiert<sup>88</sup>, wie der Ausdruck „natürliches Licht“, andere werden während einer konkreten Situation produziert. In diesem Fall hat man mit *ad-hoc*-Lexemmetaphern zu tun. Diese Lexemmetaphern, auch wenn sie *ad-hoc* sind, sind von der lebendigen Metapher im Sinne Ricœurs zu unterscheiden, da diese die Erschaffung einer Metapher bezeichnen, die keine schon vorhandene konzeptuelle Metapher zum Ausdruck bringt, sondern erst eine solche und ihre sprachliche Manifestation erschafft. Die lebendigen Metaphern im Sinne Ricœurs sind sowohl *ad-hoc*-Lexemmetaphern, die neu produziert werden, als auch konzeptuelle Metaphern, kognitive Modelle. Die lebendige Metapher entwickelt sich sowohl auf den kognitiven Plan als auch auf der sprachlichen Oberfläche<sup>89</sup>. Eine lebendige Metapher schafft ein neues Modell und einen neuen Ausdruck für dieses neu erschaffene Modell. Diese Charakteristik der lebendigen Metapher hat auch Weinrich bemerkt:

„Wirklich schöpferisch ist nur die Stiftung eines neuen Bildfeldes.“<sup>90</sup>

„Denn konstitutiv für die Bildfelder ist ja, dass zwei Sinnbezirke durch einen geistigen, analogiestiftenden Akt zusammengekoppelt sind.“<sup>91</sup>

Diese Metaphern sind allerdings sehr selten und sie werden nicht so leicht von einer

<sup>85</sup> Vgl. Weinrich: *Sprache in Texten*, 284.

<sup>86</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 306-307; vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 156-159.

<sup>87</sup> Vgl. Drewer: *Die kognitive Metapher*, 41.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 43.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 45.

<sup>90</sup> Weinrich: *Sprache in Texten*, 288.

<sup>91</sup> Ebd., 284.

Sprachgemeinschaft akzeptiert.

Die radikale Metapher, die konzeptuelle Metapher (das Bildfeld im Sinne Weinrichs) strukturieren die Sprache und das Verstehen. Man kann von dem Bildfeld „Spiegel der Natur“ oder „Licht des Verstandes“ sprechen. Diese beiden Bildfelder sind überindividuelle Metaphern und gehören zu einer Bildwelt, die einem Kulturkreis zueigen ist oder sogar einer ganzen Kultur, wenn nicht gar der ganzen Menschheit. Die einzelnen Metaphern, wie die aus Descartes Werk, sind schon in einem Bildfeld gefangen. Sie sind Aktualisierung eines Bildfeldes durch einen Sprechakt.

## 5.2. Das „Schwarze Loch“

Ein anderes Beispiel für eine kognitive Metapher mit philosophischen Implikationen ist das schwarze Loch, das in der Physik dazu benutzt wird, etwas verständlicher zu machen, was nicht sichtbar ist und keinen direkten Zugang erlaubt, da sogar das Licht sich der Schwerkraft dieses Phänomens nicht entziehen kann. Diese Metapher, die eine sehr schwer zu begreifende Tatsache bezeichnet, ist in den alltäglichen Sprachgebrauch eingegangen und man kann damit ebenso Sachverhalte bezeichnen, die sich im finanziellen Bereich abspielen. Man kann sagen: „In den Staatskassen und im Erinnerungsvermögen der Politiker spucken schwarze Löcher herum“<sup>92</sup>. Trotz der einfachen Bezeichnung „Schwarzes Loch“ ist die Wirklichkeit dahinter sehr schwer erfassbar<sup>93</sup>. Dieser Ausdruck wurde in den sechziger Jahren in der Physik eingeführt<sup>94</sup> und hat den Begriff „raumzeitliche Singularität“ ersetzt<sup>95</sup>. Die Bezeichnung „Schwarzes Loch“ ist keine bloße sprachliche Form. Nach ihrer Einführung wurde sie in die Fachsprache einfach aufgenommen und nicht kommentiert, so als ob sie selbstverständlich wäre. Sie hat die Forschung weitergeleitet und ist theoriekonstruktiv<sup>96</sup>. Wäre sie bloß ein anderer beliebiger Ausdruck gewesen, dann hätte sie bis heute ersetzt werden müssen durch andere fachsprachliche Ausdrücke. Aber man hat diesen Ausdruck nicht ersetzt. Es gibt heute kein gleichwertiges Synonym<sup>97</sup>. Dies hat einen Grund: In der Astrophysik hat man als angeblichen Grund für die Einführung dieser Metapher die Existenz des Begriffes des „schwarzen Körpers“ angegeben<sup>98</sup>. Der schwarze Körper ist eine ideelle

<sup>92</sup> Drewer: *Die kognitive Metapher*, 385.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 181.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 178.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 180.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 181.

<sup>97</sup> Vgl. Drewer: *Die kognitive Metapher*, 201.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., 178-179.



Konstruktion, die bestimmte Merkmale mit dem Phänomen des „Schwarzen Loches“ teilt. Ein solches Merkmal ist die Absorbierung aller Strahlungen. Im Gegensatz zu einem „Schwarzen Loch“ werden diese Strahlungen wieder mit einer gegebenen Temperatur unter bestimmten Umständen ausgestrahlt<sup>99</sup>.

Nach der Einführung der Metapher des „Schwarzen Loches“ hat man zwar deren Gebrauch für Laien kommentiert, aber nicht für die Fachleute selbst – eine Tatsache über die man erstaunt sein müsste. Normalerweise wird die Einführung solcher Ausdrücke kommentiert und auch erklärt, weil die neuen Termini, die bahnbrechende Erkenntnisse herbeiführen, explizit und bewusst in ein Fach eingeführt werden<sup>100</sup>. Der Begriff für die von der Metapher bezeichnete Wirklichkeit existierte bereits und wurde von der Metapher verdrängt. Die Verdrängung des begrifflichen Ausdrucks und die Aufnahme der Metapher des „Schwarzen Loches“ deuten daraufhin, dass der fachsprachliche Ausdruck nicht so geeignet war, das Phänomen der raumzeitlichen Singularität zu bezeichnen und dass innerhalb des Faches der Astrophysik eine Unzufriedenheit gegenüber dieses Fachbegriffes gegeben haben muss<sup>101</sup>. Die Wirkung der Metapher des „Schwarzen Loches“ kann so zusammengefasst werden:

„Ein hoch komplexer, nahezu unverständlicher und unvorstellbarer Sachverhalt, nämlich das Kollabieren eines Sterns zu einer unendlich dichten Singularität ohne räumliche Ausdehnung, die innerhalb einer Raumzeit-Blase vom restlichen Universum ausgeschlossen ist, wird durch die Schaffung einer eindringlichen metaphorischen Benennung zu einem greifbaren Phänomen.“<sup>102</sup>

Bemerkenswert ist bei dieser Metapher, dass sie als eine Metapher *in absentia* betrachtet werden kann, das heißt, dass der Zielbereich denselben Namen wie der Herkunftsbereich der Bezeichnung trägt und die erste Benennung (raumzeitliche Singularität) in Vergessenheit geraten ist. Die Metapher des „Schwarzen Loches“ könnte auch so formuliert werden: „Schwarze Löcher sind Schwarze Löcher“. Dies wäre die Metapher *in praesentia*. Sie ist nur eine scheinbare Tautologie, da nur die zweite Benennung eine Metapher ist.

Diese astrophische Metapher des „Schwarzen Loches“ ist ein höchst kompliziertes Gebilde, das auch andere Metaphern unterordnet und in Verbindung miteinander bringt. Folgende Metaphern sind in Bezug auf dieses Phänomen aufgezählt worden<sup>103</sup>: „Schwarze Löcher sind Löcher/Behälter“, „Schwarze Löcher sind bewusst handelnde Subjekte“, „Schwarze Löcher sind menschliche Subjekte“, „Schwarze Löcher sind Maschinen“, „Schwarze Löcher sind gefräßige /böartige Kreaturen“, „Schwarze Löcher haben keine

<sup>99</sup> Vgl. Drewer: *Die kognitive Metapher*, 179.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 180.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., 180.

<sup>102</sup> Ebd., 181.

<sup>103</sup> Ebd., 210.

Haare“, „Schwarze Löcher sind nie nackt“, „Schwarze Löcher sind ein Geheimnis“, „Schwarze Löcher sind eine Bedrohung“, „Schwarze Löcher sind Maschinen“, „Schwarze Löcher sind tote Sterne/der Tod der Sterne“, „Schwarze Löcher sind Keimzellen“, „Schwarze Löcher sind Kugeln auf einer Membran“, „Schwarze Löcher sind Transportmittel/Reisemöglichkeiten“, „Schwarze Löcher sind materielle Objekte“, „Schwarze Löcher haben einen Horizont“<sup>104</sup>. Das Innere der schwarzen Löcher wurde auch als Ereignishorizont beschrieben, als Oberfläche einer Kugel, als Schutzschild, usw. Die meisten dieser Modelle bringen negative Konnotationen mit sich und erwecken im Menschen Angst oder ein Gefühl vom Ende der Welt, besonders wenn man dieses Phänomen als etwas betrachtet, worin der Anfang oder das Ende des Universums verdeutlicht werden soll.

Die Kraft dieser Metapher stammt aus den Bedeutungsfelder, die mit *Loch* und *schwarz* assoziiert werden und aus der schon früher existierenden bildhaften Bedeutung von *Blackhole*, die eine für die Bestrafung gedachte Zelle bezeichnet, ein geschlossener und kleiner, dunkler Raum. Die Kombination zwischen *schwarz* und *Loch* ist an sich schon metaphorisch, da ein Loch keine Farbe hat. Diese Kombination erweist sich als Ideal, um Negatives auszudrücken. Ein Loch ist von Anfang an mit negativen Bedeutungen wie Mangel (an Substanz), Beschädigung, Leere usw. belastet und die Farbe schwarz evoziert Dunkelheit, Leere, Tod, Mangel an Licht oder Mangel an Farbe, Unheimlichkeit, Düsterei, Bosheit, Misstrauen, Angst, Unsicherheit, usw. Durch diese Konnotationen wird die Hauptmetapher „Schwarzes Loch“ zur Produktion der folgenden untergeordneten Metaphern erweitert: „Schwarze Löcher sind böartige Kreaturen“ oder „Schwarze Löcher sind tote Sterne“ oder „Schwarze Löcher sind der Tod der Sterne“<sup>105</sup>. Aber die Kennzeichnung „schwarz“ konnotiert auch die Eigenschaft des „Schwarzen Loches“, Licht einzufangen und nicht auszustrahlen. Sie bedeutet auch die Unmöglichkeit, Rückschlüsse über die Entstehung eines schwarzen Loches, oder über ihre vorige Beschaffenheit zu ziehen. Die Unmöglichkeit hat der Wert einer negativen epistemologischen Konnotation, die wiederum metaphorisch ausgedrückt werden könnte: man kann kein Licht in die Sache bringen, man kann sie nicht erleuchten (weder im physikalischen Sinne, noch in metaphorischen.).

Um die Metapher des schwarzen Loches und ihre Komplexität besser veranschaulichen zu können, sollen im Folgenden einige Beispiele für die konzeptuellen Metaphern – die den Gegenstand raumzeitliche Singularität modellieren – für ihre sprachliche Manifestation angeführt werden:

„Schwarze Löcher sind Löcher“:

---

<sup>104</sup> Vgl. Drewer: *Die kognitive Metapher*, 209-336.

<sup>105</sup> Ebd., 210.

„Es könnte aber auch nur ein „**Riß**“ im Weltall sein, ein **Bruch** gewissermaßen.“<sup>106</sup>

„Weil sie sich in der ewigen Nacht des Weltraums verbergen und **Löcher in Raum und Zeit reißen**, nannte er sie „Schwarze Löcher.“<sup>107</sup>

„Man nennt so etwas ein „Schwarzes Loch“, schwarz, weil man es nicht sehen kann, und Loch, weil anscheinend diese Masse **aus** dem Weltall **herausgefallen** ist.“<sup>108</sup>

#### „Schwarze Löcher sind Behälter“:

„Ein Schwarzes Loch ist ein Bereich des Alls, aus dem Licht, wenn es einmal **drin** ist, nie wieder **heraus** kann.“<sup>109</sup>

„Vielleicht leben wir sogar mitten **in** einem riesigen Schwarzen Loch.“<sup>110</sup>

„Obwohl **aus dem Inneren** kein Licht und keine Neutrinos kommen, kann man doch sagen, dass die Materie **innerhalb** eines schwarzen Loches erhalten bleibt.“<sup>111</sup>

„[...]das Schwarze Loch kann also weiterhin Materie und Licht aus dem All an sich reißen und in sich aufsaugen.“<sup>112</sup>

„Ein solches Schwarzes Loch **enthält** [...] die Singularität, die wir schon kennengelernt haben.“<sup>113</sup>

#### „Schwarze Löcher sind Behälter/Gefängnis“:

„Er [der Lichtstrahl, P.D.] ist **eingesperrt**, er sitzt in einem **Raumgefängnis**, aus dem es **kein Entrinnen** gibt. Physiker kennen diese Möglichkeit schon lange. Sie nennen die **Raumgefängnisse** für Lichtstrahlen „Schwarze Löcher“. Ein Schwarzes Loch ist ein Bereich des Alls, aus dem Licht, wenn es einmal **drin** ist, nicht wieder **heraus** kann.“<sup>114</sup>

„Der nach ihm benannte Radius ist die Grenze für einen Raum um ein Schwarzes Loch, aus dem nichts **entfliehen** kann.“<sup>115</sup>

Diese Metapher des Gefängnisses kombiniert sich mit anderen Metaphern, die die Wirkung der schwarzen Löcher mit der des Fesselns an den Faden einer Spinne gleichsetzen; sie behalten das Licht und jede Art von Strahlung im Griff, sie lassen die Materie nicht entweichen, nicht entkommen. Damit wird auch der aktive Aspekt der Wirkung des schwarzen Loches zum Ausdruck gebracht: sie „fangen die Materie ein“, sie „geben nichts mehr frei“, „sie saugen ein“, usw.

