

Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität

München

Vorgelegt von:

Daniel Abitor

Renatastr. 17

80634 München

Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Martin Schönherr-Mann

Zweitgutachter: PD Dr. Christian Schwaabe

Datum der mündlichen Prüfung: 29.01.2010

Für meine Eltern

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS.....	I
1. EINLEITUNG.....	1
1.1. Problemstellung und Zielsetzung	1
1.2. Vorgehensweise.....	3
2. SPRACHERWEITERNDE METAPHER.....	5
2.1. Rehabilitierte Metapher	5
2.1.1. Umwertung der Metapher	5
2.1.2. Freud und die Metapher	10
2.2. Diskussion der Befunde der zeitgenössischen Metapherntheorie.....	15
2.2.1. Metapher und semantische Innovation.....	15
2.2.2. Janusköpfige Metapher	25
2.3. Exkurs: Kant als Metapherntheoretiker	34
3. POLITIK DER METAPHER.....	40
3.1. Von der Metapherntheorie zur Politischen Philosophie	40
3.2. Politik als „metaphor negotiation“	43
3.3. Kants Erben: Bausteine einer Politischen Ästhetik	48
3.3.1. Die These der vierten Kritik.....	48
3.3.2. Weitere Erben Kants	66
3.3.2.1 Castoriadis.....	67
3.3.2.2 Rancière	72
3.3.2.3 Rorty	76
3.3.2.4 Vattimo	80
3.3.2.5 Wittgenstein	81
3.4. Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität.....	84
3.5. Eine politische Perspektive auf Inkommensurabilität	87
4. SCHÖNE POLITIK OHNE KANTISCHE METAPHYSIK.....	96
4.1. Schöne oder erhabene Politik?	96
4.2. Sensus communis: auf dem Rückzug oder omnipräsent?.....	113
4.3. Zur Frage der Radikalität von Inkommensurabilität	120
5. BILDERSTURM UND KAPITALISMUSKRITIK	135
5.1. Ein bilderfeindliches Paradigma.....	135

5.2. Herrschaft durch Repräsentation?	137
5.3. Die These der Diskursökonomie	142
5.4. Unentrinnbare Repräsentation	147
5.5. Anti-Ödipus, metaphorisch verstanden	154
6. POLITIK DER METAPHER IM KONTEXT DER PERSUASIONSTHEORIE.....	161
6.1. Metaphernkonservatismus im Politischen Denken.....	161
6.2. Politik der Metapher als Überredungskunst	165
6.3. Die Überredungskunst von Rorty und Lyotard	186
7. FAZIT	197
LITERATURVERZEICHNIS.....	III

1. Einleitung

1.1. Problemstellung und Zielsetzung

„Mit wenigen Worten viel sagen heißt nicht, erst einen Aufsatz machen, und dann die Perioden abkürzen; sondern vielmehr, die Sache erst überdenken, und aus dem Überdachten das Beste so sagen, dass der vernünftige Leser wohl merkt, was man weggelassen hat. Eigentlich heißt es, mit den wenigsten Worten zu erkennen geben, dass man viel gedacht habe“ (Lichtenberg 2003: 37)

Die vorliegende Arbeit versteht sich als ein Beitrag zu einem sehr alten Themenkomplex, der bereits die antiken Denker Griechenlands und Roms beschäftigt hat: Politik und Sprache. Schon damals wurde die Sprache im Hinblick auf die Erzielung politischer Wirksamkeit erforscht und als Machtressource beschrieben. Auch die Metapher als Hypotypose wurde von antiken Rhetorikern wie Cicero als Instrument der Beeinflussung erkannt.

Die Thematik besitzt auch heute hohe Aktualität. Sie kehrt wieder in den Schriften so unterschiedlicher Autoren wie Hannah Arendt, Jean-François Lyotard oder Gianni Vattimo. Dieser zu beobachtende *rhetoric turn* in der Politischen Philosophie kommt bestimmt nicht von ungefähr, wenn man bedenkt, dass es Parallelen zwischen den liberalen Demokratien des Westens und dem demokratischen Athen gibt: Politik wird erst relevant, wenn das soziale Band nicht mehr durch Berufung auf letzte Gründe stabilisiert werden kann, und den zentrifugalen Kräften in der Gesellschaft, bewirkt durch hohe gesellschaftliche Mobilität und ökonomische Dynamik, nicht mehr allein mit den Zwangsmitteln des despotischen Staates beizukommen ist. Politik ist die Kunst, freie und gleiche Bürger zu *überreden* statt zu zwingen.

Eine solche Interpretation von „Politik und Sprache“ erscheint heute als eine noch viel dringendere Aufgabe, weil Verständnis als Norm des Gesprächs im Zeitalter der Entgrenzung des Nationalstaats und der Binnendifferenzierung der transatlantischen Gesellschaft zunehmend infrage gestellt werden muss. Musste man damals entlegene Regionen aufsuchen, um anthropologisch zu forschen und völlig unverständliche Kulturen zu beobachten, so begegnet man einer fremden Sprache mitunter vielleicht schon in einer urbanen subkulturellen Nische gleich nebenan. Das Inkommensurable verdrängt die Vorstellung einer reibungslosen Kommunikation. Diese Arbeit verfolgt

das Ziel, Politik im Licht der Metapherntheorie zu interpretieren und wird damit die Existenz einer *Politik der Metapher* behaupten.

Dies wird als zeitgemäße Interpretation von „Politik und Sprache“ vorgeschlagen, weil Sprache in der jüngeren Vergangenheit zunehmend über die Metapher definiert wird. Die Metapher kann wahrlich auf eine beachtenswerte Karriere als Forschungsgegenstand zurückblicken. Die Spezialliteratur, befeuert durch den *linguistic turn*, ist auch im deutschsprachigen Raum in kaum überschaubarem Maße angewachsen. Im Rahmen dieser Arbeit interessiert die der Metapher zugeschriebene Fähigkeit, zwischen den Sprachspielen zu vermitteln und komplexe Themen sinnlich ansprechend und konkret erfahrbar darzustellen. Das metaphorische „als ob“ wird als Weg verstanden, das Gespräch nicht abbrechen zu lassen, sondern wiederaufzunehmen: man versucht, etwas auf andere Weise zu sagen, um die Aufmerksamkeit des Gegenübers zu erregen. Die Aufgabe einer Politik der Metapher besteht somit darin, das Problem der Inkommensurabilität zu *beantworten*.

Um ein mögliches Missverständnis zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, dass der Titel der vorliegenden Arbeit rein deskriptiv gemeint ist. Es wird behauptet, dass einer Vielzahl von Autoren eine bestimmte Fragestellung im Hinblick auf Inkommensurabilität gemeinsam ist. Keineswegs soll die Erwartung geweckt werden, dass irgendein Ansatz zu demonstrieren vermag, wie anhand einer konkreten Metapher tatsächlich ein Fall von Inkommensurabilität im Sinne einer Antwort gelöst wird.

1.2. Vorgehensweise

Zum besseren Verständnis des Konzepts einer Politik der Metapher wird zunächst ein Einblick in die Grundlagen der Metapherntheorie gegeben (Kap. 2), wobei darauf Wert gelegt wird, die Rehabilitierung der Metapher im Kontext der Sprachwende darzustellen. Zwei entscheidenden Aspekten, der semantischen Innovationskraft und der ambivalenten Pragmatik, wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Außerdem wird Immanuel Kant, dem nolens volens eine Schlüsselrolle im Siegeszug der Metapherntheorie zufällt, als Metapherntheoretiker interpretiert.

Anschließend werden die Schriften von Autoren verschiedener Disziplinen im Hinblick auf die zentralen Thesen der Politik der Metapher und der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität analysiert (Kap 3).

Es wird auf Grundlage dieser „Bausteine“ eine Politische Ästhetik skizziert, für die ausgerechnet Kants Ästhetik Pate steht: Kant wird als *missing link* zwischen Metapherntheorie und Politischer Philosophie vorgestellt. Die Politische Ästhetik profitiert aber nicht nur von Kant, sondern verdankt es diesem Vorbild auch, dass sie sich nicht immer in jeder Hinsicht auf der Höhe der Zeit bewegt (Kap. 4). Es gilt daher die zeitgenössische Metapherntheorie als Korrektiv für metaphysische Züge im Konzept des différend von Lyotard zu verwenden. Es wird für eine „schöne Politik“ plädiert, die auf einer Neuinterpretation des gemeinschaftsstiftenden *sensus communis* und einer kritischen Einschätzung der Radikalität von Inkommensurabilität beruht.

Unerlässlich *erscheint* die Beschäftigung mit einem Gegen-Paradigma, das als Paradigma der Intensität bezeichnet wird. Es wird untersucht, inwiefern die repräsentationskritische Argumentation die Metapherntheorie und die darauf aufbauende Politik (Kap. 5) herausfordert.

Schließlich wird die Politik der Metapher, die klare Konturen annimmt, in einem weiteren Kontext der Persuasionstheorie verortet (Kap. 6). Einer Untersuchung der empirischen Stichhaltigkeit von Lyotards Behauptung, dass erfolgreiche metaphorische Kommunikation selten ist, folgt die Analyse persuasionstheoretischer Aspekte der Politik der Metapher. Lyotards Feststellung, derzufolge zwischen ihm und seinem

Kollegen Rorty Inkommensurabilität vorliegt, wird schließlich zum Anlass genommen, zu demonstrieren, wie Lyotard und Rorty – mittels Metapherngebrauch – überreden.

2. Spracherweiternde Metapher

2.1. Rehabilitierte Metapher

Dieses Kapitel hat im Wesentlichen eine vorbereitende Funktion. Es dient dem Zweck, der Leserin einen Überblick über den Diskurs über die Metapher zu verschaffen und sie mit den Hauptthesen der Metaphertheorie vertraut zu machen, die für den weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit von Bedeutung sind. Das Vorgehen wird dabei folgendermaßen skizziert:

(1.) Es wird zunächst der Vorgang geschildert, den man als Rehabilitation der Metapher bezeichnen kann. Die zeitgenössische Metaphertheorie bricht mit der Tradition, weil sie die Metapher aufwertet: sie ist nicht länger nur rhetorisches Hilfsmittel bzw. rhetorischer Schmuck, sondern konstitutives Merkmal der Sprache. Dieser Wandel in der Einstellung, der in der Literatur bemerkbar ist, kann vor allem auf die Psychoanalyse zurückgeführt werden.

(2.) Weiter gilt es, sich mit einigen besonderen Thesen der Metaphertheorie zu beschäftigen, die im Hinblick auf bestimmte Fragestellungen der Politischen Philosophie von Interesse sind. Vor allem die Behauptungen einer spracherweiternden Funktion und einer Pragmatik der Metapher verdienen hier eine ausführliche Diskussion.

2.1.1. Umwertung der Metapher

Inwiefern lässt sich behaupten, die Metapher sei *rehabilitiert*? Keineswegs ist für die Klärung dieser Frage der Umweg über eine Geschichte der Verleumdung der Metapher notwendig. Vielmehr lässt sich die Behauptung effektiv verdeutlichen, indem man zwei Zitate gegenüberstellt:

(1.) „Metaphern aber und nichtssagende oder zweideutige Worte sind *Irrlichter*, bei deren Schimmer man von einem Unsinn zum anderen übergeht und endlich, zu Streitsucht und Aufruhr verleitet, in Verachtung gerät“ (Hobbes 1990: 25).

(2.) „Scientific revolutions are, in fact, metaphoric revolutions, and theoretical explanation should be seen as metaphoric redescription of the domain of phenomena“ (Arbib und Hesse 1986: 156).

Das erste Zitat stammt aus Thomas Hobbes *Leviathan*, das zweite aus Mary Hesses *Construction of Reality*. Der Kontext beider Standpunkte, die übrigens 335 Jahre voneinander trennen, darf als wissenschaftstheoretisch bezeichnet werden, ungeachtet der Tatsache, dass *Leviathan* zweifellos als Klassiker der Staatsphilosophie etabliert ist. Die beiden Standpunkte kontrastieren insofern, als sie den kognitiven Status der Metapher höchst gegensätzlich bewerten. Hobbes, der die Rhetorik ansonsten keineswegs geringschätzt, möchte die Metapher aus dem wissenschaftlichen Diskurs verbannen. Er bewegt sich, zumindest was seine Auffassung von Wissenschaft und Philosophie angeht, noch im Rahmen der abendländischen Metaphysik. Bezeichnenderweise trägt er sein Plädoyer für eine bilderlose Wissenschaft in einem höchst barocken rhetorischen Stil vor, der eine beachtliche Metapherndichte aufweist. Der aufmerksamen Leserin kann nicht entgehen, dass nicht einmal die fragliche Bemerkung über die Metapher ohne Metapherngebrauch auszukommen scheint: die Irrlicht-Metapher bezeichnet den Gegenstand Metapher. Ganz offensichtlich handelt es sich bei Hobbes' Aussage um einen performativen Widerspruch, also um eine Aussage, die sich selbst widerlegt. Dies genügt hier als erster Hinweis auf die Realisierungschancen eines bilderlosen Denkens.

Die Wissenschaftstheoretikerin Mary Hesse formuliert dagegen eine Position, die die Metapher zum kognitiven Instrument erklärt. Die Metapher wird insofern *umgewertet*, als dass sie vom Hindernis zur Voraussetzung von Erkenntnis wird. Folgt man Hesse, dann liefert die Metapher der Wissenschaftlerin eine Heuristik. Wissenschaftliche Entdeckungen, d.h. wissenschaftliche Revolutionen, sind demnach nur möglich, weil die Metapher als ein Quasi-Schema das grundsätzlich nie überschaubare Reich der Phänomene reduziert und die Wahrnehmung auf besondere Merkmale des Untersuchungsgegenstands lenkt. Mit anderen Worten erlauben verschiedene Metaphern verschiedene Perspektiven auf die Welt.

Dieser wissenschaftstheoretische Standpunkt kann verallgemeinert werden (und wurde tatsächlich auch verallgemeinert) in dem Sinne, dass der Zusammenhang zwischen Metapher und Bedeutungserweiterung auch für jeden anderen Diskurs bzw.

Sprachgebrauch behauptet wird. Umgekehrt kann man natürlich behaupten, dass Mary Hesse nur einen besonderen Anwendungsfall konstruiert.

Entscheidend ist es zunächst, die philosophischen Voraussetzungen dieser Umwertung zu beschreiben und damit darzulegen, was genau diese exemplarisch geäußerten Standpunkte trennt, bzw. worauf die entsprechenden Ansätze gründen.

Mary Hesse schreibt im zeitlichen Kontext des *linguistic turn*, den man mit Richard Rortys Worten in aller Einfachheit als „Hinwendung der Philosophie zur Sprache“ bezeichnen kann. So schwierig es auch erscheinen mag, einen absoluten Anfang dieser Sprachwende auszumachen, so klar ist, dass der wesentliche, unmittelbare Impuls für dieses geistesgeschichtliche Ereignis von Autoren wie Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud und Martin Heidegger ausgeht, seine ganze Durchschlagskraft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entfaltet hat und die Philosophie bis heute prägt. Repräsentative Werke, d.h. Klassiker, sind Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, Foucaults *Ordnung der Dinge* sowie Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Bezeichnend ist, dass die genannten Schriften wissenschaftstheoretische Fragestellungen betreffen, oder, im Falle Wittgensteins, dort zumindest ihren Ausgangspunkt haben. Ungeachtet ihres unterschiedlichen Hintergrunds brechen alle drei Autoren auf eine vergleichbare Weise mit der Moderne bzw. der aufklärerischen Tradition:

- (1.) Sie fordern Sensibilität für Diskontinuität, d.h. für radikale Brüche bei der Wissensproduktion, ein.
- (2.) Die Diskontinuität avanciert zur zeitgemäßen Denkfigur, weil die Hoffnung auf eine „objektive“ Standardsprache als Trugbild entlarvt wird. Kurz gefasst: Metasprache braucht Metaphysik. Das erscheint weder möglich, noch wünschenswert.
- (3.) Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen entsteht die Einsicht in die Perspektivität der Welt. Es gibt keinen archimedischen Punkt mehr, d.h. den universalen Standpunkt, sondern nur noch miteinander inkommensurable Standpunkte. Es gibt demnach nur die Herrschaft bestimmter, kontingenter Darstellungsformen, „Epistemata“, „Sprachspiele“ bzw. „wissenschaftliche Paradigmen“, die in ihrer Besonderheit nicht auf andere reduzierbar sind.

Zur Sprachwende gehört zweifellos auch eine bestimmte Grundstimmung, die man als ein Herbeisehnen des Neuen charakterisieren könnte. Die Philosophie beschränkt sich

nicht auf die Retrospektive, sondern betreibt gerade eine aktive Begünstigung der „Entstehung des Neuen“ – worin immer man dieses Neue im besonderen Fall auch erblicken mag: neue Sprachspiele, neue Realitäten, neue Gesellschaftsentwürfe. Der Niedergang der Metaphysik ermuntert zu einem kreativen, auf Innovation ausgerichteten Umgang mit Sprache, wie man es besonders deutlich bei Wittgenstein erkennen kann:

„Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? – Es gibt unzählige solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir „Zeichen“, „Worte“, „Sätze“ nennen. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen“ (Wittgenstein 2003: 26).

Man ahnt, dass Wittgenstein, wenn er auf die kontingenten Grundlagen der Sprache hinweist, sich gleichzeitig auch als Geburtshelfer des Neuen betätigt. Wittgenstein skizziert ein neues Bild der Sprache, d.h. ein Paradigma, demzufolge Sprache *erfunden*, nicht entdeckt wird. Sprache wird nicht entdeckt, weil ihre Funktion nicht länger darin gesehen wird, das „Ding an sich“, also das Ding in seiner wahren Beschaffenheit, darzustellen. Man kann der Sprache keinen solchen metaphysischen außersprachlichen Maßstab anlegen. In der Befreiung von der Vorstellung einer „harten“ Realität, der sich die Sprache zu beugen hat, liegt schließlich auch der emanzipatorische Charakter der Sprachwende begründet. Die Emanzipation besteht hier darin, sich der Möglichkeit bewusst zu werden, mittels einer Rhetorik, die frei von Gemeinplätzen und Klischees ist, die Realität neu zu konstituieren. Sprachexperimente dienen in diesem Zusammenhang dazu, neue individuelle oder kollektive Identitäten zu bilden und auszudrücken.

Wenn von einer Umwertung der Metapher die Rede ist, dann muss berücksichtigt werden, dass diese auch die gesamte Rhetorik als solche umfasst. Der Status der Rhetorik verändert sich insofern, als dass diese nicht mehr nur inferiore Hilfswissenschaft ist, die der Philosophin dabei hilft, dialektisch gewonnene Wahrheiten in eine geschmackvolle, für ein weiteres Publikum gedachte Fassung zu bringen. Vielmehr dringt die Rhetorik tief ins Interessengebiet der abendländischen Philosophie ein, wenn die Rhetorizität der Realität behauptet wird. Rhetorizität bezeichnet den Umstand, dass die Wirklichkeit *erdichtet* ist, damit ontologisch betrachtet kaum mehr als ein Text aus Tropen, also bildlichen Ausdrücken, ist. Für die

postmoderne Philosophie heißt das, dass ihre Fragestellungen verdrängt werden oder mit denen ihrer alten Konkurrentin Rhetorik zunehmend verschmelzen.

Tropen gibt es zweifellos viele, doch keine hat ein dermaßen großes Interesse in einer kaum überschaubaren Anzahl von Disziplinen geweckt wie die Metapher. Allen diesen Disziplinen ist gemein, dass sie die Metapher im Hinblick auf Innovation erforschen. Die Metapher verdankt diese Aufmerksamkeit ihrer behaupteten Funktion, an einer Sache neue Aspekte wahrnehmbar zu machen. Mittels der Metapher lässt sich etwas als etwas anderes darstellen.

Diese wahrnehmungslenkende Funktion der Metapher kann man auch unter einem sprachphilosophischen Blickwinkel als spracherweiternde Funktion bezeichnen. Die Metapher erweitert demnach nicht nur den Bereich des Wahrnehmbaren, sondern eben auch des Sagbaren. Parallel bzw. ergänzend lässt sich auch feststellen, dass die Metapher die Grenzen der Semantik verschiebt. Spracherweiterung unter diesem Gesichtspunkt heißt dann, dass die Metapher für Bedeutungsveränderung, wenn nicht Bedeutungsgewinn, verantwortlich ist. Während die klassische Metaphertheorie die Ansicht vertrat, dass der metaphorische Mechanismus einfach in einer Bedeutungsübertragung bestehe, d.h. in einem Null-Summen-Spiel, so betont die zeitgenössische Theorie doch eher den schöpferischen Moment: die Metapher überträgt nicht einfach, sondern schöpft Bedeutungen.

Man kann diese Beziehung Metapher-Semantik auch anhand des Ausgangspunkts dieser Diskussion, den beiden Beispielen für die Umwertung der Metapher, demonstrieren. Für Mary Hesse, geschult am populären Interaktionsansatz von Max Black, besteht die Leistung der Metapher darin, dem Forschungsgegenstand neue Bedeutungen zu entlocken, weswegen sie die Metapher auch als „potentiell revolutionär“ bezeichnet. Hobbes dagegen bringt Revolutionen, sprachlichen wie politischen gleichermaßen, bekannterweise wenig Sympathie entgegen. Aus seiner Perspektive ist diese spezifische Leistung der Metapher eine Fehlleistung, weil sie das schwankende Reich der Bedeutungen ins Chaos zu stürzen droht – und damit auch den Staat in einen Bürgerkrieg.

Entscheidend ist hier aber die Tatsache, dass ungeachtet der jeweiligen Bewertung die spracherweiternde Funktion von beiden Autoren bestätigt wird.