Ein schwarzes Loch wird auch als Abfluss, Wirbelstrom oder als Staubsauger – in

<sup>106</sup> Drewer: *Die kognitive Metapher*, 215.

<sup>107</sup> Ebd., 215.

<sup>108</sup> Ebd., 216.

<sup>109</sup> Ebd., 217.

<sup>110</sup> Ebd., 217.

<sup>111</sup> Ebd., 217.

<sup>112</sup> Ebd., 217.

<sup>113</sup> Ebd., 218.

<sup>114</sup> Ebd., 227.

<sup>115</sup> Ebd., 228.

diesem Fall wird die konzeptuelle Metapher „Schwarze Löcher sind Maschinen“ sichtbar – bezeichnet:

„Und je älter eine Galaxie ist, desto mehr Zeiten hatten die kosmischen Staubsauger, durch den *Zustrom* von Materie zu wachsen.“<sup>116</sup>

„Die weitere, heute beobachtbare Aktivität stammt von dem fortlaufenden Einsturz von Gas, das in das zentrale Schwarze Loch *einströmt*, wie Wasser in den *Abfluss einer Badewanne*.“<sup>117</sup>

Eine andere Metapher im Zusammenhang mit der des „Schwarzen Loches“ ist die des „Horizontes“. Man nennt das Innere des „Schwarzen Loches“ ein „Ereignishorizont“. Das Schema dieser Metapher ist einfach. Nachdem die Sonne hinter der imaginären Linie des Horizonts untergegangen ist, ist sie nicht mehr sichtbar oder verschwindet. So ergeht es jeder Materie, jedem Strahl, der in ein „Schwarzes Loch“ hineinkommt. Dieses Innere ist gleichsam der „Ereignishorizont“, die „Oberfläche“ des kollabierten Sterns. Was auf dieser „Oberfläche“ passiert kann kein Signal nach draußen schicken. Die Bedeutung des Begriffes des „Horizonts“ wird durch ihre metaphorische Anwendung verändert. Obwohl ursprünglich der Begriff des „Horizonts“ eine Linie bezeichnet, hat er in der Astrophysik die Bedeutung „Kugelfläche“ angenommen. Dennoch wird er als eine stoffhafte Barriere oder als ein stoffhaftes Hindernis beschrieben. Die Schwerkraft des kollabierten Sterns verschwindet hinter dem Ereignishorizont; dieser Horizont „wirft Schatten auf“, „er bläht sich auf“; er wirkt wie „eine halbdurchlässige Membran“<sup>118</sup>; „er verhüllt die Verhältnisse und Ereignisse“, die im schwarzen Loch stattfinden, „er bildet einen Vorhang oder schirmt das Phänomen ab“<sup>119</sup>.

Die hier dargestellten Beispiele bringen den kognitiven Wert der Metapher und ihre Unentbehrlichkeit für unsere Sprache und unser Denken zum Ausdruck, auch wenn sie nicht genau der Definition der lebendigen Metapher bei Ricœur entsprechen:

„Seules les métaphores authentiques, c'est-à-dire les métaphores vives, sont en même temps événement et sens.“<sup>120</sup>

Die Stiftung eines neuen Bildfeldes, die Erfindung einer lebendigen Metapher in Ricœurs Terminologie ist sehr selten, weil sie von einer einmaligen Situation abhängt. Lebendige Metaphern gibt es in Wörterbüchern nicht. Deshalb musste auf solche Beispiele zurückgegriffen werden, die vorhanden sind. Diese Vorgehensweise scheint durchaus berechtigt zu sein, da Ricœur selbst erkannt hat, dass es metaphorische Netzwerke gibt, die trotz ihres Alters am Leben sind und über die flüchtige Existenz einer individuellen

<sup>116</sup> Drewer: *Die kognitive Metapher*, 225.

<sup>117</sup> Ebd., 225.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., 322.

<sup>119</sup> Vgl. ebd., 323.

<sup>120</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 127.

lebendigen Metapher hinausgehen<sup>121</sup>. Letztlich entstehen auch die alten Bildfelder aus etwas und die lebendige Metapher ist nur der Ausdruck für die Beschreibung dieses Prozesses.

### 5.3. Metapher und Philosophie. Philosophie in der Metapher? Zur Debatte Ricœur-Derrida

Was ist nun das Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie? Es gibt hinsichtlich dieses Verhältnisses nach Ricœur zwei Einstellungen: Eine davon kommt von Ricœur selbst und die andere, die er kritisiert, ist von Derrida und wird in *Die weiße Mythologie*<sup>122</sup> dargestellt. Der Unterschied bezieht sich auf die Rolle der Metapher hinsichtlich der philosophischen Konstruktionen. Ricœur kritisiert Derrida und meint, dass Derrida die Metaphertheorie in eine allgemeine Dekonstruktion der Metaphysik einmünden lässt – Dekonstruktion, die keine Grenzen kennt<sup>123</sup>. Derridas Ansichten hängen mit zwei Voraussetzungen zusammen. Die erste betrifft die Wirksamkeit der toten Metapher. Die zweite behauptet, dass es eine (vermeintliche, so Ricœur) Solidarität zwischen den metaphorischen und der metaphysischen Übertragung gibt. Die Metapher vollziehe dieselbe Bewegung, die vom Sinnlich-Wahrnehmbaren zum Intelligiblen hinübergeht<sup>124</sup>. Diese Bewegung sei auch grundlegend für die Metaphysik. Diese grenzenlose Dekonstruktion der Metaphysik basiert auf der Kritik, mit der Heidegger die Metapher beurteilt, indem er sie als metaphysisch bezeichnet<sup>125</sup>. Außerdem hegt Heidegger eine semiotische Auffassung der Metapher, die anhand einer besseren Semantik korrigiert werden könnte:

„[...] la métaphore, pour lui, non seulement n'est pas un poème en miniature, mais reste une simple transposition du sens des mots isolés: voire, entendre... C'est encore l'objectant qui, pour interpréter ces métaphores en un seul mot, introduit la double distinction du propre et du figuré, du visible et du invisible. Et c'est lui enfin qui pose l'équivalence (nämlich) de deux paires de termes.“<sup>126</sup>

Bei Derrida geht es um die Entlarvung einer nicht gedachten/unbewussten und nicht zugestandenen Beziehung zwischen einer versteckten Metaphysik und der (abgenützten, so Ricœur) Metapher<sup>127</sup>. Derridas Behauptungen sind kühn:

<sup>121</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 156-157.

<sup>122</sup> Derrida, Jacques: *Die weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, übersetzt von Peter Engelmann, Wien, 1988, 205-258.

<sup>123</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 362.

<sup>124</sup> Vgl. ebd., 359.

<sup>125</sup> Vgl. Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*, Stuttgart, 1997, 89.

<sup>126</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 359.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., 363.

„Die Metapher scheint den gesamten Gebrauch der philosophischen Sprache, nichts weniger als den Gebrauch der sogenannten natürlichen Sprachen *im* philosophischen Diskurs, ja sogar die natürliche Sprache *als* philosophische Sprache in ihren Dienst zu stellen.“<sup>128</sup>

Für Ricœur ist Derridas Herangehensweise gekennzeichnet durch die Untersuchung der Abnutzung der metaphorischen Kraft. Statt den Begriff des Gebrauchs im Bezug auf Metaphern zu untersuchen, ersetzt Derrida diesen Begriff mit dem der Abnutzung (*usage*). Dadurch baut Derrida die ganze Geschichte und Struktur der philosophischen Metapher auf. Es ist gleichsam auch eine Geschichte der Philosophie im Schatten der Metapher. In dieser Geschichte beschreibt Derrida die Kraft der Metapher, denn selbst diese Beschreibung der metaphorischen Wirkung der semantischen Abnutzung, wird von der Kraft der Metapher in Anspruch genommen. Diese Beschreibung selbst hat mithin metaphorischen Charakter. Ricœur meint, dass diese Vorgehensweise von Derrida keinen echten Zugang zum Phänomen der Metapher anbieten kann, sondern nur zu Phänomen der toten Metapher<sup>129</sup>. Die Geschichte der Philosophie und der philosophischen Metapher wird praktisch im Begriff der „semantischen Abnutzung“ zusammengefasst. Die metaphorische Bedeutung eines Begriffes bleibt trotz der semantischen Abnutzung irgendwie bestehen. Derrida ist der Ansicht, dass die Begriffe immer eine sprachliche Figur in sich tragen, auch wenn man sie nicht mehr sehen kann. Die Geschichte dieser metaphorischen Bedeutung ist vergleichbar mit der einer Münze, die wegen ihres Gebrauchs die Figur, die auf ihr geprägt wurde, allmählich verliert. Diese Geschichte der allmählichen Abreibung der Figur auf der Münze sei die Geschichte der abendländischen Philosophie und Metaphysik. Die ganze Geschichte der philosophischen und metaphysischen Sprache verschmelze mit der fortgesetzten und ständig fortschreitenden Abnutzung und Auslöschung der Wirksamkeit der anschaulichen Figuren in den Begriffen<sup>130</sup>. Abnutzung besagt nicht nur die Auslöschung durch Reibung und Abbau, sondern bedeutet auch die Vermehrung des ursprünglichen Reichtums – eine Wiederkehr als Gewinn. Die Abnutzung ist gleichzeitig eine Art von Kapitalakkumulation. Die Metapher wirkt desto stärker, je stärker sie sich der Aufmerksamkeit des Philosophen oder des Sprechers/Zuhörers entzieht und unsichtbar bleibt. Dieser Prozess der Auslöschung, der semantischen Abnutzung und des Verbergens, fängt mit dem metaphorischen Prozess schlechthin an, d.h. mit der Entstehung der Metapher. Eine Metapher sei dadurch geboren, dass man den ursprünglichen Sinn auf etwas anwendet, das abstrakt oder „metaphysisch“ ist. Die ursprüngliche Bedeutung wird zur Metapher gleich nachdem sie in den philosophischen Umlauf gebracht worden sei, wobei die erste Bedeutung und die erste Verschiebung der Bedeutung vergessen werden. Die

<sup>128</sup> Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 205.

<sup>129</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 362.

<sup>130</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 206.

Philosophie ist dieser Ansicht nach ein ständiger und fortgesetzter Prozess der Metapherbildung, indem man immer wieder Bedeutungen ihrem ursprünglichen Bereich entnimmt, um metaphysische Begriffe zu bilden. Es wäre auch möglich, diese vergessenen und verschütteten Bedeutungen neu zu beleben<sup>131</sup>. Diese teils unbewusste, teils unbemerkte Anwesenheit des ursprünglichen Sinns in den philosophischen und metaphysischen Begriffen sei die so genannte „weiße Mythologie“, das heißt das Vorhandensein der ursprünglichen Szene oder des Schauplatzes, der die Metaphysik selbst hervorgebracht hat. Der Ausdruck „weiße Mythologie“ bedeutet, dass der weiße (oder der abendländische) Mensch seinen Logos für die universelle und allgemeine Form der Vernunft halte<sup>132</sup>. Die ursprüngliche Bedeutung heißt mithin, die Situation in Erinnerung zu rufen, die diese Bedeutung erst gestiftet und geprägt hat. Diese Bedeutung ist die ursprüngliche Bedeutung.

Der Begriff der „semantischen Abnutzung“ ist Zentral für Derridas Ansichten über das Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie, zwischen Metapher und Begriff. Er weist auf den Bereich des Ökonomischen hin und bringt den Begriff vom Wert mit sich. Der Begriff vom Wert spielt nicht nur in der Wirtschaftstheorie, sondern auch in der strukturellen Sprachwissenschaft eine Rolle. Er bezeichnet den Platz eines Zeichens im synchronischen System und die Äquivalenzrelationen mit anderen Zeichen. Der Wert einer Metapher oder eines Begriffes weist somit auf das System hin, worin sie zugehören. Aber die verborgene Geschichte eines Begriffes als Metapher, habe mehr mit der Diachronie der Sprache zu tun, als vielmehr mit dem System. Diese unsichtbare Geschichte des Begriffes hat mit dem Symbolischen der Sprache zu tun, mit der Affinität zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten. Die Metapher spielt auf dem Register der Ähnlichkeit zwischen Signifikant und Signifikat, aber auch zwischen zwei Zeichen im System. Dieses Merkmal sei das allgemeinste Merkmal der Metapher und mache es möglich, alle symbolischen oder analogen Figuren dem Namen „Metapher“ unterzuordnen<sup>133</sup>. Der Wert der Metapher hat mit der Substitution zu tun, mit ihrer Fähigkeit, in einen Austausch einzutreten. Der Wert der Metapher führt zu ihrer semantischen Abnutzung (die auch Kapitalakkumulation ist), die genau wie bei einer Münze eine Auslöschung der anschaulichen Figur produziert. Der Begriff der Abnutzung beinhaltet auch den Gedanken einer Kontinuität, einer Geschichte ohne Brüche. Die Abnutzung beinhaltet eine Geschichte und ein Modell einer progressiven Erosion, eines regelmäßigen semantischen Verlusts, eines ständigen Ausschöpfens der Bedeutung, die mit dem Aufbau des metaphysischen Gebäudes gleich sind. Die Rhetorik und auch die philosophischen Behandlungen der Metapher sind in dieser Geschichte

---

<sup>131</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 208.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., 209.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., 210.

eingeschlossen. Daraus folgt, dass jede Beschreibung der Metapher und der Metaphernbildung selbst metaphorisch ist. Eine andere Folge dieser Geschichte ist, dass der Begriff der Abnutzung den Begriff der Metapher selbst bezeichnet. Sogar die Geschichte der Metaphysik, der abendländischen Philosophie überhaupt, worin der Begriff der Metapher bestimmt wird, gleicht dem Prozess und dem Begriff der „metaphorischen Abnutzung“.

Um seine These weiterzuentwickeln, greift Derrida auf Beispiele zurück. Sein bevorzugtes Beispiel ist die Metapher der „Sonne“. Diese Metapher ist ausschlaggebend für die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie und für seine Theorie der Metapher. Sie ist sogar das Paradigma jeder Metapher<sup>134</sup>. Die Metapher der Sonne veranschaulicht den ganzen metaphorischen Prozess, und auch die Art und Weise wie die Referenten der metaphorischen Sprache verloren gehen. Die Referenz „Sonne“ oder der sprachliche Wert „Sonne“ ist in diesen „tropischen“ Bewegungen enthalten, die aus immer wieder fortgesetzten metaphorischen Übertragungen besteht, die die Geschichte der abendländischen Metaphysik ausmacht. Die Referenz des Ausdrucks „Sonne“, die auch die ursprüngliche Referenz von der Metapher „Sonne“ ist, die das Paradigma der außersprachlichen Referenzen darstellt, verliere ihren Status als außersprachliche Referenz<sup>135</sup>. Sobald sie in der Sprache kodiert wird, wird sie in ein Netzwerk der semantischen Relationen einbezogen, wo sie verloren geht. Hier bekommt die „Sonne“ einen semantischen Wert und gelangt in der Bewegung der Abnutzung. Dieser sprachliche oder semantische Wert ist wesentlich für die Metaphertheorie. Er bezeichnet die Fähigkeit, in verschiedene Kontexte zu wechseln, wie man Geld oder Münzen benutzt. Die Wirkung dieses Wechsels wird mit der Wirkung der „Sonne“ in dem Liniengleichnis bei Platon<sup>136</sup> und mit der Quelle des Lichtes, Quelle der Wahrheit im Höhlengleichnis verglichen<sup>137</sup>. Diese Quelle des Lichtes kann man nicht sehen.

„Sie ist da, aber wie eine unsichtbare Quelle des Lichts, in einer Art beharrlicher Sonnenfinsternis, wobei sie, mehr als wesentlich, das Wesen – Sein und Schein – von dem, was ist, hervorbringt. Man kann ihr nicht ins Antlitz sehen, ohne bestraft zu werden durch Blendung und Tod.“<sup>138</sup>

Durch Wert, durch Abnutzung durch Wechsel verliert man den Namen der Metapher und ihrer Quelle, ihre ursprüngliche Bedeutung und ihren ursprünglichen Bereich. Weil man sie nicht sehen kann (die Metapher), kann man keinen eigentlichen Namen für sie haben. In diesem Fall wird das Metaphorische das Eigentliche und die ganze semantische und ontologische Ordnung wird durcheinander gebracht.

Die „Sonne“ gehört in dasselbe Netzwerk, die auch die metaphorischen Werte

<sup>134</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 241.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., 241-242.

<sup>136</sup> Vgl. Platon: *Der Staat*, 509a-511e.

<sup>137</sup> Vgl. ebd., 518a-521b.

<sup>138</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 234.



„Auge“, „Wert“, „Gold“, usw. beinhaltet<sup>139</sup>. Sie bilden ein Bildfeld, das die Metaphysik und die Philosophie strukturiert. Ihre semantische Wirkung wird sich auch überlappen und sich in diesem Netzwerk unkontrolliert verstreuen. Da die Metapher „Sonne“ in der Bewegung der metaphorischen Abnutzung aufgenommen wird, die die Geschichte der Metaphysik und Philosophie ausmacht, wirkt sie auch auf die Art und Weise, wie man die Metapher und die Metaphysik, die Philosophie selbst definiert. Freilich ist daraus zu schließen, dass auch das Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie von dieser Wirkung der Metapher der Sonne betroffen bestimmt wurde. Dieses Verhältnis drückt sich in den grundlegenden „Begriffen“ der Philosophie, die ihr Instrumentarium, den Inhalt und die Vorgehensweise ausmachen, aus. Weil die Sonne alle Dinge erscheinen lässt und ihre Präsenz oder Abwesenheit offen legt, wird diese Szene zum Modell für das philosophische Verständnis der Dinge. Zentral für die Philosophie und für die Metaphysik ist dieses Bild der Sonne und seiner Fähigkeit die Präsenz/Abwesenheit des Seienden sichtbar zu machen. Diese Metapher der Sonne vereint Licht, Sehen, Sichtbarkeit, Präsenz mit Dunkelheit, Abwesenheit, Blindheit, mit dem Rhythmus Tag/Nacht, somit mit dem Gegensatz Präsenz und Abwesenheit, usw. Dieses Bild ist, so Derrida, auch eine Metapher der Metapher und veranschaulicht sowohl das Paradigma eines jeden sichtbaren Gegenstandes als auch das Paradigma der Metapher:

„Sie ist das Paradigma des sinnlich Wahrnehmbaren *und* der Metapher: sie dreht (sich) und versteckt (sich) fortwährend. Da der metaphorischen Trope immer ein sinnlich wahrnehmbarer Kern innewohnt oder vielmehr etwas, das wie das sinnlich Wahrnehmbare jederzeit vermag, konkret oder in persona nicht präsent zu sein, und weil in dieser Hinsicht die Sonne der sinnlich wahrnehmbare Signifikant des sinnlich Wahrnehmbaren schlechthin ist, das sinnlich wahrnehmbare Modell des sinnlich Wahrnehmbaren (Idee, Paradigma oder Parabel des sinnlich Wahrnehmbaren), wird die Drehung der Sonne immer die Bahn der Metapher gewesen sein.“<sup>140</sup>

Dieses rätselhafte Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie sei zuerst durch die Unmöglichkeit einer allgemeinen und vollkommenen philosophischen Metaphorik zu erkennen, weil der Begriff der Metapher selbst ein Philosophem sei<sup>141</sup>. Er basiert letztlich auf der ursprünglichen Metaphorik oder semantischen Abnutzung der Metapher. Die Bezeichnung „Metapher“ sei selbst ein metaphysischer Begriff, der zu jenem Feld gehöre, das eine allgemeine philosophische Metaphorik zu beherrschen versucht, das heißt die Philosophie selbst und ihre Sprache. Sie ist aus einer Wechselwirkung von Philosophemen entstanden und diese ihrerseits aus entsprechenden anschaulichen und sprachlichen

---

<sup>139</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 213.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., 241.

<sup>141</sup> Vgl. ebd., 214.

Figuren<sup>142</sup>. Die Philosophie selbst gründe auf „tropischen“ (von Tropen als Sprachfiguren) Grundlagen, Tropen, die nicht zu beherrschen seien. Falls man alle Metaphern aufgezählt und klassifiziert hätte, würde immer noch eine Metapher bleiben, die sich in dieses System nicht einpasse und die das System definiere<sup>143</sup>. Diese nicht in das System einzupassende Metapher war unentbehrlich, für die Erschaffung des Begriffes der „Metapher“: Derrida zählt zu seiner Behauptung Metaphern auf, die für die Philosophie konstitutiv sind: „Logos“, „Licht“, „Theorie“, „Idee“, „Eidos“, usw. seien solche Metaphern, die das Gerüst der Philosophie stützen und deswegen in der Philosophie nie ausreichend definiert werden können, da sie den Inhalt und die Vorgehensweise der Philosophie selbst definiere<sup>144</sup>. Man könnte auch die Spiegelmetapher hinzufügen, denn diese steht in Verbindung mit „Theoria“ (Anschauung), mit dem „Licht“, usw. Wenn man die Metaphern als Ausdrücke der Ideen, als Inhalte des Denkens definiert, schafft man eine Metapher. Und der Begriff der „Idee“ ist selbst eine Metapher für die Inhalte des Denkens. „Idee“ besagt eine anschauliche, sichtbare Gestalt. Und das verweist wiederum auf das Licht, das alles in Erscheinung bringt, mithin auf die Metapher der Sonne. Um das Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie weiter zu verdunkeln, behauptet Derrida, dass eine allgemeine Metaphorik der Philosophie eine allgemeine Klassifikation und deren Beherrschung voraussetzt, dass alle wichtigen Probleme der Philosophie gelöst worden seien<sup>145</sup>. Das ist freilich nicht möglich. Um eine Metaphorik aufzubauen, und vielleicht eine angemessene Definition der Metapher zu schaffen, müssen die Philosophen zugeben, dass die Philosophie sich der Metaphern bedient hat und die Herkunftsbereiche der grundlegenden Metaphern benennen. Aber sobald man versucht die Kriterien anzugeben, wonach so eine Klassifikation der Metapher stattfinden soll, fangen die Probleme an. Die Kriterien, die dazu dienen sollen, verweisen, so Derrida, auf den Unterschied zwischen *Physis* und *Techne* oder *Physis* und *Nomos*, die allerdings auf andere grundlegende Unterschiede hinweisen, die eine metaphorische Natur haben<sup>146</sup>. Die metaphorische Wirkung ist somit im ganzen Netzwerk der Philosophie verschmolzen. Wie kann man überhaupt sicher sein, das man sich auf die Wirklichkeit bezieht und nicht auf die metaphorische Textur der Philosophie?

Ein Beweis der Metaphorizität der Metaphysik und der Philosophie ist für Derrida der Begriff vom „Begriff“. Dieser Begriff bezeichnet eine Handlung des Denkens, die etwas fest im Griff hat, und versucht das Vorgestellte wie ein Objekt zu nehmen und festzuhalten<sup>147</sup>, zu

<sup>142</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 214.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., 214.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 218 u. 240-256.

<sup>145</sup> Vgl. ebd., 221.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., 214-216 u. 220.

<sup>147</sup> Vgl. ebd., 218-219.

begreifen und zu umfassen. Der Begriff von „Begriff“ veranschauliche diesen Vorgang der Metapherbildung und den Vorgang der semantischen Abnutzung. Während dieses Vorganges gehe der erste sinnliche und metaphorische Sinn in den geistigen Sinn auf. Die Metapher wird zum eigentlichen Ausdruck. Der erste sinnliche Sinn wird durch die semantische Abnutzung weggelassen aber gleichzeitig im neuen Sinn aufgehoben. Die semantische Abnutzung und die Geschichte der Philosophie ist ein Prozess der Idealisierung, der von der Philosophie nicht ausdrücklich thematisiert wird<sup>148</sup>.

„Vor allem ist die Bewegung der Metaphorisierung (Ursprung und Auslöschung der Metapher, Übergang vom eigentlichen sinnlichen Sinn zum eigentlichen geistigen Sinn über den Umweg der Figuren) nichts anderes als eine Bewegung der Idealisierung.“<sup>149</sup>

Die philosophische Metaphorik kann den Bereich des Metaphorischen nicht beherrschen und die Figuren vollständig aufzählen, weil die konzeptuellen Distinktionen, die ihr zu Eigen sind, aus dem Bereich des Metaphorischen stammen. Die konzeptuellen Unterschiede, die für die hypothetische philosophische Metaphorik grundlegend sind, werden in dem hypothetischen Aufbau einer solchen philosophischen Metaphorik veranschaulicht: Natur/Geist, Natur/Geschichte oder Natur/Freiheit, die auch mit den Gegensätzen sinnlich/geistig, sinnlich/intelligibel oder sinnlich/Sinn verbunden sind. Es sind metaphysische Gegensätze<sup>150</sup>. Die These Derridas über die Beziehung zwischen Metapher und Philosophie lautet so:

„Die Metapher ist weniger im philosophischen Text (und im rhetorischen Text, der darauf abgestimmt ist) vorhanden als jener in der Metapher.“<sup>151</sup>

Die oben genannten philosophischen Grundunterschiede ermöglichen auch die Klassifizierung der Metaphern in wirkliche und verblasste Metaphern oder lebendige und tote Metaphern – ein Unterschied der den philosophischen Diskurs über die Metapher kennzeichnet.

Falls man eine Metaphorik der Philosophie durchführen wollte, dann müsste man darauf achten, dass die (philosophischen) Metaphern sich zu einem Netzwerk verbinden, und zu einem Gemeinsamen In-Bezug-nehmen, wie die verschiedenen Bedeutungen des Seins auf das Sein hin bezogen sind:

„Die Vielfältigkeit der Metaphern ordnet sich in Hinblick auf „ein einziges und selbes Bild“ dessen Diffraktion nur ein Projektionssystem darstellt Die Einheit, die Kontinuität des Sinns, beherrscht hier das Spiel der Syntax.“<sup>152</sup>

<sup>148</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie.*, 219.

<sup>149</sup> Ebd., 219.

<sup>150</sup> Vgl. ebd., 219.

<sup>151</sup> Ebd., 248.

<sup>152</sup> Ebd., 253.