Man kommt übrigens heute auch nicht umhin, das Hobbes-Zitat unter dem Eindruck der These der Metaphorizität auszulegen. Die These ist ein spezieller Fall des allgemeineren Satzes der Rhetorizität und besagt, dass Metaphern die Welt konstituieren. Gelingt es Hobbes tatsächlich, der Metaphorizität zu entgehen? Die Antwort lautet klar: nein. Das Zitat dokumentiert offensichtlich einen performativen Widerspruch: Hobbes prangert den Metapherngebrauch an, kommt aber selbst dabei nicht ohne Rückgriff auf bildhafte Ausdrücke aus: Hobbes bedient sich einer ziemlich barocken Metaphorik, die sich vor allem auf die Bildfelder „Körper“ und „Maschine“ konzentrieren. Und nicht zu vergessen die wirkungsmächtige „Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf“-Metapher. Im Zitat bedient er sich schließlich der Irrlicht-Metapher. Die Frage ist also nicht, ob Hobbes die Verbannung der Metapher aus dem wissenschaftlichen Diskurs gelingt, sondern vielmehr, ob Hobbes die Illusion, es gäbe in rhetorischer Hinsicht einen fundamentalen Unterschied zwischen einem wahrheitsliebenden, philosophischen und einem strategischen Sprachgebrauch, selbst durchschaut. Führt man sich seinen notorischen Scharfsinn vor Augen, mag man nicht daran glauben, dass er dies nicht tut.

Vielmehr stellt sich der – freilich schwer zu beweisende – Verdacht ein, dass er nicht Metaphern *überhaupt* meint, sondern die Metaphern der gegnerischen Partei, d.h. der revolutionären Partei. Es darf daher bereits an dieser Stelle angedeutet werden, dass diese Bemerkungen zu Hobbes als Metaphernerfinder sich auf die Hypothese der vorliegenden Arbeit stützen, dass es eine Politik der Metapher gibt. Hobbes wäre demnach ein Protagonist einer solchen Politik, d.h. ein Politiker, der die Wahrnehmung einer umstrittenen Sache beeinflussen will.

2.1.2. Freud und die Metapher

Es war bisher die Rede von der Rehabilitation der Metapher im Kontext der Sprachwende. Dieser Vorgang lässt sich weiter eingrenzen auf die Psychoanalyse. Es ist der Psychoanalyse, und vor allem Sigmund Freuds *Die Traumdeutung* zu verdanken, dass man die herkömmliche Vorstellung der Metapher revidiert hat. In Freuds Theorie des Unbewussten spielen Metapher und Metonymie eine zentrale Rolle, auch wenn diese nicht unter ihrer rhetorischen Bezeichnung auftauchen, sondern unter den freudschen Begriffen „Verdichtungsarbeit“ und „Verschiebungsarbeit“. Freud definiert seine beiden Begriffe wie folgt:

„Das erste, was dem Untersucher bei der Vergleichung von Trauminhalt und Traumgedanken klar wird, ist, daß hier eine großartige Verdichtungsarbeit geleistet wurde. Der Traum ist knapp, armselig, lakonisch im Vergleich zu dem Umfang und zur Reichhaltigkeit der Traumgedanken. Der Traum füllt niedergeschrieben eine halbe Seite; die Analyse, in der die Traumgedanken enthalten sind, bedarf das sechs-, acht-, zwölfwache an Schriftraum“ (Freud 2002: 285).

...und die Verschiebungsarbeit:

„Eine andere, wahrscheinlich nicht minder bedeutsame Relation mußte uns bereits auffallen, während wir die Beispiele für die Traumverdichtung sammelten. Wir konnten bemerken, daß die Elemente, welche im Trauminhalt sich als die wesentlichen Bestandteile hervordrängen, in den Traumgedanken keineswegs die gleiche Rolle spielen. Als Korrelat dazu kann man auch die Umkehrung dieses Satzes aussprechen. Was in den Traumgedanken offenbar der wesentliche Inhalt ist, braucht im Traum gar nicht vertreten zu sein. Der Traum ist gleichsam anders zentriert, sein Inhalt um andere Elemente als Mittelpunkt geordnet als die Traumgedanken“ (Freud 2002: 309).

Die Gleichsetzung dieser beiden genannten Elemente mit den beiden Tropen erscheint plausibel vor dem Hintergrund, dass Freud die ästhetischen Schöpfungen des Unbewussten als regelrechte Sprache versteht. Das Unbewusste spricht in Rätseln, genau genommen in Bilderrätseln, die aus metaphorischen und metonymischen Bewegungen der Sprache zusammengesetzt sind. Freud stellt Metapher und Metonymie als Quasi-Grammatik dar, mit deren Hilfe die sonst verzerrten und verfremdeten Traumdarstellungen entziffert werden können. Freud erklärt die Dechiffrierung zur Aufgabe der Psychoanalyse: Die Psychoanalytikerin interpretiert den Traumstoff, um den manifesten, oberflächlichen Trauminhalt in einen latenten zu verwandeln. Genau genommen, und das wird im Verlauf der Lektüre auch klar, handelt es sich dabei um einen Vorgang der Übersetzung einer Sprache des Unbewussten, hier: der Traumsprache, in die Standardsprache. Es ist notwendig anzumerken, dass der Traum als eine Art Versuchslabor aufgefasst wird, in dem die Mechanismen und Wirkungen des Unbewussten sozusagen im kleinen Maßstab studiert werden können.

Die Beziehung, die Freud zur Sprachwende, der philosophischen Hinwendung zur Sprache hat, ist dabei schwer zu übersehen. Auch Freud hat Teil an dieser regelrechten Kopernikanischen Wende, die anthropozentristische Haltungen zunehmend aus der Philosophie verbannt hat. Die Sprache verdrängt den Menschen aus dem Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, so lautet die These in ihrer allgemein gehaltenen Fassung. Bei Freud äußert sich diese allgemeine Tendenz darin, dass er das aus der Antike herrührende hierarchische Bild der Seelenverfassung ordentlich ins Schwanken bringt.

Das tut er, indem er dem Unbewussten kognitive Leistungen zuschreibt. Das Unbewusste arbeitet und produziert sogar, selbstverständlich assistiert von der Psychoanalytikerin, Sinn. Das Es, die Instanz des Unbewussten, wird dabei massiv gegenüber einem Ich, das an die Peripherie rückt, aufgewertet.

Freud hat die Postmoderne vorbereitet, aber er ist natürlich keinesfalls ihr Protagonist. Er ist insofern noch der Moderne und damit der klassischen Aufklärung verbunden, als dass er sich den Prozess der Zusammenarbeit zwischen neurotischer Patientin und Analytikerin offenbar noch als einen Vorgang des Buchstäblich-Machens vorstellt. Es gehört zur Therapie, die Bilderschrift um-, ja rückzuverwandeln in möglich unzweideutige und bilderlose Worte. Nicht vergessen darf man in diesem Zusammenhang auch, dass die Metapher durchaus im Zusammenhang des Krankheitsbildes „Neurose“ verortet wird.

Bedenklich ist aber vor allem, dass Freud unterstellt, dass der Traum eine Bedeutung besitzt, die nicht erst hermeneutisch konstruiert wird, sondern gewissermaßen auf einen Bedeutungsursprung in Form einer bestimmten „historischen“, prägenden Erfahrung reduziert werden kann. Die Traumdeutung lässt der Interpretation einen gewissen Spielraum, aber letztendlich löst die Psychoanalytikerin die ihr gestellte Aufgabe nur dann, wenn sie auf den „wahren“ Kern der unbewussten Erzählung stößt. Mit anderen Worten geht es hier darum, eine Version des ursprünglichen Ereignisses zu präsentieren, die sich als alternativlos gibt.

Jacques Lacan pointiert den Gedanken Freuds, demzufolge das Unbewusste wie eine Sprache zu behandeln sei. Im Grunde verlässt er Freuds Versuchslabor, wenn er im Aufsatz *Das Drängen des Buchstabens* die bereits erwähnte Gleichsetzung von Verdichtung/Verschiebung und Metapher/Metonymie vornimmt (Lacan 1991: 36). Diese Bezeichnungen sind der sichtbare Ausdruck der Auffassung, dass sich das für die Traumsprache Behauptete verallgemeinern lässt und auf die Sprache überhaupt ausgedehnt werden kann. Metapher und Metonymie avancieren in dieser Interpretation zu Strukturmerkmalen der Sprache überhaupt. Dabei muss man einräumen, dass das Hauptaugenmerk von Lacans Philosophie der Metonymie nicht unbedingt der Metapher gilt.

Doch gerade für Letztere zeigt Lacans Entscheidung, auf Begriffe der Rhetorik zurückzugreifen, interessante Folgen. Denn das Metaphernverständnis wandelt sich hier

dahingehend, dass es eine eigentliche, buchstäbliche Rede gar nicht geben kann. Die Metapher ist nicht der klassische Störfall, sondern der Normalfall der Sprache.

Dass Lacan die Möglichkeit von Literalität ausschließt, zeigt sich auch in der ontologischen Ausrichtung seines Ansatzes: das Sein, d.h. das Signifikat, wird als Abwesendes beschrieben, das von den Signifikanten, die sich metaphorisch/metonymisch bewegen, niemals einzuholen ist. Das impliziert auch, dass es keine starren, vorsprachlichen Bedeutungen gibt, die das Sein gewährleistet. Die beiden Tropen konstituieren Bedeutungen im Zusammenspiel.

Nicht ganz einverstanden mit dieser Freud-Rezeption zeigt sich Cornelius Castoriadis in *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Zwar bescheinigt auch er dem Paar Verdichtung/Verschiebung durchaus tropischen Charakter, aber für ihn handelt es sich dabei um eine originäre Tropik, gegenüber der sich Metapher und Metonymie, wie sie landläufig verstanden werden, wie Tropen zweiter Ordnung ausnehmen. Er spricht lieber von „imaginären Bedeutungen“¹. Dieser Zug erklärt sich vor dem Hintergrund der These einer Verselbstständigung der Ordnung des Symbolischen gegenüber der Einbildungskraft, die Castoriadis entwickelt. Demnach betrifft Freuds Entdeckung der kreativen Psyche nicht die sprachliche Kommunikation. Man sollte aber nicht voreilig urteilen, dass Castoriadis sich der Metapherntheorie verschließt. Im Gegenteil reflektiert er mit seiner Idee von vorsprachlichen, in einem „Magma“ (Castoriadis 1990: 409, 565) angeordneten Bedeutungen ein Grundproblem der letztgenannten Disziplin: es betrifft Rortys Frage, ob die lebendige Metapher diesen Namen noch verdient, wenn der Diskurs von ihr Gebrauch macht. Und es verweist darüber hinaus auf das Problem der „Vermittlung“ der Metapher, d.h. den entscheidenden Schritt von psychischer Innerlichkeit zu Sprache.

Schließlich nimmt auch Richard Rorty im sprachtheoretischen Abschnitt seines Hauptwerks *Kontingenz, Ironie, Solidarität* explizit auf Freud Bezug, und zwar in einer Weise, die kaum daran zweifeln lässt, dass er Freud als Metapherntheoretiker liest

¹ Castoriadis beschreibt das Imaginäre der Gesellschaft in Abgrenzung zum Funktionalismus: „Die Institution ist ein symbolisches, gesellschaftlich sanktioniertes Netz, in dem sich ein funktionaler und ein imaginärer Anteil in wechselnden Proportionen miteinander verbinden. Entfremdung ist die Verselbstständigung und Vorherrschaft des imaginären Moments der Institution, deren Folge wiederum die Verselbstständigung und Vormachtstellung der Institution gegenüber der Gesellschaft ist. Diese Verselbstständigung der Institution findet im gesellschaftlichen Leben seinen materiellen Ausdruck, setzt aber stets voraus, daß die Beziehungen, die eine Gesellschaft zu ihren Institutionen unterhält, im Medium des Imaginären gelebt werden. Anders gesagt, die Gesellschaft mag im Imaginären der Institutionen nicht mehr ihr eigenes Produkt zu erkennen“ (Castoriadis 1990: 226).