Wie jede gute Metapher, weisen auch die toten Metaphern, die man Grundbegriffe der Philosophie nennt, auf ein Gemeinsames hin, das Derrida mit der Metapher der „Sonne“ erkennt. Die Metapher der „Sonne“ würde auch eine hypothetisch philosophische Metaphorik strukturieren, da sie sowieso die Philosophie selbst im Griff hat. Diese Strukturierung äußert sich in den grundlegenden konzeptuellen Unterschieden, worauf sich die Philosophie aufbaut: Geist/Natur, Natur/Freiheit, sichtbar/intelligibel, usw. Die Macht dieser Metapher auf die Philosophie wird von Derrida als „weiße Mythologie“ bezeichnet. Die Philosophie besitzt dieselbe Strukturierung, wie die „weiße Mythologie“. Die „weiße Mythologie“ ist für Derrida die Mythologie des Logos, die indo-europäische Auffassung der Rationalität, die der abendländische Mensch als allgemein gültig und verbindlich ansieht und als die einzige Form von Rationalität betrachtet<sup>153</sup>. Diese Rationalität basiert auf Grundbegriffen wie „Begriff“, „Theorie“, „Grundlage“, „Idee“ usw. . Der Begriff vom „Begriff“ ist paradigmatisch, da er die Herrschaftsgeste beinhaltet, die diese Rationalität bestimmt und auch deren Begehren nach Bodenhaftigkeit, nach dem Fundament, nach der planmäßigen Gestaltung, die in der Metapher der Grundlage, der Begründung, ausgedrückt wird<sup>154</sup>. Aber der Ausdruck „weiße Mythologie“ meint noch etwas anderes:

„Weiße Mythologie – die Metaphysik hat in sich selbst den sagenhaften Schauplatz, der sie hervorgebracht hat und der dennoch aktiv und rege bleibt, eingeschrieben mit weißer Tinte, als unsichtbares Bild und verborgen im Palimpsest, ausgelöscht.“<sup>155</sup>

Es ist der ursprüngliche Wert, die Figur/die Inschrift auf der Münze, die unkenntlich geworden ist, aber trotzdem Wert produziert. Die Abnutzung bedeutet Abbau, Auslöschung durch Reibung aber auch das Produkt eines Kapitals, das den ursprünglichen Reichtum vermehrt. Das ist, nach Derrida, auch als Folge der „Drehung der Sonne“ zu verstehen. Der Schein der Bewegung der Sonne um die Erde herum ist das Modell, das diese Metapher für das Verstehen der Metapher und der Metaphorizität der Philosophie grundsätzlich anbietet<sup>156</sup>. Die „Sonne“, als Anwesenheit und Abwesenheit ist diese strukturierende Macht der Metaphorik, wovon Derrida spricht. Die „Sonne“ oder die Metapher der „Sonne“ ist die bestimmende Kraft einer möglichen Metaphorik der Philosophie. Sie ist der Sinn von Sein als Präsenz<sup>157</sup>, derselbe Sinn, der auch als Feuer oder als sich zeigendes und sich verbergendes Licht versinnbildlicht wird<sup>158</sup>. Es ist das Paradigma des Sichzeigens und Sichverbergens, das die Dinge in Erscheinung treten lässt. Diese Sonnenmetapher ist auch

---

<sup>153</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 209.

<sup>154</sup> Vgl. ebd., 218.

<sup>155</sup> Ebd., 209-210.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., 241-242.

<sup>157</sup> Vgl. ebd., 244.

<sup>158</sup> Vgl. ebd., 242, 253.

die Metapher der Vorherrschaft<sup>159</sup>. Sie ist der Wert, der als Figur unsichtbar wird und trotzdem weiter wirkt.

Was den Erkenntniswert der Metapher betrifft, äußert sich Derrida negativ. Alle Metapher sind heliotropisch und somit schlechte Metaphern, denn keine Metapher bringt eine gute Erkenntnis hervor<sup>160</sup>, weil sie etwas versprechen, was immer verschwindet. Die Referenz der Sonnenmetapher ist nicht da. Was ist ihr Wesen, wie kann man sie eigentlich benennen? Es sei nicht leicht zu wissen, was das Eigentliche an der Sonne sei. Dass sie wahrnehmbar ist oder dass sie sich um die Erde herum dreht? Trotz des Scheins der Konkretheit werden die eigentlichen Ausdrücke, die die Sonne und ihre Qualitäten bezeichnen, niemals etwas Sicheres über sie vermitteln. Dies gilt auch für die Qualität der Sonne, sichtbar zu sein. Die Sonne, deren Merkmal das sinnlich Wahrnehmbare ist, das Erscheinen überhaupt, ist dadurch nur uneigentlich erkannt und benannt<sup>161</sup>; die Sonne verschwindet abends. Wenn man die Sonne aufgrund dieses vermeintlich wesentlichen Merkmals als Metapher benutzt, dann bringt diese Metapher nur eine vermeintliche Erkenntnis, und zwar, dass das Unbekannte oder das anders Bekannte durch das Unbekannte (das Merkmal der Sonne, das man für bekannt hält) bezeichnet wird. Nichtsdestotrotz ist die Sonne mit ihrem Gegensatz vom Aufkommen und Verschwinden eine metaphorische Kraft, die das Natürliche der philosophischen Sprache ausmacht:

„Indem sie den metaphorischen Raum der Philosophie strukturiert, stellt sie das Natürliche der philosophischen Sprache dar.“<sup>162</sup>

Außerdem ist die Metapher der Sonne für die Erkenntnis ungeeignet, weil sie, wie jede andere Metapher, in einem Netzwerk enthalten ist und ihre Wirkungen auf diesem Netzwerk ausübt. Dazu kommt auch die Möglichkeit, dass alle Bestandteile einer Metapher auch Metaphern sein können. Derrida geht von der Aristotelischen Definition der Metapher aus<sup>163</sup>. Die Metapher wird von ihm als Übertragung eines Nomens von seinem Bereich auf einen anderen Bereich definiert – von der Gattung auf die Art, von der Art auf die Gattung, von Art zu Art und durch Analogie. Die metaphorische Übertragung sei möglich, weil es eine besondere Quasisynonymie zwischen dem Wesentlichen eines Seienden und seinen eigentlichen Eigenschaften gäbe<sup>164</sup>. Die Metapher, die in Bezug auf den Namen definiert wird, zielt auf die Wahrheit und als Nomen auf das Wesentliche des Seienden ab, worauf sie angewendet wird. Deswegen gehört die Metapher mit der *Mimesis*, mit *Aletheia* und mit

<sup>159</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 253-254.

<sup>160</sup> Vgl. ebd., 241.

<sup>161</sup> Vgl. ebd., 241.

<sup>162</sup> Ebd., 242.

<sup>163</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1457b 6-9.

<sup>164</sup> Vgl. Derrida: *Die weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 245.

*Homoiosis* zusammen und ist mit der theoretischen Wahrnehmung der Gleichartigkeit verbunden. Sie hängt von der allgemeinen Bedingung der Wahrheit ab. Die Bedingung der Metapher ist der Bedingung der Wahrheit gleich<sup>165</sup>, nämlich die Fähigkeit zu Sprechen und die Fähigkeit zur *Mimesis* – die eine natürliche Bewegung sei, wodurch die *Physis* sich verdoppelt und zu Tage tritt:

„Am Anfang der *Poetik* wird die *mimesis* in gewisser Weise als eine der *physis* eigene Möglichkeit dargestellt. Die *physis* tritt in der *mimesis* oder in der Dichtkunst, die eine Spezies davon ist, zutage, und zwar aufgrund dieser kaum sichtbaren Struktur, die bewirkt, dass die *mimesis* nicht von außen die Gewohnheit ihrer Verdoppelung vornimmt. Sie ist der *physis* vorbehalten oder, wenn man so will, umfaßt die *physis* selbst ihre Äußerlichkeit und ihr Double. Die *mimesis* ist in diesem Sinne also eine „natürliche“ Bewegung.“<sup>166</sup>

Diese Fähigkeit der *Mimesis* und ihrer Natürlichkeit kommt im Menschen zum Vorschein. Sie ist ein Wahrheitsvermögen als Enthüllung der Natur durch *Mimesis*. Die Metapher nimmt an dieser Funktion der Enthüllung teil. Diese Funktion wird durch die menschliche Stimme und die Sprache verwirklicht. Die Metapher ist somit ein Erkenntnismittel, obwohl ein untergeordnetes. Sie hat stets den Status, eine Hilfe zu sein<sup>167</sup>, und muss sich an die Bedingung der Sprache halten, nämlich an die Eindeutigkeit. Das heißt, sie muss ständig auf einen Referenten bezogen sein und diesen erkennbar machen<sup>168</sup>. Die Erkenntnisfunktion kann gestört werden, wenn man eine Metapher für etwas produziert, was keinen Namen und keinen Begriff hat. Das Beispiel, das von Derrida gegeben wird, bezieht sich auf die Sonne und ihre Tätigkeit, Licht auszustrahlen<sup>169</sup>. Diese Tätigkeit hatte damals keine Bezeichnung, so nannte man sie „säen“. Derrida meint, diese Metapher basiert nicht auf irgendeiner wahrgenommenen Analogie, sondern auf einer Kette von semantischen Beziehungen, deren erstes Glied nicht anzuzeigen ist oder schwer anzuzeigen gewesen sein müße<sup>170</sup>. Diese Verkettung von semantischen Beziehungen ähneln einem Rätsel. Das Rätsel ist eine Verbindung von unvereinbaren Wörtern, die etwas Vorhandenes zu bezeichnen versuchen. Die Metapher der Sonne hat eine Bedeutungsgeschichte, die unmöglich macht, seinen Referent zu finden. Deshalb ist „Sonne“ kein Eigenname mehr, sondern hat sich durch seine Einschreibung in ein semantische Netz auf andere Begriffe wie „Ursprung“, „Auge“, „Unsichtbarkeit“ ausgewirkt. Irgendwie werden alle diese Begriffe von der Metapher der „Sonne“ bezeichnet<sup>171</sup>. Damit verliert die „Sonne“ ihren Erkenntniswert.

<sup>165</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 229.

<sup>166</sup> Ebd., 229.

<sup>167</sup> Vgl. ebd., 230.

<sup>168</sup> Vgl. ebd., 232-233 u. 238-239.

<sup>169</sup> Vgl. ebd., 234.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., 234.

<sup>171</sup> Vgl. ebd., 235.

Aristoteles habe diese Konsequenzen seiner Metaphertheorie nicht weiter verfolgt und vielleicht auch nicht wahrhaben wollen, da diese Konsequenzen, die aus der Verkettung der Metaphern entstehen können, seine Ontologie und Sprachtheorie, die auf dem Wert der *Aletheia* basieren – jenem Wert, der als Enthüllung des Eigentlichen und dem einheitlichen Wesen eines Seienden definiert werden kann – widerspricht<sup>172</sup>. Hier entsteht die Gefahr einer Verdoppelung der Wahrheit, einer falschen Mimesis und die Gefahr einer nicht zu kontrollierenden Polysemie. Eine nicht mehr kontrollierbare Polysemie zerstört das Wesen der Sprache. In einem solchen Zustand würde man sich außerhalb des Menschlichen befinden<sup>173</sup>. Die Metapher stehe nicht unbedingt im Gegensatz zum Eigentlichen; es kann durchaus Diskurse geben, die metaphorisch sein müssen, um eigentlich zu sein. „Eigentlich“ bedeutet in solchen Fälle akzeptabel, angebracht, dem Subjekt entsprechend<sup>174</sup>. Der Wert des Eigentlichen liegt außerhalb des Diskurses<sup>175</sup> und ist eine ontologische Kategorie<sup>176</sup>. Dieser Wert muss die Sprache einhalten, um überhaupt Sprache sein zu können. Diese Bedingung bezeichnet die Norm der Eindeutigkeit der Sprache. Polysemie gibt es in der Sprache und ist eine ihrer Bedingungen. Die verschiedenen Bedeutungen, die einem Wort zukommen sollen zahlenmäßig begrenzt und ausreichend distinkt sein<sup>177</sup>. Die Sprache ist Sprache, indem sie die Polysemie kontrolliert und relativ eindeutige Diskurse produziert. Deswegen ist die Vermehrung der metaphorischen Bedeutungen und ihre Verkettung eine Gefahr für die Sprache. Diese Gefahr kann sich aus der Tatsache ergeben, dass die Metaphern sich in Netzwerken organisieren, dass die Termini einer Metapher selbst metaphorisch sind und dass einige Metaphern umkehrbar sind. Alle diese Faktoren können dazu beitragen, dass eine unkontrollierbare Polysemie entsteht. Die Bedeutungen werden in diesem Fall somit nicht mehr beherrschbar sein. Die Eindeutigkeit der Bezeichnung ist nicht mehr zu gewährleisten und die Metapher entzieht sich somit der Überprüfung, der Verbindung mit ihrem Referenten. Das Verhältnis zwischen Metapher und Wahrheit, zwischen Metapher und Philosophie wird nicht mehr durchschaubar sein.

Dieses Verhältnis betrifft, was Derrida als Grundtrophe/Grundtropen<sup>178</sup> oder als tropische Bewegung bezeichnet<sup>179</sup>. Diese ist nicht als Metapher zu bezeichnen, da die Metapher als Bezeichnung das Produkt eines philosophischen Diskurses ist, der bestimmte Voraussetzungen mit sich bringt. Die Metapher sei ein Philosophem, ein metaphysisches

---

<sup>172</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*., 235.

<sup>173</sup> Vgl. ebd., 239.

<sup>174</sup> Vgl. ebd., 237.

<sup>175</sup> Vgl. ebd., 237.

<sup>176</sup> Vgl. ebd., 240.

<sup>177</sup> Vgl. ebd., 238-239.

<sup>178</sup> Vgl. ebd., 214.

<sup>179</sup> Vgl. ebd., 213.