(Rorty 1992: 73). Dies ist aber die einzige Stelle im Gesamtwerk, in der Rorty die Leserin erahnen lässt, wie er sich den bereits erwähnten Prozess der Vermittlung vorstellt: Metaphern als ursprüngliche Kindheitsprägungen, die sich in Sprache übersetzen. In seinem (jüngeren) Metaphernaussatz *Unfamiliar Noises* klammert Rorty diese Frage vollständig aus.

2.2. Diskussion der Befunde der zeitgenössischen Metapherntheorie

2.2.1. Metapher und semantische Innovation

Ein Gemeinplatz besagt, dass über die Metapher nur metaphorisch, also mittels Metaphern, geredet werden kann (vgl. Black 1983: S. 2). Dieser Satz verliert einiges an Esprit, wenn man bedenkt, dass er bereits voraussetzt, dass man mit Sicherheit weiß, wovon man redet. Gerade aber die Identifizierung der Metapher bereitet der Metaphernforschung allergrößte Schwierigkeiten und führt zu Kontroversen.

Die Grundannahme, dass die Metapher als Ausdruck der Kreativität verstanden werden muss und eine Schlüsselrolle in Hinblick auf innovativen Sprachgebrauch spielt, wird von der zeitgenössischen Literatur ausnahmslos akzeptiert und gegenüber der rhetorikfeindlichen Tradition auch offensiv vertreten. Aber dass die Autoren kein einheitliches Bild der Metapher skizzieren, erkennt man schon daran, dass sich zwei Thesen herausbilden, die gegensätzlicher nicht sein könnten.

(1.) Der eine Standpunkt besagt, dass die Metapher ein höchst seltenes, ereignishaftes Phänomen ist, das nicht aktiv herbeizuführen ist.

(2.) Der andere dagegen vertritt die These der Metaphorizität. Diese besagt, dass die Metapher in der Sprache allgegenwärtig ist.

Führt man sich diese unterschiedlichen Auffassungen vor Augen, dann ist leicht zu erkennen, dass der besagte Gemeinplatz parteiisch ist. Er gehört fraglos zu (2.).

Bereits bei oberflächlicher Betrachtung ist außerdem zu erkennen, dass die Standpunkte das Verhältnis der Metapher zur Sprache überhaupt betreffen. Als Frage formuliert: Gehört die Metapher eigentlich zur Sprache, d.h. „ist“ sie sprachlich? Diese Frage ist keineswegs banal, denn sie impliziert eine weitere Frage, die das Verständnis von Sprache betrifft: Gibt es Buchstäblichkeit, d.h. eine eigentliche Rede? Man wird diese gegensätzlichen Positionen daran messen müssen, inwiefern sie sich dazu eignen, die behauptete Innovationskraft der Metapher zu erklären. Es wird sich dabei herausstellen, dass mit einer derartigen Zielrichtung, beide Thesen, die der Omnipräsenz genauso wie die der Seltenheit, relativiert werden müssen.

Der Standpunkt (2.) wird vertreten durch das recht breite Spektrum der Metaphernmodelle, die den Effekt der Metapher als das Zusammenspiel zweier Elemente (Signifikanten, Vorstellungen, Bedeutungen etc.) beschreiben. Georg Lakoff definiert in *Metaphors we live by* Metaphorizität folgendermaßen:

„The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another [...]. The concept is metaphorically structured, the activity is metaphorically structured, and, consequently, the language is metaphorically structured“ (Lakoff 1980: 5).

Standpunkt (1.) wird formuliert von Donald Davidson, oder vielmehr von Richard Rorty, der Davidson entsprechend interpretiert. Für sie ist die Metapher nur deswegen in der Lage, innovativ zu sein, weil sie der Sprache im Grunde äußerlich ist. Die Metapher verbindet ein Kausalverhältnis zur Semantik, die dem Bereich der Sprache vorbehalten bleibt. Deswegen lautet hier die provokante These, dass die Metapher *nichts bedeutet*.

Es bietet sich an, die Diskussion mit der Darstellung des Interaktionsansatzes fortzusetzen, weil es das Standardmodell des Metapherndiskurses darstellt. Die Metaphernproblematik nimmt Max Black zum Anlass, die Revision der Theorie der Semantik zu fordern. Er postuliert in seinem Aufsatz *Die Metapher* die Existenz eines Typs metaphorischer Aussagen, deren Bedeutungen nicht paraphrasiert, d.h. nicht in buchstäblicher Sprache umschrieben werden können:

„Wir brauchen die Metaphern in genau den Fällen, in denen die Präzision wissenschaftlicher Aussagen nicht in Frage kommt. Die metaphorische Aussage ist kein Ersatz für einen formalen Vergleich oder eine andere wörtliche Aussage, sondern hat ihre eigenen charakteristischen Möglichkeiten und Leistungen“ (Black 1983: 86).

Im Hinblick auf die These der Metaphorizität nimmt Black damit eine eher moderate Haltung ein, weil er keineswegs darauf aus ist, zu zeigen, dass Sprache grundsätzlich aus Metaphern besteht. Vielmehr setzt dieser Ansatz voraus, dass es eine buchstäbliche Rede gibt, deren Verhältnis zur Metapher man durchaus als „inkommensurabel“ bezeichnen könnte. Die Paraphrase, also die Übersetzung des metaphorischen Ausdrucks in buchstäbliche Sprache, ist, ganz wie im Fall der Übersetzung von Sprachspielen, mit einem gewissen Reibungsverlust verbunden:

„Die wörtliche Paraphrase sagt unweigerlich zu viel – und mit der falschen Betonung. Einer der Gesichtspunkte, auf die ich den größten Wert lege, ist der, daß ein Verlust in solchen Fällen ein Verlust an kognitivem Gehalt ist; die

relevante Schwäche der wörtlichen Paraphrase ist nicht darin zu suchen, daß sie bis zur Ermüdung umständlich oder bis zur Langeweile explizit sein kann (oder auch stilistisch mangelhaft); als Übersetzung ist sie deshalb ein Fehlschlag, weil sie nicht dieselbe Einsicht vermittelt wie die Metapher“ (Black 1983: 78f.).

Das gilt wohlgerne nur für den speziellen Metapherotyp, den Black sucht: die *interaction metaphor*. Ansonsten wird hier die Gültigkeit der klassischen Lehrsätze von der Metapher als verkürztem Vergleich und als Bedeutungsübertragung nicht bestritten, sondern lediglich zum Sonderfall erklärt. Die Katachrese, verstanden als Tod der Metapher, ist hier keineswegs das unvermeidliche Schicksal eines jeden Metapherotyps.

Wie kommt es aber, dass Black die Metapher, die Gegenstand seines Interaktionsansatzes sein soll, in erkenntnistheoretischer Hinsicht dermaßen privilegiert? Er kann dies tun, weil er durchaus richtig erkennt, dass die Funktion der Metapher in semantischer Innovation, also in der Schöpfung neuer Bedeutungen, besteht. Das ist der entscheidende Übergang von der aristotelischen zur zeitgenössischen Metaphertheorie. Denn Black beschreibt die Metapher erstmals zum einen nicht länger als Bedeutungsübertragung, sondern als Bedeutungsgewinn, zum anderen nicht als Wort, sondern als Satz.

Gemäß dem Interaktionsansatz ist die Metapher ein „System miteinander assoziierter Gemeinplätze“ (Black 1983: 70f.). Zwei Bedeutungskomplexe werden gepaart und reagieren miteinander. Dabei besteht der metaphorische Ausdruck aus einem Rahmensatz und einem „Filter“, wobei letzteres dazu dient, den Satzgegenstand fantasievoll zu verfremden. In Blacks prominentestem Beispiel *Der-Mensch-ist-ein-Wolf* ist „Wolf“ der Filter, durch den der „Mensch“ betrachtet wird. Black erkennt dabei, dass die Metapher weitreichende Folgen für das ganze semantische Netz einer Kultur hat: nicht nur der Mensch erhält Wolfs-Attribute, auch der Wolf wird menschlicher werden (Black 1983: 75).

Blacks Wahl ausgerechnet dieses Beispiels erweist sich allerdings als verräterisch im Hinblick auf das entscheidende Defizit des Interaktionsmodells. Die Entstehung einer Metapher erklärt das Modell nur solange, wie man bereit ist, diese höchst unoriginelle Metapher als Untersuchungsgegenstand zu akzeptieren. Inwiefern kann man diese Metapher noch als kreativ und innovativ bezeichnen, wenn man deren spezifische Überlieferungsgeschichte bedenkt? Spätestens seit Thomas Hobbes

Leitmotiv „homo homini lupus est“ ist an der Beschreibung des Menschen als Wolf nichts Überraschendes mehr zu erkennen. Wo bleibt hier der kognitive Überschuss, den Black sich erwartet?

Das Defizit ist Black offenbar bewusst, wenn er seine Untersuchung recht unvermittelt mit der Bemerkung schließt, dass die Darstellung der Metapher einer Ergänzung bedürfe, dahingehend, dass bei poetischen Metaphern statt assoziierten Gemeinplätzen wohl „konstruierte Implikationssysteme“ vermutet werden müssen (Black 1983: S. 74). Black selbst stößt auf ein Dilemma, das die elegante Schlichtheit seines Erklärungsansatzes bedroht. (Es überrascht nicht, dass Paul Ricœur für seinen Versuch (Ricœur 1986), den Interaktionsansatz im Sinne Blacks zu modifizieren und die Schöne Literatur als Filter zu etablieren, mehr Raum benötigt als einen Aufsatz. (Vgl. Kap. 3.4)

Das besagte Defizit spiegelt das Unvermögen wider, die Entstehung des Neuen aus dem Zusammenspiel zweier bekannter Dinge zu erklären. Dass es zu kurz greift, die Entstehung einer Bedeutung aus zwei alten Bedeutungen zu erklären, leuchtet eigentlich intuitiv ein. Eine angestrebte „allgemeine Theorie der Semantik“, die auch „metaphorische Bedeutungen“, also semantische Innovationen erklären soll, rückt damit in die Ferne.

Folgt man Davidson und Rorty, dann braucht es diese auch gar nicht, um die Innovationsthese zu belegen. Der Verdienst Davidsons besteht darin, den Gordischen Knoten, zu dem sich die blacksche Problemstellung verdichtet, einfach zu durchtrennen:

“There is a simple way out of the impasse. We must give up the idea that a metaphor carries a message, that it has a content or meaning (except, of course, its literal meaning). The various theories we have been considering mistake their goal. Where they think they provide a method for deciphering an encoded content, they actually tell us (or try to tell us) something about the effects metaphors have on us. The common error is to fasten on these on the contents of the thought a metaphor provokes and to read these contents into the metaphor itself. No doubt metaphors often make us notice aspects of things we did not notice before; no doubt they bring surprising analogies and similarities to our attention; they do provide a lens or lattice, as Black says, through which we view the relevant phenomena. The issue lies not here but in the question of how the metaphor is related to what it makes us see” (Davidson 1978: 45).