Produkt<sup>180</sup>. Die stiftende Metapher oder die stiftende Metaphorizität bleibt außerhalb der Reichweite des Begriffs der Metapher und des Begriffs allgemein. Derrida meint, dass die Metapher versuche die Philosophie samt ihrer Sprache in ihren Dienst zu stellen<sup>181</sup>. Der Gedanke einer philosophischen Metaphorik setze voraus, dass alle wichtigen Probleme der Philosophie gelöst seien, wie z.B. was Zeit und Raum bedeuten. Diese Metaphorik soll von außen her kontrollierbar sein, was allerdings nicht möglich ist<sup>182</sup>. Die Unmöglichkeit diese Metaphorik, zu kontrollieren oder alle Metaphern und Figuren zu klassifizieren, hat ihren Grund darin, dass die Werkzeuge, die dazu benutzt werden sollen, aus dem Bereich der Philosophie und Metaphysik stammen. Dieser Bereich selber wurde von der anfänglichen Metaphorik gestiftet. Die Metaphorik transzendiert deswegen die Metaphysik und die Philosophie. Alles was die Philosophie vermag, ist die Anwesenheit dieser Metaphorik festzustellen:

„Sie würde sie nur im Umfeld eines blinden Fleckens oder eines Zentrums von Taubheit wahrnehmen.“<sup>183</sup>

Der Begriff der Metapher könne diese Gegend vielleicht umschreiben, aber kein Zentrum in ihr definieren, das die ganze tropische Bewegung organisieren könnte. Das heißt, diese Wirklichkeit sei dem Begriff unzugänglich. Weil diese Dynamik außerhalb der Philosophie liegt, kann man die Figuren, die dort sind, mit keinem Begriff benennen:

„Die Konstituierung der fundamentalen Gegensatzpaare der Metaphorologie (*physis/techne*, *physis/nomos*, sinnlich wahrnehmbar/intelligibel, Raum/Zeit, Signifikant/Signifikat usw.) ist im Zuge der Geschichte einer metaphorischen Sprache (*langage*) oder eher im Zuge „tropischer“ Bewegungen erfolgt, um nicht mehr mit einem philosophischen Namen, das heißt mit Metaphern, benannt werden zu können, die dennoch – aus demselben Grund – keine „eigene“ („*propre*“) Sprache (*langage*) ausmachen. [...] Folglich gibt es per definitionem keine eigene philosophische Kategorie für die Charakterisierung einer gewissen Anzahl von Tropen, die die Strukturierung der philosophischen Oppositionen, die den Namen „fundamental“, „strukturierend“, „ursprünglich“ tragen, bedingt haben: Ebensoviele „Metaphern“ würden den Titel einer solchen Tropologie ausmachen, wobei die Wörter „Wendung“ oder „Trope“ oder „Metapher“ keine Ausnahme bilden.“<sup>184</sup>

Jede Definition der Metapher, sei es in der Rhetorik oder in einem philosophischen Diskurs, schließt eine bestimmte Ansicht ein, was die Philosophie, was Wahrheit, usw. sind. Die Definition schließt ebenfalls ein begriffliches Netz ein, worin die philosophischen Voraussetzungen, Ausdrücke konstituiert werden, die zum Aufbau der jeweiligen Rhetorik

<sup>180</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 214.

<sup>181</sup> Vgl. ebd., 205.

<sup>182</sup> Vgl. ebd., 220-221.

<sup>183</sup> Ebd., 221.

<sup>184</sup> Ebd., 222.



und ihrer Gegenstände und Definitionen bestimmend sind. In diesem Netz konstituiert sich die eben genannte Philosophie und dieses Netz besteht aus Metaphern oder anderen Wendungen, die unmöglich machen, dass so etwas wie eine Auffassung der Wirklichkeit aufgrund von Begrifflichkeiten existiert. Die Tropen, die als die definierten gelten, sind die, die definieren<sup>185</sup>:

„Das Definierte ist also im Definierenden der Definition mit eingeschlossen.“<sup>186</sup>

Der Auszug aus Derridas Untersuchung, der in diesem Kapitel zur Sprache kam, sollte seine Ansicht über das Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie verdeutlicht haben. Die Philosophie übt keine Herrschaft über die Metapher aus, sie kontrolliert nicht den Sinn, sondern ist sogar eines ihrer Produkte.

Es wird deutlich, dass so eine Einstellung gegenüber dem Verhältnis Metapher und Philosophie von Ricœur nicht unangefochten bleibt. Für Ricœur geht es bei Derrida um das Nichtgesagte der Metapher, um das, was hinter der ausgesagten Metapher geblieben ist. Dieses Nichtgesagte ist, so Ricœur, die tote Metapher. Durch die tote Metapher gelangt die Metaphorizität in die bewusste Tätigkeit des Philosophierens durch die Hintertür. Derridas Ansichten besagen, so Ricœur, dass es unmöglich ist, eine von dem metaphysischen Gesichtspunkt neutrale semantische Analyse zu vollziehen. Für Derrida ist eine solche vermeintliche neutrale Analyse der Ausdruck der Ignoranz der Metaphysik der Präsenz, die sich hinter dem Begriff der Metapher versteckt<sup>187</sup>. Die Wirksamkeit der Metapher in Derridas Sinne erreiche ihre größte Kraft, wenn man eine Gleichung zwischen Abnutzung und Begriffbildung vollzieht, was für Ricœur falsch ist. Der Gedanke, die Philosophie sei die Dienerin der Metapher oder dass ihre Geschichte mit der Geschichte der semantischen Abnutzung der Metapher gleich ist, sei nur die Folge der von Derrida unterhaltenen Ansichten über die Wirksamkeit der abgenutzten Metapher, die sich selbst auslöscht, aber tätig bleibe. Ricœur meint, dass die abgenutzte Metapher keine solche semantische Fekundität besitze. Die abgenutzte Metapher sei ein falsches Rätsel<sup>188</sup>. Eine Wirksamkeit der toten Metapher zu postulieren hieße, in die semiotische Auffassung der Metapher zurückzufallen, wonach das Wort und die Substitution den Vorrang haben. Eine solche Ansicht basiere genau auf jenen metaphysischen Gegensätzen, die Derrida zu entlarven versuche. Einer davon ist der Gegensatz zwischen *sens figuré et propre*. Dieser ist ein Unterschied, der keine präzisere Semantik der Metapher erlauben würde und schafft die Illusion eines eigentlichen Sinns. Die metaphorische Bedeutung kann man der

<sup>185</sup> Vgl. Derrida: *Die Weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 244.

<sup>186</sup> Ebd., 223 auch 243 u. 248.

<sup>187</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 362.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., 368.

„wortwörtlichen“ entgegensetzen, aber diese „wortwörtliche“ Bedeutung sei keineswegs eine ursprüngliche und eigentümliche. „Wortwörtlich“ bedeutet einfach den üblichen Gebrauch eines Wortes und keineswegs den Aufbau einer Metaphysik des eigentlichen Sinns. Der Gegensatz zwischen wortwörtlicher und metaphorischer Bedeutung hat seine Wurzeln in der sprachlichen Praxis und nicht in einer Metaphysik, die auf dem Gegensatz sinnlich/intelligibel basiert. Die Metapher existiert aufgrund von zwei Deutungen, wobei die zweite aufgrund einer semantischen Impertinenz hervorgerufen wird, um der Behauptung Sinn zu verleihen. Hier liegt die Rechtfertigung des Unterschiedes zwischen „wortwörtlichem“ und metaphorischem Sinn. Der Gedanke, dass der Unterschied zwischen „wortwörtlichem“ und metaphorischem Sinn, mithin auch der Begriff der Metapher, sich auf irgendeine eigentliche Bedeutung und auf metaphysische Gegensätze stütze, ist falsch. Dieser Gegensatz basiert auf der Wirklichkeit der Deutung und ihrer konstitutiven Funktion für die Metapher und für die Sprache. Zu behaupten, dass die Philosophie auf solche abgenutzten Metaphern oder auf den Mehrwert der Metapher zurückgreift, ist durchaus gerechtfertigt, aber nicht ihre Reduktion auf die Geschichte der toten Metaphern. Die Art und Weise, wie die Philosophie ihre Fragestellung ausführt und neue Probleme darstellt, setzt die Sprache unter Druck und versetzt sie in einen Zustand von semantischem Mangel, der beseitigt werden muss. Hierbei kommen die lexikalisierten Metaphern ins Spiel, die neue Bedeutungen entwickeln<sup>189</sup>. Während dieses Vorgangs können lebendige Metaphern entstehen, aber es werden während dieses Prozesses ebenfalls Metonymien und Synekdochen hervorgebracht. Eine Wiederbelebung eines metaphorischen Ausdrucks ist weit davon entfernt, symmetrisch mit seiner Erschaffung zu sein. Deswegen ist die Entlarvung des Begriffes nicht gleich mit der Wiederbelebung der Metapher, wie Derrida behauptet. Wenn es um die Beseitigung eines semantischen Mangels geht, handelt es sich meistens mehr um die Produktion einer Katachrese als um eine echte Metapher. Was den metaphorischen Gebrauch der Sprache betrifft, soll man auf die übliche und durch Notwendigkeit durchgesetzte Erweiterung der Bedeutung nicht allzu sehr achten, sondern eher auf den gewollten Rückgriff auf lebendige Metaphern, die dazu benutzt werden, um neue Aspekte der Wirklichkeit anhand semantischer Innovation sichtbar zu machen. Es sei wahr, dass lexikalisierte Metaphern wieder lebendig werden können, aber nicht in der Form wie es Derrida vorschlägt. Es gehe nicht darum, den Begriff als tote oder versteckte Metapher zu entlarven. Die lebendige Metapher funktioniert anders als die tote und ist mit der Entlarvung der Figur in dem Begriff nicht symmetrisch. Außerdem ist die Entstehung des Begriffes nur

---

<sup>189</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 369.

teilweise metaphorisch, so Ricœur<sup>190</sup>. Indem die Metapher neu lebendig wird, wird auch ihre Redeskriptive und ontologische Funktion neu aktualisiert und spielt nicht die Rolle eines Werkzeugs, das den Wörtern lediglich neue Bedeutungen durch bloße Erweiterung verschafft. Die neue Belebung der Metapher sei nicht symmetrisch mit der Lexikalisierung. Die Philosophie sei weder von einer unbeherrschbaren Metaphorik durchgedrungen noch gesteuert<sup>191</sup>. Außerdem hätte Derrida erklären müssen, wie aus der Abnutzung des „sinnlichen“ Sinns eines ursprünglichen metaphorischen Ausdrucks, nicht nur ein uneigentlicher Ausdruck entsteht, sondern ein „eigentlicher“ Begriff. Abnutzung und Begriff sind nicht dasselbe. Ricœur meint, es gäbe weder Metapher noch Philosophie, wenn die beiden nicht unterschiedlich wären. Wenn man von einem Philosophem der Metapher spricht, dann genau wegen dieses Unterschieds. Das Verhältnis zwischen toter Metapher und Begriff ist, im Gegensatz zu Derrida, umgekehrt. In der toten Metapher sei der Begriff lebendig und nicht die tote Metapher im Begriff. Wenn das Bild der Sonne und des Lichtes die Philosophie regiere, dann nur, weil die Philosophie es so gewählt habe<sup>192</sup>. Um die Gleichung zwischen Metapher und Begriff überzeugend darzustellen, hätte Derrida auch eine Theorie der Entstehung des Begriffs aufbauen müssen, die unabhängig von der Metapher sein müsste.

In einem etwas späteren Text erklärt Derrida<sup>193</sup>, er hätte keine Intention gehabt, eine Apologie der toten Metapher zu erschaffen, sondern genau das Gegenteil. Ricœur habe nur eine Bedeutung des Begriffs der Abnutzung unter die Lupe genommen, nämlich die der Auslöschung durch Reibung. Die Bedeutung der semantischen Abnutzung als Vermehrung von Mehrwert durch Austausch, wie im Falle der Akkumulation eines Kapitals habe Ricœur ignoriert<sup>194</sup>. Es ging ihm dabei nur um die Dekonstruktion eines philosophischen Begriffs, der den Vorrang der Abnutzung bevorzugt und somit die Metapher als tote oder gebrauchte Metapher bestimmt<sup>195</sup>. Die tote Metapher als Paradigma der toten Metapher ist das Produkt der Metaphysik und ihre Unterschiede. Derrida verneint die Behauptung Ricœurs, er habe die Ansicht Heideggers hinsichtlich der Metapher übernommen<sup>196</sup> und sie in Bezug auf die Unterschiede zwischen sichtbar/unsichtbar, sinnlich/intelligibel definiert<sup>197</sup>. Was allerdings Derrida nicht verneint, ist das von ihm in *Der weißen Mythologie* aufgestellte Verhältnis

---

<sup>190</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 371.

<sup>191</sup> Vgl. ebd., 374.

<sup>192</sup> Vgl. ebd., 374.

<sup>193</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Der Entzug der Metapher*. In: A. Haverkamp (Hrsg.): *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt am Main, 1998, 197-234.

<sup>194</sup> Vgl. ebd., 207.

<sup>195</sup> Vgl. ebd., 207.

<sup>196</sup> Vgl. ebd., 206.

<sup>197</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 373.

zwischen Metapher und Philosophie. Er betont, dass jede Definition der Metapher von einer Philosophie abhängt, die ihre Grundlagen in einer von einem jeden Begriff vorausgehenden Metaphorizität hat. Diese Metaphorizität hat das Merkmal, dass sie sich dem Blickfeld der Philosophie normalerweise entzieht. Genau dann, wenn sie verschwunden zu sein scheint und wenn der Begriff als herrschende Kraft über die Wirklichkeit in Erscheinung tritt, desto stärker wird ihre unsichtbare Wirkung sein<sup>198</sup>. Weil sie sich den Blick der Philosophie entzieht, verliert sie ihren Namen, ihren wortwörtlichen und metaphorischen Sinn, aber nichtsdestotrotz wird sie das Feld der Philosophie durchsetzen. Die Metaphorizität gleicht dem Sichzeigen und Sichverbergen des Seins. Dieser Situation gleicht die der Metaphysik und ihres Verhältnisses zum Sein. Das Sein entzieht sich dem begrifflichen Griff der Metaphysik genau dann wenn das Sein vorhanden ist. Das Sein entzieht sich genau dann, wenn es sich offenbart. Deswegen gleicht die Metaphysik einem Inbegriff von Sprachfiguren in der sich, je nach metaphysischem Alter, das Sein anbietet und sich gleichzeitig entzieht<sup>199</sup>.

Was das Wort „Sein“ bezeichnet, so Derrida, kann es eigentlich weder metaphorisch noch wortwörtlich sein, denn das Sein ist nichts, ist kein Seiendes<sup>200</sup>. Man kann darüber höchst quasi-metaphorisch und quasi-wortwörtlich reden. Falls man das Sein selbst aussprechen wollte, dann sollte man einen Entzug oder Rückzug der Metapher vornehmen, da die Metapher dann zum Vorschein tritt, wenn sich das Sein entzieht. Aber auch in diesem Fall würde die Metapher nicht wegfallen<sup>201</sup>. Ihr Rückzug würde nicht etwas ihr Entgegengesetztes hervortreten lassen, sondern es würde einen Rückschlag der Metapher geben, wie bei einer Welle in das Meer. Die Metapher würde angeblich verschwinden, aber überall ihre Wirkungen spüren lassen<sup>202</sup>. Dieser Vorgang hat mit der Abnutzung der Metapher nichts zu tun.