Für Davidson bedarf es keiner neuen Semantik, kein Projekt einer „allgemeinen Theorie der Semantik“ oder „Semantik der Metapher“, weil die herkömmliche

durchaus zufriedenstellend erklären kann, warum die Metapher semantische Innovationen bewirkt. Die vermeintliche Rätselhaftigkeit der Metapher ist eine Illusion, die sich gerade dadurch ergibt, dass es keine andere als die buchstäbliche Bedeutung gibt:

„Metaphor runs the same familiar linguistic tracks that the plainest sentences do [...]. What distinguishes metaphor is not meaning but use – in this it is like assertion, hinting, lying, promising or criticizing. And the special use to which we put language in metaphor is not – cannot be – to „say something“ special, no matter how indirectly. For a metaphor says only what shows on its face – usually a patent falsehood or an absurd truth. And this plain truth or falsehood needs no paraphrase – it is giving in the literal meaning of the words” (Davidson 1978: 43).

Davidson erklärt die Metapher als eine Sprechhandlung, die ihre Wirkung gerade durch vorsätzlichen Regelverstoß erzielt. Für die Metapher bedeutet dies, dass sie von der Semantik in die Zuständigkeit der Pragmatik übergeht. Während Davidson die Beschreibung der Metapher als Filter bzw. Linse akzeptiert, hebt er dennoch hervor, dass es keinen latenten Inhalt, sondern nur den manifesten gibt. Er verweist damit auf die Rolle der Hermeneutik bei der Entstehung neuer Sinnzusammenhänge:

“Metaphor is dreamwork of language and, like all dreamwork, its interpretation reflects as much on the interpreter as on the originator. The interpretation of dreams requires collaboration between a dreamer and waker, even if they be the same person; and the act of interpretation is itself a work of the imagination. So too understanding a metaphor is as much a creative endeavor as making a metaphor, and as little guided by rules” (Davidson 1978: 31).

Im Grunde ersetzt hier das Zusammenspiel von Metaphernproduzentin und -rezipientin dasjenige von Gemeinplätzen. Unschwer erkennt man, dass Davidson der klassischen Unterscheidung von Produktions- und Rezeptionsästhetik folgt.

Rorty radikalisiert diese Hypothesen in zweierlei Weise.

(1.) Die Semantik möchte er vollständig auf den Bereich der Sprache beschränken, die sich durch die Eigenschaften Konvention, Regelmäßigkeit, Bedeutung, kurz: durch Diskursivität, auszeichnet.

(2.) Aufgrund ihrer Ereignishaftigkeit verweigert sich die Metapher nicht nur dem Diskurs, sondern ist darüber hinaus auch nicht theoretisch beschreibbar.

Rorty meint offenbar, dass die Semantik nicht das angemessene Sprachspiel ist, um über die Metapher zu reden:

„We should see semantical notions as applicable only to familiar and relatively uninteresting uses of words, and ‘cognition’ as the positivists saw it: confined to familiar and relatively uninteresting uses of language, to discourses for which there are generally accepted procedures for fixing belief” (Rorty 1987: 285).

Die Metapher beruht demnach gerade nicht auf Konvention, sondern ist ein „ungewöhnliches Geräusch“, d.h. ein nichtsprachlicher Stimulus, der auf eine verbindliche Interpretation durch die Sprachgemeinschaft wartet. Im Gegensatz zu Davidson bricht Rorty komplett mit der blackschen Interaktionstheorie: er negiert, dass die Metapher durch ein Filter-Element Ähnlichkeiten wahrnehmbar macht und auf Analogie basiert. Für Rorty sind dies alles nachträgliche Interpretationen dieses Ereignisses. Klar ist auch, dass dieser Standpunkt impliziert, dass man streng genommen gar nicht metaphorisch kommunizieren kann.

Um zu beschreiben, wie die Metapher funktioniert, greift Rorty auf die Paradigmenwechsel-Metapher zurück:

“You may not have to kill the platypus to get a satisfactory theory of how it works, but you do have to kill off a metaphor to get a satisfactory theory of how it works. For such a theory will give you a widely-accepted paraphrase, and a metaphor for which such a paraphrase is widely available is just what we mean by a dead metaphor” (Rorty 1987: 290f.).

Rorty vergleicht also die Situation der Metaphern-Interpretation mit der derjenigen der Naturwissenschaftlerin, die mit einem neuen Paradigma, in diesem Fall das Schnabeltier, konfrontiert wird. Der Vergleich hinkt natürlich, wie Rorty einräumt, weil der Untersuchungsgegenstand im zweiten Fall, also der der Metapher, durch die Interpretation eine Transformation durchläuft. Die Theorie, wie jede andere Paraphrase, tötet die Metapher.

Rortys Pointe aber besteht darin, dass der Tod der Metapher nicht umsonst ist, weil die semantische Innovation gerade das Resultat dieser tödlichen Interpretationsarbeit ist. Während Davidson an den Umstand erinnert, dass man die kreative Leistung der Metapher nicht nur bei ihrer Schöpferin suchen darf, verschiebt sich das Gewicht bei Rorty offenbar ganz auf die Rezeptionsästhetik. Rorty blendet jede Möglichkeit einer Latenz der Metapher komplett aus. Was in der Psyche der Künstlerin vorgeht, sagt nichts über das Kunstwerk aus. Die Metapherschöpferin hat keine privilegierte Deutungshoheit über die Metapher, sondern reiht sich bestenfalls als Interpretin in das Publikum ein.

Für Rorty ist das Vorhaben einer Theorie der Metapher streng genommen ein Selbstwiderspruch, weil die Metapher, solange sie als lebendig bezeichnet werden darf, theorieresistent ist. Von daher erklärt sich Rortys Vorliebe für Metapherngeschichte à la Hans Blumenberg, der in *Paradigmen zu einer Metaphorologie* die Biographie einzelner Metaphern nachzeichnet.

Sowohl die Verfechter als auch die Kritiker des Interaktionsansatzes sind in erster Linie an einer Erklärung für Innovationskraft der Metapher interessiert. In dieser Hinsicht darf man die Beiträge von Davidson und Rorty insofern als überlegen bezeichnen, als sie die Absurdität der Bedeutungs-Metaphysik des Interaktionsansatzes aufzeigen. Sie betonen, dass semantische Innovation auch ohne die problematische Prämisse einer latenten Bedeutung erklärt werden kann, und machen dadurch das Projekt einer umfassenden Semantik der Metapher überflüssig.

Es darf aber gefragt werden, ob der Preis für die theoretische Eleganz und Schlichtheit dieses Ansatzes nicht zu hoch ist, wenn man sich vor Augen führt, dass die vollständige Fixierung auf Innovation eine ganze Reihe von problematischen Aspekten ausblendet, die in der Metapherntheorie eine herausragende Rolle spielen und auch für vorliegende Arbeit von Bedeutung sind:

(1.) Ein metapherntheoretischer Ansatz, der die Ereignishaftigkeit der Metapher in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, dürfte kaum das vor allem von Hans Blumenberg ausführlich geschilderte Phänomen der Remetaphorisierung² erklären. Einen Begriff, der remetaphorisiert wird, wird man nur schwerlich als einen bedeutungsfreien und nichtsprachlichen Stimulus bezeichnen dürfen.

(2.) Auch die Katachrese *überredet*. Rorty übersieht, dass auch der Diskurs vom bildhaften Ausdruck durchzogen ist, die Bildhaftigkeit damit weder Privileg noch Monopol der lebendigen Metapher sein kann. In Erklärungsnot dürfte Rorty die in der Literatur vertretene These vom „manipulativen Metapherneinsatz“ (Drewer 2003: 86) bringen, derzufolge es gerade Katachresen im Sinne von „versteckten“, nichtwahrnehmbaren Metaphern sind, die besonders erfolgreich wirken. Darf ein Autor, dessen Gesamtwerk als Lob der Überredung gelesen werden darf, diesen Aspekt der Metapher ignorieren?

² „Lexikalisierte Metaphern können freilich wieder re-metaphorisiert werden, ebenso kann die metaphorische Bedeutung wieder wie eine wörtliche (reifziert) behandelt werden“ (Kurz 1993: S. 19).

Es empfiehlt sich vor diesem Hintergrund, auf die Zuspitzung der Interaktionsansatz-Debatte hin zur Alternative Ereignis *oder* Bedeutung weitgehend zu verzichten. Denn beide Weisen der Beschreibung der Metapher sind gleichermaßen legitim, wenn man bedenkt, was Sabine Lüdemann sagt:

„Auf dem Feld der Sprache schließen ‚Ereignis‘ und ‚Bedeutung‘ einander aus. Je frappanter, ungewöhnlicher, kurz: ereignishafter Signifikanten auf Signifikanten, z.B. in der modernen Lyrik aufeinandertreffen, desto mehr geschieht das um den Preis der Bedeutung, ja es spricht manches dafür, gerade das blackout der Bedeutung für das Ereignis der (poetischen) Metapher zu halten – die dann aber keine Metapher mehr wäre, weil sie nicht mehr Vorstellungen verknüpft, sondern solche Verknüpfung, und damit eben die Konstitution von Bedeutung, gerade unterbricht“ (Lüdemann 2004: 44).

Lüdemann stellt fest, dass es zwischen den konkurrierenden Ansätzen einen regelrechten *trade off* gibt. Es wird demnach nicht gelingen, beide Phänomene, Ereignis *und* Bedeutung, unter eine Perspektive zu vereinen. Allerdings sieht Lüdemann keinen schroffen Gegensatz zwischen diesen Ansätzen. Vielmehr suggeriert das „desto mehr“, dass es einen stufenlosen Übergang zwischen den beiden Polen, die diese Begriffe bilden, geben muss. Dementsprechend müsste man auf diesem vorgestellten Spektrum auch Metapher und Katachrese platzieren.

Das Zitat verdeutlicht auch, dass der Effekt der Metapher kein rein innovativer ist, sondern dass die Metapher vielmehr einen schöpferisch-destruktiven Charakter hat. Denn die Innovation muss sich erst ihre Schneise durch das aktuelle semantische Netz der Sprache bahnen und sich auf Kosten anderer Bedeutungen Raum schaffen. Mit anderen Worten steht dem Gewinn an Ausdrucksfähigkeit ein entsprechender Verlust entgegen. Diese Prämisse erlaubt es Lüdemann im Unterschied zu Rorty auch die ereignishaftige Metapher *innerhalb* der Sprache zu denken, weil selbst die radikalste Innovation notwendigerweise – und sei es nur in einem negativ-negierenden Sinne – an die Diskurse der Vergangenheit anknüpfen muss, um als Innovation verstanden werden zu können:

„Diese allgemeine Zitathaftigkeit bewirkt, daß das reine Ereignis einer Wortbedeutung, ‚die nur in diesem Kontext‘, ein Ding der Unmöglichkeit ist: Das ‚System der assoziierten Gemeinplätze‘ oder Konnotationen und damit die ‚Kraft des Bruchs‘ mit jedem beliebigen Kontext (Satz, Text oder Werk) liegen dem metaphorischen ‚Ereignis‘ je schon als Bedingung seiner Möglichkeit voraus“ (Lüdemann 2004: 44).

Für Lüdemann gibt es letztlich kein semantisches Vakuum, das der poetischen Metapher vorbehalten bliebe. Von diesem Standpunkt aus wird Rortys Auffassung von der kontextfreien Metapher als Mythos entlarvt werden können, weil das „ungewöhnliche Geräusch“, als das er sich die Metapher vorstellt, per Definition kontextfrei ist.³

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung wird klar, dass Davidson und vor allem Rorty über das erklärte Ziel ihres Ansatzes hinauszuschießen drohen. Beide erbringen zwar den Nachweis dafür, dass es keine besondere Semantik der Metapher geben kann. Zumindest dann nicht, wenn ihr die die Aufgabe aufgebürdet werden soll, eine plausible Erklärung für die Innovationskraft der Metapher zu liefern. Doch die Behauptung, dass die Metapher kein Mittel der sprachlichen Kommunikation sein soll, erweist sich nur als plausibel, solange man einen exklusiven, auf die Poesie beschränkten Metaphernbegriff akzeptiert.

Harald Weinrich hat ein Kontextmodell der Metapher entwickelt, das beweist, dass die Idee der Metapher als Interaktion zweier Bildfelder keineswegs ausgedient hat und durchaus in einer Weise formuliert werden kann, die einer Metaphysikkritik standhält. In *Linguistik der Lüge* heißt es:

„Die Bedeutung eines Wortes ist ein und diesselbe, ob das Wort als Metapher verwendet wird oder nicht. Aber wenn die Metapher überhaupt den Kontext als Bedingung ihres Entstehens hat, dann gilt auch für sie nicht die Semantik des Einzelwortes, sondern die Semantik des Wortes im Text mit dem Spiel der Determination zwischen den Polen Bedeutung und Meinung. Die Determination schafft ja die Bedeutung nicht ab, sondern schränkt sie ein. Grundsätzlich das gleiche geschieht in solchem Kontext, der ein Wort zur Metapher macht. Auch er determiniert das Wort, wie es jeder Kontext tut. Aber er determiniert es in einer besonderen Weise. Während der gewöhnliche Kontext ein Wort innerhalb seiner Bedeutung determiniert, verläuft bei metaphorischem Kontext die Determination außerhalb der Bedeutung. Auf diese Weise entsteht eine Spannung zwischen der Bedeutung und der nun nicht innerhalb, sondern außerhalb ihrer selbst liegenden Meinung. Diese Spannung macht den Reiz der Metapher aus.“ (Weinrich 1966: 43f.)

Der erste Satz des Zitats zeigt an, dass Weinrichs Ansatz durchaus den Anforderungen von Davidson und Rorty entspricht, weil die Möglichkeit einer besonderen Semantik der Metapher ausgeschlossen wird. Für die Innovation wird

³ Nicht ganz falsch dürfte wohl die Einschätzung von Cornelius Castoriadis sein, dass es so etwas wie ein unbekanntes Geräusch, das nicht schon interpretiert wäre, streng genommen vielleicht gar nicht gibt, weil es sonst nicht wahrgenommen werden könnte (Castoriadis 1990: 394).

hier eine „starke Kontextdetermination“ verantwortlich gemacht, die „[...] auch das fremdeste Wort in den gemeinten Sinnzusammenhang [zwingt]“ (Weinrich 1976: 311). Weinrich erklärt, dass die metaphorische Innovation nicht einfach durch ein Zusammenspiel von zwei bekannten Bedeutungen entsteht, die im Zuge einer Wechselwirkung einen Bedeutungsgewinn abwerfen. Im Unterschied zum Interaktionsansatz beschreibt er die Metapher vielmehr als ein dialektisches Zusammenspiel zwischen „Bedeutung“ und „Meinung“, wobei letztere den Kontext determiniert und damit den Bereich aller möglichen Bedeutungen eines Wortes einschränkt. Der Bedeutungsgewinn erscheint hier nicht als Resultat einer Verschmelzung von Gemeinplätzen, sondern einer Subtraktion aller nicht in Frage kommenden Bedeutungen. Die Bedeutung wird sozusagen hermeneutisch herausgeschält.

Weinrich macht auf überzeugende Weise klar, dass erst der Sinnhorizont eines Textes rekonstruiert werden muss, um mit Klarheit sagen zu können, ob ein Satz oder eine Passage in einem Werk metaphorisch *gemeint* ist oder nicht. Beispielsweise macht es durchaus einen Unterschied, ob in einem Text über Kapitalismuskritik von „Ruinen“ die Rede ist oder in einem Aufsatz über den Krieg. Weinrich weist darauf hin, dass nach solchen Hinweisen gesucht werden muss. Das bedeutet sicherlich eine relative Aufwertung der Produktionsästhetik, weil im Text nach Spuren der Intention der Künstlerin oder Autorin gesucht werden muss. Dabei wird klar, dass dieser Ansatz die Ereignishaftigkeit der Metapher durchaus nicht antastet, weil die Unterstellung einer „Meinung“ keinesfalls die Komplexität der Metapher auf unzulässige Weise reduziert. Die Metapher stirbt also nicht schon deshalb, weil eine Autorin sie als Sprechakt verwendet.

Den Vorteil der Kontexttheorie erkennt man dann, wenn man sie mit dem Spektrum-Gedanken, den man bei Lüdemann finden kann, verknüpft. Dann ergibt sich, dass die Kontexttheorie *alle* Phänomene zwischen Metapher und Katachrese, Ereignis und Bedeutung erklären kann. Darin findet die bedeutungsgeladene Metapher ihren Platz, aber auch die wahrhaft innovative Metapher, die im Grunde nichts kommuniziert. Die Argumentation im Hinblick auf die Innovation oder Originalität der Metapher verdient dabei Aufmerksamkeit. Weinrich beobachtet, dass Metaphern, die aus Signifikanten aus Sachbereichen, die man für gewöhnlich nicht miteinander assoziiert, kombiniert werden, meistens einfach nur banal wirken. Weinrich

formuliert die These, dass nur diejenigen Metaphern tatsächlich effektiv und verstörend sind, die nur leicht und graduell die Vorstellung einer Sache verfremden. Dabei hebt er besonders die Klasse der Farb-Metaphern (Weinrich 1983: 327f.) hervor, d.h. Übertragung von Farben auf einen Gegenstand, die diesem für gewöhnlich nicht zugeschrieben werden, wie etwa im Beispiel „schwarze Milch“. Vom Standpunkt der Kontexttheorie aus wird klar, warum die von der Interaktionstheorie angebotenen Metaphern wie die Wolfs-Metapher für den Menschen kaum dazu taugen, die Innovationsthese zu bestätigen. Denn wenn es die subtilen, kleinen Übertragungen sind, die innovativ wirken, dann sind es gerade die vermeintlich gewagten, eine große Distanz überbrückenden Übertragungen, die stets sehr leicht verstanden werden können.

Die Kontexttheorie räumt nur nicht das entscheidende Defizit der Interaktionstheorie, Innovation nicht erklären zu können, aus, sondern beschreibt auch diejenigen Fälle, in denen die Metapher tatsächlich nichts kommuniziert, sondern ein singuläres Ereignis bleibt.

Für die vorliegende Arbeit ist die damit vollzogene Relativierung des Unterschieds von poetischer Metapher und Katachrese von entscheidender Bedeutung, weil es der Ansatz nach Davidson und Rorty unmöglich gemacht hätte, von einer Kommunikation mittels Metaphern zu sprechen.

Erst jetzt wird es möglich, die These der Ambivalenz der Metapher zu formulieren.

2.2.2. Janusköpfige Metapher

Der vorherige Abschnitt hat sich dem spracherweiternden Aspekt der Metapher gewidmet und hier vor allem der Frage, in welcher Beziehung die Metapher zur semantischen Innovation steht: ob die Metapher selbst die neue Bedeutung darstellt oder nur den nichtsprachlichen Reiz, den die Hermeneutik zum Anlass nimmt, die Bedeutung zu produzieren. Dabei wurde festgestellt, dass es sich hier um Extrempositionen handelt, die relativiert werden müssen. Denn die Behauptung einer spezifisch metaphorischen Semantik verrät ein metaphysisches Denkmodell, das Innovation nur scheinbar erklärt; die Vorstellung einer rein ereignishaften Metapher, die nichts kommuniziert, übersieht dagegen, das auch die poetische Metapher unweigerlich in einem Überlieferungskontext steht und nicht *ex nihilo* geschöpft

wird. Vor diesem Hintergrund wurde empfohlen, Katachrese und Metapher als die Enden auf einem Spektrum zu betrachten, die nicht simultan realisiert werden können. Diese Empfehlung beruht auf der Überzeugung, dass Sprache figurativen Charakter hat und die Metapher auch (und gerade) dort wirksam bleibt, wo sie nicht auf Anhub auffällt.

Diese Begründung hat scheinbar unmittelbar nichts mit der Spracherweiterung zu tun und stellt eine Vorwegnahme des anderen, hier interessierenden Aspekts der Metapher dar: die pragmatische Funktion. Denn eben diese meint die Rede von der „Wirkung“ der Metapher (bzw. allgemeiner der Überredung). Für Rorty, der behavioristisch argumentiert, scheint festzustehen, dass nur die lebendige Metapher die Fähigkeit besitzt, das Sprachverhalten zu verändern. Dies schränkt er aber insofern ein, als dass er meint, dass der Reiz der Metapher im Gegensatz zur Katachrese das Sprachverhalten in einer vollkommen unvorhersehbaren Weise verändert.

Wie dem auch sei, die Bedeutung der Pragmatik der Metapher für die hier vorliegende Arbeit liegt darin, dass sie zu verstehen hilft, warum der Fortschrittsgedanke, den die These der semantischen Innovation impliziert, unangemessen ist. Denn wenn jede Metapher eine spezifische Logik bereithält, die eine bestimmte Einstellung zu einer Sache suggeriert, dann besteht prinzipiell die Möglichkeit, Metaphern in ihrer pragmatischen Wirkung zu vergleichen. Man darf also konkurrierende Metaphern kritisieren. Vielleicht ergibt sich sogar eine ethische Verpflichtung dazu, die Denkmodelle, die Metaphern darstellen, im Hinblick auf ihre Folgen auf Staat und Gesellschaft zu prüfen. Eine entsprechende Forderung findet sich in zwei Standardwerken der Metapherntheorie:

„Metaphern eröffnen bestimmte Perspektiven, sie geben etwas zu sehen als etwas, sie rufen Affekte hervor. Sie bilden dadurch Einstellungen und leiten Handeln. Je stärker, desto mehr geht das metaphorische ‚als ob‘ über in eine Identifizierung. Daher kann und muß z.B. eine Kritik politischer Rhetorik und politischen Handelns auch als eine Kritik der zugrundeliegenden Metaphorik durchgeführt werden“ (Kurz 1993: 25).