Für Ricœur stellt sich das Verhältnis zwischen Metapher und Begriff anders als bei Derrida dar. Der Begriff unterscheidet sich von der Metapher durch seine Allgemeinheit und die Tatsache, dass er keine Prädikation ist. Die Abnutzung der Metapher sei nur eine Bedingung der Möglichkeit des Begriffes. Um seine Behauptungen zu veranschaulichen, gibt Ricœur das Beispiel des Begriffes des Grundes. Er meint, dass in diesem Begriff die Schemata des Grundes und des Aufbaus gefunden werden können, aber der Begriff gehe weit darüber hinaus<sup>203</sup>. Der Sinn des Begriffes sei nicht auf diese beiden Schemata zurückzuführen. Die Philosophie ist auf Begriffe und auf die Kontrolle der Polysemie

---

<sup>198</sup> Vgl. Derrida: *Der Entzug der Metapher*. In: A. Haverkamp (Hrsg.): *Die paradoxe Metapher*, 199-200.

<sup>199</sup> Ebd., 217-218.

<sup>200</sup> Vgl. ebd., 220.

<sup>201</sup> Vgl. ebd., 217-219.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., 219-220.

<sup>203</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 371.

angewiesen. Sie würde es nicht geben, wenn so eine metaphorische Vermehrung der Bedeutungen stattfinden würde, wie Derrida suggeriert. Für Ricœur bleibt der Unterschied zwischen „eigentlichem“ und metaphorischem Sinn weiter bestehen, obwohl man aus dem eigentlichen Sinn nicht einen ursprünglichen Sinn herbeizaubern sollte oder dürfte. Der „eigentliche“ Sinn ist der übliche, am meisten benutzte Sinn eines Ausdrucks. In dem Fall des üblichen Sinns gibt es keinen Konflikt der Interpretationen, genau wie es ihn in keinem Begriff gibt. Man bedarf nur einer besseren semantischen Analyse, um den Aberglauben an einen „eigentlichen“ Sinn zu zerstreuen und damit auch die tote Metapher nicht mit dem Begriff zu verwechseln. Derridas Theorie der Metapher hängt von dem semiotischen Begriff der Sprache ab, die zu einer Überbewertung der toten Metapher führt.

Dass die Metapher in der Philosophie etwas anders ist, als eine bloße Belebung einer toten Metapher, versucht Ricœur anhand eines Beispiels Heideggers zu zeigen. Behauptungen wie „Die Sprache ist das Haus des Seins. In Ihrer Behausung wohnt der Mensch.“<sup>204</sup> oder „Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung“<sup>205</sup> oder „Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Sein selbst“<sup>206</sup> zeigen, dass der Gebrauch der Metapher in der Philosophie nicht auf die Wirksamkeit der toten Metapher oder auf den gezwungenen Gebrauch von Katachresen zu reduzieren sei, sondern bezeugt, dass man in der Philosophie lebendige Metaphern bewusst benutzt, um neue Aspekte der Wirklichkeit zu verdeutlichen<sup>207</sup>. Ein weiteres Beispiel für eine lebendige philosophische Metapher ist die Bestimmung der Beziehung zwischen Dichten und Denken als Nachbarschaft, als Weg, als Acker oder als Gegend:

„Weil das Denken wiederum in der Nachbarschaft zum Dichten seine Wege geht.“<sup>208</sup>

„Das Denken ist kein Mittel für das Erkennen. Das Denken zieht Furchen in den Acker des Seins.“<sup>209</sup>

Heidegger vertritt die Ansicht, dass Ausdrücke wie „Worte wie Blumen“ oder „Die Sprache ist die Blume des Mundes. In ihr erblüht die Erde der Blüte des Himmels entgegen.“ keine Metaphern seien<sup>210</sup>. Worden sie als Metaphern gedeutet werden, dann würde man in die Metaphysik zurückfallen<sup>211</sup>. Metapher und Metaphysik seien solidarisch miteinander und die Metapher sei nur ein Ausdruck der Metaphysik<sup>212</sup>. Heidegger meint, dass es in solchen Ausdrücken um „das Erwachen des weitesten Blickes“ geht<sup>213</sup>. In einem solchen Sprechakt

<sup>204</sup> Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, 1975, 53.

<sup>205</sup> Ebd., 53.

<sup>206</sup> Ebd., 53.

<sup>207</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 359-361 u. 370.

<sup>208</sup> Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 2001, 173.

<sup>209</sup> Ebd., 173.

<sup>210</sup> Vgl. ebd., 205-207.

<sup>211</sup> Vgl. ebd., 207.

<sup>212</sup> Heidegger: *Der Satz vom Grund*, 89.

<sup>213</sup> Vgl. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 206-207.

sei das Wort auf seine Wesensherkunft zurückgeführt. Hier wird keine metaphorische Übertragung zwischen einem sinnlich wahrnehmbaren Bereich und einem intelligiblen, unsichtbaren vollzogen. Diese Handlung sei ein Ausdruck „der Einfalt des Hörenkönnens“ und sei gleichzeitig ein „Erscheinenlassen von Welt“<sup>214</sup>. Das Wesen der Sprache sei, eine Welt erscheinen zu lassen. Dieser Einblick in das Wesen der Sprache und das Erblicken dieses Wesens selbst komme von der Nachbarschaft zwischen Denken und Dichtung her. Diese „Nachbarschaft“ bezeichnet Heidegger als Sage. Die „Sage“ ist auch der Name für das Wesen der Sprache. Die Sprache sei Sage und Welterscheinen-lassen. Ihr Wesen kommt zum Vorschein in solchen Ausdrücken, wie die oben zitierten. Diese kann man als metaphorische Ausdrücke bezeichnen<sup>215</sup>. Was Heidegger beschreibt, so Ricœur, ist das Ergebnis einer lebendigen Metapher<sup>216</sup>. Trotz der Behauptungen Heidegger, dass die oben erwähnten Ausdrücke keine Metaphern seien, sind sie doch Metaphern. Ihre Struktur ist die Struktur einer lebendigen Metapher. Es gibt die Bereiche die in Verbindung gebracht werden, neuer Sinn wird produziert, usw. Die Metapher gehört nicht zur Metaphysik, sondern gründet auf dem Gebrauch der Sprache<sup>217</sup>.

Die Kraft der lebendigen Metapher ist, die Welt neu zu beschreiben, sie anders zu gestalten und sie unter neuen Aspekten entstehen zu lassen. Sie hat die Merkmale, die Heidegger dem Wesen der Sprache „zuschreibt“. Diese Kraft der lebendigen Metapher, eine neue Welt entstehen zu lassen und die Erfahrung der Zugehörigkeit zum Sein<sup>218</sup> unterscheiden sich von der lexikalisierten Metapher und von der bloßen Erweiterung der Bedeutung eines Wortes durch Katachrese.

Das Verhältnis Metapher-Philosophie wird von Ricœur als „Überschneidung von Diskursarten oder Diskursbereichen“behandelt<sup>219</sup>. Es geht darum, die Verschiedenheit und die Einheit des Sprachgebrauchs anzuerkennen und die Pluralität der Diskursformen und Diskursebenen zu erkennen<sup>220</sup>. Für Ricœur hat jede Art von Diskurs seine Autonomie und Rechtfertigung und man soll diese Rechtfertigung und Autonomie nicht zerstören. Er meint auch, dass es trotz dieser Verschiedenheit der Diskurse, keine absolute Heterogenität der Sprachspiele gibt<sup>221</sup>. Nur wenn diese Verschiedenheit in der Einheit aufbewahrt wird, kann man die Funktion der Metapher in der Philosophie richtig ausmachen. Die Theorie der Wechselwirkung zwischen poetischer und philosophischer Rede oder zwischen Metapher

---

<sup>214</sup> Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 208.

<sup>215</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 357-361 u. 395-396.

<sup>216</sup> Vgl. ebd., 357-361 u. 395-396.

<sup>217</sup> Vgl. ebd., 369.

<sup>218</sup> Vgl. ebd., 398.

<sup>219</sup> Vgl. ebd., 374-384.

<sup>220</sup> Vgl. ebd., 323.

<sup>221</sup> Vgl. ebd., 324 u. 375.

und Philosophie soll auf eine Phänomenologie der semantischen Intentionen des jeweiligen Diskurses aufgebaut werden<sup>222</sup>. Für Ricœur gibt es keine Verschmelzung zwischen philosophischer und poetischer Rede, sondern es geht ihm um die wechselseitige Belebung der beiden Arten von Rede. Die philosophische oder spekulative Rede, wie Ricœur sie nennt, habe ihre Bedingung der Möglichkeit in der metaphorischen und poetischen Dynamik. Aber das ist nicht alles. Die philosophische Rede bedarf des Artikulationsraumes, der das logische und Spekulative in sich hat<sup>223</sup>. Die philosophische Rede macht Explizit, was in der Metapher ausgesagt wird. Diese Übertragung der semantischen Fülle der Metapher in die Philosophie ist eine Veränderung in der Beschaffenheit der metaphorischen Bedeutung und die Setzung einer Trennung und eines Unterschieds zwischen poetischer und philosophischer Rede. Es gibt Kontinuität aber auch Trennung<sup>224</sup>. Der Gewinn an Bedeutung ist in der Metapher kein konzeptueller Gewinn, weil er von der doppelten Interpretation und der prädikativen Assimilation abhängt. Er bleibt an das Zusammenspiel zwischen Identität und Unterschiede und an der gedoppelten Referenz hängen<sup>225</sup>. Der Begriff ist die Trennung dieser gedoppelten Referenz und der Verbindung zwischen den Bedeutungen, die in der Metapher wechselwirken. Der Begriff bringt auch eine Systematisierung mit sich und auch die Ausscheidung der die Metapher stiftenden Erfahrung<sup>226</sup>. Es wird immer einen metaphorischen Mehrwert außerhalb der philosophischen Aufnahme und Deutung der poetischen Erfahrung der Welt geben.

---

<sup>222</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 375.

<sup>223</sup> Vgl. ebd., 325.

<sup>224</sup> Vgl. ebd., 375.

<sup>225</sup> Vgl. ebd., 376.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., 383.

## 6. Schlussbetrachtung

Zwei Ansichten über das Verhältnis zwischen Metapher und Philosophie wurden hier dargestellt. Eine wird von Derrida vertreten, die andere von Ricœur. Eine geht davon aus, dass die Philosophie in der Metapher eingeschlossen wird, und ein unbewusstes Produkt dieser Metapher ist. Die andere sieht zwischen poetischer und philosophischer Rede eine Diskontinuität. Trotzdem sei die Metapher in der Philosophie präsent.

Im Gegensatz zu Derrida hat Ricœurs Beitrag zum Verstehen der Metapher einen Vorteil. Er ist klarer und deutlicher. Ricœur definiert die Metapher als semantische Impertinenz, als merkwürdige Prädikation, die sich selbst zerstört und einen neuen Sinn produziert. Diese Definition erlaubt nicht die Reduktion der Metapher zu einer toten Metapher. Sie macht auch ihre Reduktion zu einem Werkzeug des metaphysischen Denkens im Sinne Heideggers und Derridas unmöglich<sup>1</sup>. Ricœur versucht durch diese Definition einen scharfen Unterschied zwischen Begriff und Metapher auszumachen, indem er zum Wesen der Metapher den Konflikt der Interpretationen zurechnet. Dieser Konflikt existiert nicht im Falle eines Begriffs und einer toten Metapher. Allerdings scheint Ricœur die Metapher als isoliertes Gebilde zu betrachten und nicht in ihrer Verknüpfung zu anderen Metaphern, was bei Derrida nicht der Fall ist. Es gibt doch die Möglichkeit, etwas aus der metaphorischen Wechselwirkung zu versäumen, indem man der Ausbreitung der metaphorischen Wirkung in Netzwerke nicht genug Beachtung schenkt.

Für Derrida führt die Zugehörigkeit der Metapher zu einem metaphorischen Netzwerk, zum Verlust der Referenz der Metapher. Diese Fähigkeit einer Metapher und ihrer Bedeutung, sich in einem Netzwerk auszubreiten, führe zu einer Verdoppelung der Wirklichkeit, zu einer falschen *Mimesis* und zu der Illusion der Beherrschbarkeit der Metapher und der Wirklichkeit<sup>2</sup>. Ricœur akzeptiert auch die Zugehörigkeit der Metapher zur *Mimesis* und auch den angeblichen Verlust der Referenz, aber er deutet den Vorgang des angeblichen Verlustes der Referenz ganz anders als Derrida. Für Derrida bringt der Gebrauch der Metapher die Gefahr, sich in den Bereich des vorsprachlichen Nicht-Sinns fallen zu lassen und eine nicht kontrollierbare Polysemie anzuzetteln<sup>3</sup>. Dieser Verlust der Referenz ist

---

<sup>1</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 372-374.