“Metaphors have entailments through which they highlight and make coherent certain aspect of our experience. A given metaphor may be the only way to highlight and coherently exactly those aspects of our experience. Metaphors may create realities for us, especially social realities. A metaphor may thus be a guide for future action. Such actions will, of course, fit the metaphor. This will, in turn

reinforce the power of the metaphor to make experience coherent. In this sense metaphors can be self-fulfilling prophecies” (Lakoff 1980: 156).

Das erste Zitat stammt aus *Metapher, Allegorie, Symbol* von Gerhard Kurz, das zweite aus George Lakoffs *Metaphors we live by*. Beide sprechen die Perspektivität der Metapher, ihre Pragmatik und schließlich die Gefahr eines Metaphernrealismus an. Diese Gefahr besteht darin, dass die Metapher als solche gar nicht wahrgenommen wird, wie dies gerade bei der Katachrese der Fall ist. Dann werden die bloßen Ähnlichkeiten und Analogien, auf die die Metapher anspielt, für regelrechte Identität gehalten, wie Kurz sich ausdrückt. Oder man kann gleichbedeutend auch mit Lakoff behaupten, dass die Metapher eine selbsterfüllende Prophezeiung darstellt. Diesen Realitätseffekt der Metapher illustriert dieser Autor mit dem Beispiel der Vater-Staat-Metaphorik, die die demokratischen und liberalen Aspekte des staatlichen Systems erfolgreich verdunkelt.

Es darf bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass auch die Politische Philosophie selbst den Metaphernrealismus thematisiert. Cornelius Castoriadis (vgl. Kap. 3.3.2.1) und Jean Baudrillard formulieren unabhängig voneinander die These, dass dieses Phänomen zum Kennzeichen der heutigen kapitalistischen Zivilisation avanciert ist. Baudrillard proklamiert in *Intelligenz des Bösen*, übrigens die einzige im engeren Sinne politiktheoretische Schrift des Soziologen, gar das Ende der Metapher:

„Eine der Varianten dieser tödlichen Erfüllung, dieses Ausagierens, besteht in der Realisierung sämtlicher Metaphern ins Reale. Auch handelt es sich um das Phantasma, all das zu materialisieren, was Parabel, Mythos, Fabel, Metapher ist“ (Baudrillard 2006: 61).

In einer Welt, in der das Realitätsprinzip unglaubwürdig geworden ist, realisiert sich die Metapher reibungslos und geht in einer buchstäblichen, postmetaphysischen „Hyperrealität“ auf. Unschwer erkennt man hier ein Echo von Martin Heideggers Verdikt, demzufolge es die Metapher nur in der Metaphysik geben kann.⁴

Einer solchen Zeitdiagnose enthält sich Hans Blumenbergs *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, dafür widmet sich dieses Werk ausführlich der pragmatischen Funktion und verortet diese im Kontext einer Anthropologie. Er sagt, dass im Gebrauch der Metapher...

⁴ Er sagt: „Das Metaphorische gibt es nur in der Metaphysik“ (Heidegger 1957: 89).

„[...] ein implikatives Wissensbedürfnis zum Vorschein komme, das sich im Wie eines Verhaltens auf das Was eines umfassenden und tragenden Ganzen ausgewiesen weiß und sein Sich-einrichten zu orientieren sucht. Dieses implikative Fragen hat sich immer wieder in Metaphern ›ausgelebt‹ und aus Metaphern Stile von Weltverhalten induziert“ (Blumenberg 1999: 25).

Der Mensch ist für Blumenberg in diesem Sinne ein *homo metaphoricus*⁵, der die Welt angesichts deren Totalität nur mittels der Metapher erfahrbar und verfügbar machen kann. Man könnte hier auch nahtlos an Friedrich Nietzsche anknüpfen, der in *Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* vom „Trieb zur Metapherbildung“ spricht, „jene[m] Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde“. Für Blumenberg und Nietzsche dürfte gleichermaßen klar sein, dass der *homo metaphoricus* die Realität nicht nur mit Zeichen reproduziert und nachahmt, wie es noch die aristotelische Metaphertheorie unterstellt. Die Metapher erschöpft sich nicht in einer einfachen viergliedrigen analogischen Formel der Form: A verhält sich zu C wie B zu D.⁶ Nietzsche veranschaulicht sehr beeindruckend, dass das Verhältnis der Metapher zum Realen sehr viel unbestimmter, die Verknüpfung zwischen sprachlicher Figur und Reiz willkürlicher ist, als das Aristoteles klar sein konnte:

„Die verschiedenen Sprachen, nebeneinander gestellt, zeigen, daß es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das „Ding an sich“ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue. Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den „Ton“ nennen, so geht es uns allen mit der Sprache“ (Nietzsche 1999: 879).

⁵ In Analogie zu Aristoteles Charakterisierung des Menschen als *homo symbolicus*, als Kreatur mit besonderem Talent zum Zeichengebrauch: „Denn [...] das [...] Nachahmen ist dem Menschen angeboren – es zeigt sich von Kindheit an, und der Mensch unterscheidet sich dadurch von den übrigen Lebewesen, daß er im besonderen Maße zur Nachahmung befähigt ist und seine ersten Erkenntnisse durch Nachahmung erwirbt“ (Aristoteles 2008: 11).

⁶ Darauf möchte auch Lacan in *Das Drängen des Buchstabens ins Unbewußte* hinaus (Lacan 1991: 56ff.).

Für Nietzsche kann angesichts der Willkür der Metaphernbildung nichts über die Wahrheit von Metaphern gesagt werden, zumindest nicht im Sinne eines moralischen oder logischen Satzes der Form: wahr oder falsch.⁷ Die Metapher steht einfach da, wie das Leben.⁸ Auch Blumenberg spricht von der Wahrheit nicht in diesem engen Sinn:

„Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten Verstande, pragmatisch. Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität. Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten“ (Blumenberg 1981: 25).

Wahr ist die Metapher nur insofern sie realisiert wird. Sie ist mit Blumenbergs Worten eine „*vérité à faire*“, womit der Metaphernrealismus treffend auf den Punkt gebracht ist. Für Blumenberg scheint die Metapher damit kein anderes Kriterium zu ihrer Beurteilung zu kennen als ihre Performanz bzw. ihren Erfolg. Dies entspricht Mary Hesses „*pragmatic criterion*“ (Arbib und Hesse 1986: 7).

Die Frage nach dem legitimen Gebrauch der Metapher stellt sich Blumenberg selbst nicht. Er belässt es bei der durchaus richtigen Feststellung, dass der Metapher etwas Schicksalhaftes anhaftet, weil Metaphern höchstens durch andere Metaphern abgelöst werden können. Zumindest prinzipiell lässt aber auch Blumenbergs Metaphorologie immerhin die Möglichkeit offen, die eigene Metaphorik zu reflektieren und die abgeleiteten „*Stile von Weltverhalten*“ zu verändern.

Gerhard Gamm denkt in Richtung dieser Fragestellung weiter, wenn er zu bedenken gibt, dass der Metaphernwechsel danach verlangt, Bilanz zu ziehen:

„Mit der bedeutungsschöpferischen Erschließung der Welt auf der einen Seite geht die Abdunkelung der von Erfahrung auf der anderen einher; den Möglichkeitsgewinnen stehen die Verdichtung und das Rasendwerden der Zeit, das heißt, die Kräfte gesellschaftlicher Übermobilisation, gegenüber; der Perspektivität die Ausblendung von anderen Gesichtspunkten. Es herrscht ein

⁷ Das bestätigt Weinrich: „Sie [die Metaphern] lenken die Gedanken, zeigen neue Wege, verfremden das Bekannte. Aber sie fragen von sich aus nicht viel nach Richtig und Falsch. Sie haben ihre eigene Logik“ (Weinrich 1983: 326).

⁸ In Abwandlung von Wittgensteins entsprechendem Ausspruch über das Sprachspiel: „Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben“ (Wittgenstein 1970: 114).

Verdeckungsprinzip. Verlustfrei läßt sich ebenso wenig denken, wie an der Börse spekulieren. Einsichtsgewinn und Verdunklungsprinzip gehen Hand in Hand. Es verhält sich mit dem Denken und Erkennen wie mit dem blinden Fleck, der die Wahrnehmung begleitet“ (Gamm 1992: 82f.).

Gamm nimmt hier eine deutliche reflexive, meta-metaphorische Perspektive ein. Diese sensibilisiert für die Tatsache, dass für die Beschreibung einer bestimmten Sache jeweils nur eine Metapher ausgeführt werden kann, vergleichbar mit dem Sprechakt, von dem auch nicht zwei verschiedene gleichzeitig ausgeführt werden können.

In gewisser Weise fordert Gamms Bemerkung auch Kants Idee einer Erweiterung der Denkungsart heraus. Zumindest dann, wenn man diese Idee, wie sie in *Kritik der Urteilskraft* dargelegt wird, so interpretiert, dass man versuchen soll, die Metapher (Kant: das Urteil) der anderen zu verstehen⁹.

Auch die Metapherntheorie erinnert daran, dass die Ambivalenz der Metapher sich im menschlichen Unvermögen äußert, eine Sache mittels zwei grundverschiedener Metaphern zu beschreiben. Man denke nur an das stilistische Rhetorik-Gebot, nichtverwandte Metaphern nicht zu „vermischen“. Lakoff knüpft an diesen Gedanken an, wenn er in *Metaphors we live by* die Metapher als metaphorisches Konzept beschreibt, das die systematische Erfahrung von Dingen möglich macht, die unseren physischen Sinnen nicht erreichbar wäre. Übergeordnete Metaphern, ungefähr der Idee der „absoluten Metapher“ von Blumenberg entsprechend, bilden dabei Subkategorien („subcategories“), die von verwandten Einzelmetaphern gebildet werden. So entsteht ein vernetztes Bilderfeld, das den Diskurs wie ein roter Faden durchzieht und ihm ein kohärentes Erscheinungsbild verleiht.

Fachsprachen und Spezialdiskurse zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie sich einer bestimmten als legitim erachteten Metaphorik bedienen. So erklärt es sich, dass vom Diskurs ein gewisser Zwang auf die Teilnehmerin ausgeht, die überlieferten Metaphern zu verwenden. Rainer Hülse spricht von einem „Automatismus“ hin zu einem bestimmten metaphorischen Vokabular:

„Die Metaphernverwendung erfolgt gleichsam automatisch, da der Diskursteilnehmer den Diskursgegenstand gar nicht anders denken und artikulieren kann als mit Hilfe bestimmter Metaphern“ (Hülse 2003: 40).

⁹ Das ist eine Vorwegnahme der in Kap. 2.3. vorgenommenen Interpretation von Kants reflexivem Urteil als Metapher.

Bedenklich kann das sein, weil, gemäß der Annahme von Lakoff und Johnson, Metaphern in der diskursiven Überlieferung gewisse Schlussfolgerungen („entailments“) suggerieren, die die Sprecherin vielleicht bei bewusster Reflexion des Bildfelds abgelehnt hätte, weil sie nicht mit ihren Überzeugungen vereinbar gewesen wären. Setzt die Sprecherin der betreffenden Metapher keinen entsprechenden reflexiven Widerstand entgegen, dann affirmiert sie die impliziten Wertungen, die die Metapher transportiert.