<sup>2</sup> Vgl. Derrida: *Die weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*, 234-236.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 236.



für Ricœur nur die erste Stufe auf dem Weg zur Erschließung einer Referenz des zweiten Grades, die sonst nicht zu erreichen wäre und die neue Dimensionen der Welt zur Sprache bringt. Diese Funktion der metaphorischen Referenz ist allerdings in größeren Gebilden zu erkennen, die die übliche und alltägliche Wirklichkeit außer Kraft setzen<sup>4</sup>. Dass die Metapher in Kontakt mit dem Nicht-Sinn treten kann, ist auch von Ricœur akzeptiert worden, aber die Metapher hat die Rolle, diesen Nicht-Sinn in einen sprachlichen Sinn umzuformulieren. Der Begriff des Nicht-Sinn bezeichnet Aspekte der Wirklichkeit, die noch nicht sprachlich kodiert worden sind, die noch nicht ausgesprochen wurden. Die Metapher kommt mit dem Nicht-Sinn in Kontakt und verwandelt ihn in Sprachliches. Dieser Nicht-Sinn wird nicht mit dem Widersinn identifiziert, sondern kann als die Erfahrung der Zugehörigkeit zum Sein betrachtet werden oder als das Vorprädikative (*antepredicatif*)<sup>5</sup>. Die Verwandlung des Nicht-Sinns in sprachlichen Sinn wird durch die Fähigkeit der Metapher oder eines Werkes ermöglicht, die direkte Referenz der beschreibenden Sprache außer Kraft zu setzen, indem das übliche kategoriale System des Denkens und Wahrnehmens durcheinander gebracht und neu gestaltet wird. Durch die Metapher dringen das Vorkategoriale und Vorprädikative in die Sprache ein. Dieser Nicht-Sinn bezeichnet auch die vorobjektive Welt, die Lebenswelt, in der wir uns schon befinden und geboren werden und worin wir unsere Seinsmöglichkeiten projizieren. Die Herrschaft des Objektivierens soll ins Wanken gebracht werden, um diese Welt, zu der wir gehören, zur Sprache zu bringen. Dieses Ereignis soll dazu führen, dass die Philosophie den Begriff der Wahrheit neu denken soll. Das Verhältnis zwischen diesem Nicht-Sinn und der Metapher wurde von Ricœur auch als „Verwirklichung“ bezeichnet<sup>6</sup>. Es geht um die Verwirklichung von Seinsmöglichkeiten, die noch nicht aktualisiert worden sind. Die Metapher und ihre semantische Absicht überschneiden sich mit der philosophischen Rede in dem Punkt, wo die metaphorische Äußerung das Sein unter dem Blickpunkt der Potenz und Aktualität aussagt<sup>7</sup>. Ricœur hat diesen Gedankengang weiter geführt und hat eine philosophische Beschreibung der Macht der Sprache als das Erscheinenlassen einer Welt überzeugend dargelegt. Was bei Derrida als Gefahr hinsichtlich der Fähigkeit der Sprache, etwas zu bezeichnen und etwas über die Welt zu sagen, betrachtet wurde, bekommt bei Ricœur eine andere positive Bedeutung. Die Metapher gehört bei Ricœur zu einer Ontologie der Potenz und Aktualität.

Die Tatsache der Existenz der metaphorischen Netzwerke ist kein Argument für Derridas Ansichten, die besagen, dass die metaphorische Bedeutung ihre Referenz innerhalb

---

<sup>4</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 288 u. 306-307.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 387.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 392.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 389.

dieses Netzes verliert. Obwohl Ricœur sich nicht mit der Existenz dieser Netzwerke oder Bildfelder beschäftigt hat, sind sie kein Argument gegen die Fähigkeit der Metapher, eine Welt erscheinen zu lassen und einen Wahrheitswert zu besitzen, auch wenn sie durch und durch metaphorisch sind und eine Reihe von metaphorischen Substitutionen erlauben. Die Verknüpfung in metaphorischen Netzwerken vermehrt die referenzielle Macht der Metapher. Sie verringert diese Kraft nicht. Sie erweitert die Perspektive und erlaubt die Beschreibung neuer Wirklichkeitsbereiche und ihre Verknüpfung in einen einzigen Akt der Wahrnehmung oder des Denkens. Außerdem vollzieht das metaphorische Netzwerk dieselbe Funktion wie ein Modell in der Wissenschaft. Die Stilllegung der direkten Referenz betrifft die Kraft der Redeskription der Wirklichkeit, die bei dem Gebrauch von Modellen wesentlich ist:

„[...] le modèle consiste plutôt en un réseau complexe d'énoncés: son vis-à-vis exact serait donc la *métaphore continuée* – la fable, l'allégorie; [...] c'est l'ouvre poétique comme un tout – le poème – qui projette un monde; le «changement d'échelle», qui sépare la métaphore, en tant que «poème en miniature» (Beardsley) du poème lui-même en tant que métaphore agrandie, appelle un examen de la constitution en réseau de l'univers métaphorique.“<sup>8</sup>

Diese Netzwerke bilden sich um konzeptuelle Archetypen (*conceptual Archetypes*), die Ricœur, Max Black folgend, radikale Metapher nennt.<sup>9</sup> Sie sind vermutlich die Basis der Bildfelder, die mehrere untergeordnete Metaphern und Erfahrungsbereiche miteinander verbinden. Weil sie radikal sind, eröffnen sie neue Sichtweisen und weil sie eine starke Fähigkeit haben, mit anderen Metaphern in Verbindung zu treten, erweitern sie sich und überziehen große Bereiche der Wirklichkeit. Sie sind auch sehr stabil, ohne die Fähigkeit zu verlieren, konkurrierende Deutungen hervorzurufen. In der heutigen Fachsprache sind sie als konzeptuelle Metaphern bekannt, die sich durch Lexemmetaphern zu erkennen geben, wie die Beispiele der Metapher des Spiegels der Natur und der Metapher des schwarzen Loches gezeigt haben sollten. Diese Metaphern organisieren und hierarchisieren Erfahrungsbereiche. Man könnte meinen, dass sie Metaphern sind, durch die wir leben und dass sie nicht nur auf Philosophie oder Poesie beschränkt sind<sup>10</sup>. Der Verstand und jede Handlungsweise sind teilweise metaphorisch strukturiert. Ein üblicher Begriff wie „argumentieren“ ist metaphorisch strukturiert<sup>11</sup>, und genau dasselbe gilt für „Liebe“ („Liebe ist eine Reise“, „Liebe ist Wahnsinn“, „Liebe ist eine physische Kraft“ usw.)<sup>12</sup> oder „Theorie“ und für viele andere. Man sagt z.B.: „Deine Argumente sind angreifbar“, „Du kannst deine Stellung nicht halten“, „Deine Argumentation ist schwach“, „die Argumentation hat ihr Ziel verfehlt“, usw.

<sup>8</sup> Ricœur: *La métaphore vive*, 306.

<sup>9</sup> Vgl. Black: *Models and Metaphors*, 246; vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 306-307.

<sup>10</sup> Vgl. Lakoff/Johnson: *Metaphors We Live By*, 3.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 4.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 85.

Der Begriff „Argument“ oder „argumentieren“ wird teilweise durch die Metapher des Krieges beschrieben und strukturiert. Eine Metapher ist ein kognitives Werkzeug, das erlaubt, Aspekte eines Begriffes herauszustellen, zu koordinieren und systematisch darüber zu sprechen<sup>13</sup>. „Zeit“ ist ebenfalls so ein Begriff, der metaphorisch strukturiert ist: „Man verschwendet Zeit“, „man investiert Zeit in eine Sache“, „man hat keine Zeit zu verlieren“, usw. Da das begrifflich-metaphorische System unsere Funktionsweise steuert, haben die Metaphern eine wichtige Rolle in unserem Leben und unserer Handlungsweise zu spielen.

„Since metaphorical expressions in our language are tied to metaphorical concepts in a systematic way, we can use metaphorical linguistic expressions to study the nature of metaphorical concepts and to gain an understanding of the metaphorical nature of our activities.“<sup>14</sup>

Die Metaphern sind komplexe Gestalten, die unsere Erfahrung strukturieren und nach gewissen Richtungen ordnen. Also, falls die Metaphern, wie Derrida suggeriert, etwas mit der Auffassung der Welt als Vorhandensein und mit ihrer Verdinglichung zu tun haben, ist dieses Merkmal der Metaphern nicht willkürlich und beliebig ersetzbar. Sie haben eine Begründung in unserer physiologischen Beschaffenheit und in unserer vertikalen Position. Sie erlauben uns so was wie Erfahrung erst zu haben, indem sie feste Gestalten in den Fluss der Wahrnehmung einbringen oder verschaffen. Diese Gestalten verbinden sich in Netzwerke und verleihen unserer Empfindung Form. Sogar viele unserer Tätigkeiten seien metaphorisch in ihrer Beschaffenheit<sup>15</sup>. Durch Metaphern kann der Mensch die Erfahrung in getrennte Entitäten und Substanzen analysieren, kann sie in Verbindung bringen, kann sie quantifizieren, identifizieren, kategorisieren, usw. Auch wenn die Dinge und die Sachverhalte nicht so scharf getrennt sind, wie unsere Metaphern und Begriffe sehen lassen, wird man sie trotzdem genau so kategorisieren, wegen der Zwecke oder Anforderungen, die der Mensch erfüllen soll, um überhaupt leben zu können<sup>16</sup>.

Durch diese kurze Digression sollte gezeigt werden, dass die Behauptungen Derridas die Möglichkeit einer Wahrheit der Metapher nicht tilgen können und dass sogar unser ganzes kognitives System teilweise metaphorisch ist. Das wiederum widerspricht dem Gedanken, der Begriff der Metapher sei ein Nebenprodukt der Metaphysik und ihrer grundlegenden Gegensatzpaare, wie zwischen Wahrnehmbaren/Intelligiblen, Sinnlich/Nichtsinnlich usw.. Die Metaphysik kann als ein Produkt der Metaphorizität unseres kognitiven Systems erscheinen, aber auch in diesem Fall hat sie ihre Rechtfertigung, das Sein und das Seiende unter dem Gesichtspunkt des Vorhandenseins, der Präsenz, zu betrachten.

---

<sup>13</sup> Lakoff/Johnson: *Metaphors We Live By*, 61.

<sup>14</sup> Ebd., 7.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 118 u. 145.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 25-26.

Außerdem ist das kognitive System nur teilweise metaphorisch, was Derridas Ansichten widerspricht, dass die Metaphysik und die Philosophie sich auf einem ausschließlich metaphorisch/„tropischen“ Grund aufstellen. Ein sehr wichtiges Element bei Ricœur ist die Tatsache, dass es ihm gelungen ist, zu zeigen, wie die Sprache durch die Metapher eine Welt erscheinen lassen kann. Sie vollzieht das, indem sie das vorherige und übliche kategoriale System und die übliche Referenz vorläufig neutralisiert. Auf diese Art und Weise kann das Vorprädikative in die Sprache kommen. Dieser Vorgang ist am besten in der sprachlichen und literarischen Metapher beobachtbar. Die Metapher ist für Ricœur auch die vorbildliche Verwirklichung oder die Manifestation des Symbolismus in einem bestimmten Bereich, der die Sprache, die Literatur, die Philosophie, den Mythos beinhaltet. In diesem Bereich, nämlich in der Sprache, in der Literatur, in der Philosophie und in dem Mythos hat er versucht, den semantischen Kern des Symbolismus auszuarbeiten. Das Werk über die Metapher bietet einen Zugang zum Verstehen des Symbolismus dar<sup>17</sup>, aber nicht nur das. Die lebendige Metapher veranschaulicht nicht nur den Vorgang der Entstehung einer neuen Bedeutung, die sie selber ist, sondern bezeugt die Kreativefreiheit, die dem Menschen zukommt. Sie ist ein Teil des Symbolismus, der mehr Freiheit als alle die anderen Teile dem Menschen zulässt und ist ihm in gewisser Weise verfügbar.

Ein anderer Verdienst Ricœurs ist der Überblick über das Gesamtphänomen Metapher und der Versuch, alle Aspekte der Metapher in Verbindung zu bringen. Gemeint sind die syntagmatischen und paradigmatischen Aspekte der Metapher. Zwar hat Ricœur am Anfang die Interaktionstheorie der Metapher der Substitutionstheorie entgegengesetzt, aber nur weil diese Theorien verschiedene Aspekte der Metapher betrachten, Aspekte, die entgegengesetzte Merkmale besitzen. Die Interaktionstheorie untersucht die Metapher als Prädikation und behauptet ihren kognitiven Wert<sup>18</sup>. Die Metapher gehört zu einer Logik der Erfindung und durch die neue Organisierung des Gegenstandes, worauf das Prädikat angewandt wird, produziert sie ein plötzliches Einsehen, ein *insight*<sup>19</sup>. Die Substitutionstheorie betrachtet die Metapher als Wortsubstitution ohne kognitiven Wert. Die Metapher bringt keine neue Information und kann vollkommen umgeschrieben werden<sup>20</sup>. Die Metapher wird zum Schmuck der Rede<sup>21</sup>. Durch das Weglassen der prädikativen Dimension der Metapher verschwindet auch das grundlegende Problem des Unterschiedes zwischen Erfindungsmetapher und abgenutzter Metapher<sup>22</sup>. Ricœur verbindet in seinem Werk den

---

<sup>17</sup> Vgl. Ricœur: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975).

<sup>18</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 113.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 66.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 229.

semantischen Aspekt – die Prädikation und die Erschaffung der „Ähnlichkeit“ durch semantische Annäherung zwischen mehreren Bereichen – mit dem semiotischen, nämlich der Reduktion der semantischen Impertinenz (widersprüchliche Prädikation, nicht erlaubte semantische Kombination, die außerhalb des Codes liegt) auf der Ebene der paradigmatischen Relationen in dem lexikalischen Code. Sobald ein neuer Sinn erschaffen wurde, kann er in den lexikalischen und paradigmatischen Code aufgenommen werden. Damit wird die Polysemie vermehrt. Die Metapher erscheint dann als eine paradigmatische Relation, die erlaubt, ein Wort, einen Ausdruck mit einem anderen zu ersetzen. Sie wird als Regel der semantischen Pertinenz betrachtet und nicht als Prädikation. Eine neue semantische Kombinationsmöglichkeit ist in den Code eingetragen worden. Das Wort bleibt der Ort, wo sich die metaphorische Wirkung ausübt<sup>23</sup>. Auf der semiotischen und paradigmatischen Ebene der Sprache ist die Produktion des neuen Sinns der metaphorischen Prädikation als eine Hinzufügung oder Tilgung eines semantischen „Atoms“ zu beschreiben, ohne auf den Vorgang der Prädikation zurückzugreifen. Das ist die paradigmatische Dimension der Bedeutung, der semantischen Identität. Die Metapher ist sowohl Sprechakt oder Sprachereignis, als auch Bedeutung, die identifiziert und wieder identifiziert werden kann. Als Sprechakt ist die Metapher eine Prädikation und ein Ereignis, als Bedeutung wird sie früher oder später mit dem System der Sprache in Verbindung treten<sup>24</sup>. Die semantische Innovation findet plötzlich statt und ist meistens bewusst<sup>25</sup>. Diese ist möglich durch den akkumulativen Charakter der Sprache, die Fähigkeit der Wörter mehrere Bedeutungen in sich aufzunehmen. Die Polysemie ist wesentlich für das Verständnis der Metapher<sup>26</sup>. Die Metapher vereint diese beiden Dimensionen der Sprache. Eine philosophische oder sprachwissenschaftliche Theorie, die sich vorgenommen hat, die Metapher ausführlich zu erklären, soll die beiden in Acht nehmen und keine Dimension für die andere aufopfern. Weder die syntagmatischen, noch die paradigmatischen Aspekte sollen vernachlässigt werden, denn sonst ist die lebendige Metapher nicht mehr erklärbar als Prozess der semantischen Innovation und als Veränderung des Systems<sup>27</sup>. Ricœurs Theorie verbindet zum ersten Mal in einer vollkommenen Weise diese beiden Aspekte der Metapher, trotz der Betonung der prädikativen und kreativen Dimension der Metapher.

Ricœurs Werk hat auch den Vorteil, dass er die semantische Theorie der Metapher in eine philosophisch-hermeneutische hin übergehen lässt. Die vollkommenste Wirkung der Metapher wird erst durch die Auslegung vollzogen. Sie besteht aus der Entfaltung neuer

<sup>23</sup> Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*, 110.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 92-93 u. 157.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 149.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 150.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 168-171.

Weisen des In-der-Welt-Seins, durch den Aufbau von Modellen (*Mimesis*, Mythos als Konfiguration), die die Welt anders erscheinen lassen. Sie erschließt neue Dimensionen der Wirklichkeit. Der Übergang zur Hermeneutik ist ermöglicht durch diese referenzielle Dimension der Metapher, durch ihre Kraft, eine Welt zu projizieren. Diese referenzielle Dimension bedarf der Auslegung und somit einer neuen Theorie der Interpretation, die die Fähigkeit erklärt. Diese Referenz kommt am Besten im literarischen Werke zum Vorschein. Die Hermeneutik ist nur die Theorie, die den Übergang von der Struktur des Werkes und der Metapher zur Welt des Werkes regelt.

Die Ausarbeitung und Offenlegung dieser Dimension der Metapher und der symbolischen Systeme insgesamt ist der wichtigste Beitrag Ricœurs zu der Metaphertheorie. Allerdings, was den isolierten metaphorischen Satz betrifft, hätte er besser die Verhältnisse der einzelnen Metaphern zu den von Weinrich als „Bildfelder“ bezeichneten konzeptuellen Metaphern untersuchen können. Einerseits hätte er sagen können, diese Bildfelder seien tote Metaphern, sie gehören zur Polysemie, oder er hätte ihnen andererseits den Status dieser archetypischen Metaphern anerkannt. Zwar sind diese nicht so punktuell und flüchtig wie eine isolierte und lebendige Metapher, aber mehrere Bereiche verbinden sich und drücken sich in neuen Lexemmetaphern aus. Eine einzelne Metapher kann aufgrund eines solchen Bildfeldes erfolgen und trotzdem neu sein, indem sie neue Verhältnisse zwischen den im Bildfeld nur allgemein und grob vereinten Bereichen produziert. Was die lebendige Metapher *stricto sensu* betrifft, die wirklich zum ersten Mal zwei Bereiche verbindet, wäre es besser, zuzugeben, dass sie sehr selten ist<sup>28</sup>. Die Erklärung und Beschreibung der lebendigen Metapher bei Ricœur ist das Idealbild der Entstehung dessen, was man in der Fachsprache als Bildfelder und konzeptuelle Metaphern bezeichnet.

Trotzdem bleibt hervorzuheben, dass die Metapher nicht nur zu unserer alltäglichen Welt gehört und diese mitgestaltet, sondern dass sie unter ihrer starken Form als poetisches Werk unsere Welt verklären kann und uns neue Welten eröffnet und vor allem Hoffnung schafft. Das ist die wichtigste Botschaft, die aus Ricœurs Werk *La métaphore vive* entspringt.

---

<sup>28</sup> Vgl. Weinrich: *Sprache in Texten*, 286.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur:

- Aristoteles: *Topik*. Übersetzt von Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner, 1968.
- Ders.: *Poetik*. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann. Griechisch-Deutsch. Stuttgart: Reclam, 1982.
- Ders.: *Metaphysik*. In zwei Bänden. Übersetzt von Hermann Bonitz. Hamburg: Meiner, 1982-1984.
- Ders.: *Politik*. Übersetzt von Eckart Schütrumpf. Berlin: Akademie Verlag, 1991.
- Ders.: *Analytica Posteriori*. Übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel. Erster und zweiter Halbband. Berlin: Akademie Verlag, 1993.
- Ders.: *Rhetorik*. Übersetzt und erläutert von Christoff Rapp. Erster und zweiter Halbband. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- Ricœur, Paul: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950, <sup>2</sup>1988.
- Ders.: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960, <sup>2</sup>1988.
- Ders.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- Ders.: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.
- Ders.: *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- Ders.: *Creativity in Language: Word, Polysemy, Metaphor*. In: *Philosophy Today* 17, 2-4 (1973), 97-111.
- Ders.: *Parole et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49 (1975), 142-161.
- Ders.: *La fonction narrative*. In: *Etudes théologiques et religieuses* 2 (1979), 209-230.

- Ders.: *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling*. In: *Critical Inquiry* 5 (1978), 143-159.
- Ders.: *The Function of Fiction in Shaping Reality*. In: *Man and World* 12 (1979), 123-141.
- Ders.: *Mimesis and Representation*. In: *Annals of Scholarship* 2.3 (1981), 15-32.
- Ders.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- Ders.: *Temps et récit*. In drei Bänden. Paris: Seuil, 1983-1985.
- Ders.: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1986.
- Ders.: *L'attestation. Entre phénoménologie et ontologie*. In: Greisch, Jean/ Kearney, Richard (Hrsg.): *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991, 381-403.
- Ders.: *Lectures II. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, 479- 494.
- Ders.: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*. In: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, <sup>2</sup>1996, 356-378.
- Ders.: *Rhétorique, poétique, herméneutique*. In: *Lectures II. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, 479- 494.
- Ders.: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock, 2004.

## Sekundärliteratur:

- Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: PUF, 1962, <sup>2</sup>1994.
- Ayer, Alfred J.: *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.
- Bachelard, Gaston: *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1957.
- Barsalou, Lawrence: *Frames, Concepts and Conceptual Fields*. In: Lehrer, Adrienne/ Kittay, Eva F. (Hrsg): *Frames, Fields and Contrasts. New Essays in Semantical and Lexical Organization*. Hillsdale NJ: Erlbaum, 1992, 21-74.
- Beardsley, Monroe: *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*.



- Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1958, <sup>2</sup>1981.
- Bickerton, Derek: *Language and Human Behavior*. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- Black, Max: *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1962, 25-47 u. 219-243.
- Ders.: *More about Metaphor*. In: Ortony, Andrew (Hrsg.): *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, <sup>2</sup>1993, 19-42.
- Blumenberg, Hans: *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*. In: *Studium Generale* 10 (1957), 432-447.
- Bourgeois, Patrick L.: *From Hermeneutic of Symbols to the Interpretation of Texts*. In: Reagan Charles E. (Hrsg.): *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens: Ohio University Press, 1979, 84-95.
- Cassirer, Ernst: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- Ders.: *Philosophie der Symbolischen Formen*. In drei Bänden. Darmstadt: Primus, 1923-1929.
- Cohen, Jean: *Structure du langage poétique*. Paris: Flammarion, 1978.
- Cole, Roger W.: *Current Issues in Linguistic Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1977, 76-138.  
(Hrsg.)
- Coulson, Seana: *Semantic Leaps. Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Danesi, Marcel: *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Derrida, Jacques: *Die weiße Mythologie*. In: *Randgänge der Philosophie*. Übersetzt von Peter Engelmann. Wien: Passagen, 1988, 205-258.
- Ders.: *Der Entzug der Metapher*. In: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): *Die paradoxe Metapher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, 197-234.
- De Saussure,: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Übersetzt von Ferdinand Herman Lommel. Berlin: De Gruyter, 2001.
- Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von Artur Buchenau. Hamburg: Meiner, 1992.

- Drewer, Petra: *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens. Zur Rolle der Analogie bei der Gewinnung und Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse.* Tübingen: Narr, 2003.
- Dubois, Jacques: *Allgemeine Rhetorik.* Übersetzt und herausgegeben von Armin Schutz.  
Edeline, Francis München: Fink, 1974.
- Klinkenberg, Jean-M.  
Miguet, Philippe  
Pire, Francis  
Trinon, Hadelin
- Fauconnier, Gilles: *The Way we Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities.* New York: Basic Books, 2002.  
Turner, Mark
- Fillmore, Charles: *Frame Semantics.* In: Linguistic Society of Korea (Hrsg.): *Linguistics in the Morning Calm.* Seoul: Hanshin, 1982, 111-137.
- Ders.: *Topics in Lexical Semantics.* In: Cole, Roger W. (Hrsg.): *Current Issues in Linguistic Theory.* Bloomington: Indiana University Press, 1977, 76-138.
- Frye, Northrop: *Anatomy of Criticism. Four Essays.* Princeton NJ: Princeton University Press, 1973.
- Greimas, Algirdas: *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen.* Übersetzt von Jens Ihwe. Braunschweig: Vieweg, 1971.
- Greisch, Jean: *Paul Ricœur. L'itinérance du sens.* Grenoble: Millon, 2002.
- Greisch, Jean: *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique.* Paris: Cerf, 1991, 381-403.  
K e a r n e y ,  
Richard (Hrsg.)
- Haverkamp,: *Theorie der Metapher.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, <sup>2</sup>1996.  
Anselm (Hrsg.)
- Ders.: *Die paradoxe Metapher.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Heidegger, Martin: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus.* Bern: Francke, 1975.
- Ders.: *Der Satz von Grund.* Stuttgart: Neske, 1997.

- Ders.: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 2001.
- Hesse, Mary: *Models, Metaphors and Truth*. In: Zdravko, Radman (Hrsg.): *From a Metaphorical Point of View*. Berlin: De Gruyter, 1995, 351-372.
- Dies.: *Models and Analogies in Science*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1966, <sup>2</sup>1970.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Indianapolis /Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Jakobson, Roman: *Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen*. In: *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, übersetzt von Regine Kuhn, Frankfurt am Main: Ullstein, 1979, 117-141.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner, 2001.
- Ders.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998.
- Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.
- Ladriere, Jean: *Discours théologique et symbole*. In: *Revue des sciences religieuses* 49, 1-2 (1975), 120-141.
- Lakoff, George: *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980, <sup>2</sup>2003.
- Johnson, Mark
- Langer, Susanne: *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1942, <sup>3</sup>1957.
- Dies.: *Feeling and Form. A Theory of Art*. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.
- Lehrer, Adrienne: *Frames, Fields and Contrasts. New Essays in Semantical and Lexical Organization*. Hillsdale NJ: Erlbaum, 1992.
- Kittay, Eva Feder  
(Hrsg.)
- Linguistic Society: *Linguistics in the Morning Calm*. Seoul: Hanshin, 1982, 111-137.  
of Korea (Hrsg.)
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus Books, 1995.
- Mattern, Jens: *Paul Ricœur zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996.

- Meurer, Hermann-J.: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols "Gottesherrschaft/Reich Gottes"*. Bodenheim: Philo, 1997.
- Müller, Wolfgang W.: *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K.Rahner, P.Tillich, P.Ricœur und J.Lacan*. Frankfurt am Main: Lang, 1990.
- Orth, Stefan: *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem neuen Modell fundamentaler Theologie*. Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1979, <sup>2</sup>1993.
- O r t o n y , Andrew: (Hrsg.) *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, <sup>2</sup>1993.
- Pellauer, David: *The Significance of the Text in Paul Ricœur's Hermeneutical Theory*. In: Reagan, Charles E. (Hrsg.): *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens: Ohio University Press 1979, 98-113.
- Pepper, Stephen: *World Hypotheses. A Study in Evidence*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1942, <sup>2</sup>1970.
- Platon: *Der Staat*. Übersetzt von Otto Appelt. Hamburg: Meiner, 1988.
- Prammer, Franz: *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*. Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1988.
- Raden, Matthias J.: *Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricœurs*. Frankfurt am Main: Lang, 1988.
- Radman, Zdravko: *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor*. Berlin: De Gruyter, 1995.
- Reagan, Charles E.(Hrsg.) *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens: Ohio University Press, 1979.
- Richards, Ivor A.: *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1976.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1979, <sup>2</sup>1980.
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen, 1946, <sup>3</sup>1955.

- Stellardi, Giuseppe: *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor. Imperfect Thought*. Amherst NY: Humanity Books, 2000.
- Sweetser, Eve: *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, <sup>2</sup>1994.
- Taylor, John R.: *Linguistic Categorization. Prototypes in Linguistic Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1989, <sup>3</sup>2003.
- Turner, Mark: *Reading minds. The Study of English in the Age of Cognitive Sciences*. Princetown NJ: Princetown University Press, 1991.
- Vansina, Frans D.: *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. 1935-2000*, Leuven: Leuven University Press, 2000.
- Venema, Henri I.: *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*. New York: New York Press, 2004.