Deutlicher als bei Gamm zeigt sich, dass es unzweifelhaft einer größeren intellektuellen Anstrengung bedarf, um überhaupt eine meta-metaphorische Position einzunehmen. Selbst wenn die Einzelne *für sich selbst* den Vorteil und Nachteil eines sprachlichen Bildes reflektiert hat, muss sie immer noch mit der Macht der Konvention rechnen. Und wider besseres Wissen Metaphern verwenden, die sie für schädlich befunden hat, um als diskursfähig anerkannt zu werden. Oder schweigen. Vergleicht man den Standpunkt dieses Zitats von Hülse mit demjenigen von Gamm, dann wird deutlich, dass für letzteren die Hoffnung auf semantische Innovation etwaigige Bedenken überwiegt.

Für Gamm wie für den Metapherntheoretiker Lakoff besteht die Tücke der Metaphorizität der Sprache darin, dass man für gewöhnlich die eigene Sprache nicht in dem Maße bewusst reflektiert, wie es vielleicht die Sprachphilosophin, die Literatin oder die Wissenschaftstheoretikerin macht, wenn sie sich berufsmäßig darauf konzentriert, Sprachkritik zu üben. Doch kommt bei Gamm die Tatsache zu kurz, dass selbst diese für Sprache sensibilisierten Menschen in Gesprächssituationen geraten werden, in denen sie gezwungen sind, exakt diejenigen Katachresen zu benutzen, die ein Sprachspiel bevorzugt. Das Individuum steht mit seiner neuen Metapher oder seiner Neuinterpretation der Metapher einer überlieferten Auslegung der Metapher gegenüber, die in dieser Form für die Sprachgemeinschaft verbindlich ist. Dieses soziale Kräfteungleichgewicht zwischen der unreflektierten, vorbewussten Auslegung und der Anstrengung der Hermeneutik, der betreffenden Metapher eine differente Deutung abzugewinnen, darf nicht aus den Augen verloren werden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Metapher *janusköpfig* ist, weil sie von der beschriebenen Sache gewisse Aspekte beleuchtet, aber dafür unweigerlich andere Zusammenhänge, die man potenziell konstruieren könnte, verdunkelt. Zurecht

erinnert Gamm daran, dass ein theoretischer Ansatz, der *ausschließlich* davon spricht, dass die innovative Metapher kognitiven Fortschritt befördert und den Bereich des Sagbaren erweitert, eine zu einseitige Haltung aufzeigt. Eine solche beraubt uns der Möglichkeit, Metaphernkritik zu üben und zwischen den spezifischen pragmatischen Konsequenzen, die eine Metapher impliziert, zu vergleichen.

Es sind nicht die Metaphern für sich betrachtet, die problematisch sind. Das Streben nach der lebendigen Metapher erscheint vor allem deswegen legitim, weil ein diskursiver Zwang besteht, nicht nur eine bestimmte Metapher zu verwenden, sondern entsprechend ausgelegte Schlussfolgerungen zu akzeptieren. Offen bleiben muss in diesem Zusammenhang die durchaus spekulative Frage, inwieweit sich Metaphern tatsächlich so (bedrohlich!) schnell realisieren, wie dies etwa Gamm oder Baudrillard suggerieren.

Nicht von ungefähr wurde Gamms Bemerkung als Kommentar zu Kants Idee einer Erweiterung der Denkungsart interpretiert. Diese Interpretation ist für die vorliegende Arbeit insofern bedeutend, als dass die Erweiterung der Denkungsart die vor allem in der Politischen Philosophie von Jean-François Lyotard und Hannah Arendt eine Schlüsselrolle spielt. Für Lyotard und Arendt gilt es als ausgemacht, dass die erfolgreiche metaphorische Kommunikation die Weiterentwicklung der geistigen Fähigkeiten einer Gemeinschaft garantiert, weil neue, *zusätzliche* Perspektiven auf die Realität eröffnet werden. Mit Gamm dagegen kann man argumentieren, dass ein Fortschritt, der darin bestünde, eine Gesprächspartnerin zu einer neuen Betrachtungsweise zu bekehren, nicht linear-kumulativ gedacht werden darf. Die metaphorische Erweiterung „erweitert“ dann vielleicht nicht zwangsläufig, sondern birgt auch das Risiko in sich, alternative Möglichkeiten der Beschreibung einer Sache in Vergessenheit geraten zu lassen. Von Gamms Standpunkt aus dürfte die lebendige Metapher nicht per se weniger unter Rechtfertigungsdruck stehen als die Katachrese.

Abschließend ist noch die Vermutung zu äußern, dass Richard Rorty sich dem Vorwurf eines blinden Fortschrittsstrebens weitgehend zu entziehen scheint, obwohl er doch den Fortschritt auch in der Übernahme frischer Metaphern ausmacht. Dass seine Variante der Fortschrittsthese immun wirkt, hat allerdings eher methodische

Gründe. Denn die lebendige Metapher, wie er sie sich vorstellt, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie mit nichts Bekanntem vergleichbar ist. Auch nicht mit den Katachresen, die sie ersetzen wird. Für Rorty sind die in den letzteren potenziell enthaltenen Bedeutungsmöglichkeiten schon vollständig ausgereizt, die Metapher bereits vollständig realisiert und performiert. Insofern wäre hier die Bilanz beim Metaphernwechsel immer positiv.

2.3. Exkurs: Kant als Metapherntheoretiker

Die bisherigen Abschnitte dienten der Darstellung der Theorie der Metapher und dazu, der Leserin einen Überblick über den Diskussionsstand zu verschaffen. Es wurde darauf hingewiesen, welche Forschungsergebnisse für die weitere Untersuchung von entscheidender Bedeutung sind. Vor diesem Hintergrund mag es erklärungsbedürftig erscheinen, dass der nun folgende Abschnitt sich ausgerechnet Immanuel Kant widmet, um diesen als heimlichen Metapherntheoretiker darzustellen. Tatsächlich kann man Kant insofern als Vordenker der Metapherntheorie bezeichnen, als dass die *Kritik der Urteilskraft* mühelos im Sinne der Interaktionstheorie von Max Black interpretiert werden kann, vorausgesetzt, die Leserin hält die kantische Terminologie nicht für unantastbar. Doch Genealogie allein rechtfertigt die Auseinandersetzung mit Kant kaum, zumal Kant derart neu gedeutet der Metapherntheorie nichts Entscheidendes hinzuzufügen hätte. Wenn Kant nun doch im eben gesagten Sinne ausgelegt wird, dann geschieht dies mit Blick auf die spätere Auseinandersetzung mit Hannah Arendt, Jean-François Lyotard und Jacques Rancière. Deren Konzepte des Politischen gründen allesamt auf der kantischen Ästhetik, doch vermeiden sie es aus unerklärten Gründen (mit Ausnahme des letzteren), die ästhetischen Schöpfungen als Metaphern zu bezeichnen. Da diese Bezeichnung für die These der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität von entscheidender Bedeutung ist, geht es darum, einen *missing link* zu finden: Kant muss als Vordenker des Politischen, wie auch als Metapherntheoretiker dargestellt werden. Zu diesem Zweck wird zunächst Kants implizite Metapherntheorie beschrieben, wobei sich die Argumentation auf entsprechende Autoritäten, die eine solche Interpretation nahelegen, berufen wird. Anschließend sollen einige kurze Bemerkungen auf die neuralgischen Punkte dieser rekonstruierten Theorie, die im Verlauf dieser Arbeit noch relevant werden, hinweisen.

Im Hinblick auf die Metapherntheorie interessiert hier insbesondere der erste Teil der *Kritik der Urteilskraft*, d.h. nicht die Thesen zur Teleologie, sondern die Darstellung der ästhetischen Urteilskraft. Der Bereich kann vielleicht sogar noch weiter eingegrenzt werden auf den berühmten Paragraphen 59: *Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*, denn dort tauchen alle wesentlichen Elemente in

konzentrierter Form auf. Von zentraler Bedeutung ist der Begriff der „Hypotypose“, den Kant dort wie folgt definiert:

„Alle Hypotypose (Darstellung, *subiectio sub adspectum*), als Versinnlichung, ist zweifach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche unterlegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch, d.i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt“ (Kant 1990: 295).

Um diesen Abschnitt verstehen zu können, muss man zunächst kurz den Plan skizzieren, den Kant mit seinem Alterswerk *Kritik der Urteilskraft* verfolgt. Kant beansprucht für sich, ein gründlicher Systemdenker zu sein. Um diesem Ideal gerecht zu werden, bemüht er sich mit der dritten *Kritik*, eine Lücke zu schließen, die zwischen den anderen beiden Hauptwerken, *Kritik der reinen Vernunft* und *Kritik der praktischen Vernunft*, klafft. Die erstgenannte Schrift behandelt die Theorie (Naturerkenntnis), die letztgenannte die Moral. Beide beanspruchen für ihren Themenbereich Objektivität bzw. apriorische Gültigkeit, weil sie sich in Form von Gesetzen artikulieren lassen: als Natur- und Sittengesetz. Grob gesagt, besteht Kants Problem nun darin, zu erklären, warum es eine Klasse von Aussagen gibt, die zwar nicht die Form von Gesetzen aufweisen, bei denen man sich allerdings hüten muss, sie zu voreilig für baren Unsinn zu erklären. Kant erklärt hier die Ästhetik für zuständig, weil das Urteil über das Schöne und Erhabene den Spagat zwischen subjektivem Charakter und dem Anspruch objektiver Gültigkeit vorführe. Für Kant rechtfertigt das die Einführung eines separaten Vermögens, das die bisher beschriebenen Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen ergänzt.

Vor diesem Hintergrund muss das oben genannte Zitat also gelesen werden. Die Bedeutung der Hypotypose, der versinnlichenden Darstellung, liegt darin, dass Kant ihr eine Beweisfunktion zuspricht. Sie „demonstriert“ die Gültigkeit von Aussagen. Dabei verlangen die beiden zentralen Vermögen, Verstand und Vernunft, jeweils andersartige Beweise für ihre Begriffe. Kant nennt für den ersten Fall das Schema (an anderer Stelle auch das Beispiel), für den zweiten dagegen das Symbol. Das Symbol erscheint als geeigneter Kandidat für die Gleichsetzung mit „Metapher“,

weil die Beschreibung der Umstände, in denen es auftritt, durchaus Merkmale der Metaphernproblematik spiegelt.

(1.) Die („reflektive“) Urteilskraft produziert das Symbol, um eigentlich Undarstellbares (Ideen bzw. Vernunftbegriffe) darzustellen. Sie kann den betreffenden Gegenstand nicht mit dem Zeigefinger bezeichnen, weil sie keinen Referenten in der empirischen Wirklichkeit findet.

(2.) Die Produktion gelingt durch einen analogischen Vorgang bzw. eine Übertragung. Kant beschreibt dies als Übernahme der „Form der Reflexion“. Im Jargon der Metapherntheorie könnte man auch sagen, dass die Sache als etwas anderes dargestellt wird.

(3.) Das Symbol erzeugt eine neue Bedeutung. Das deutet Kant an, wenn er betont, dass der „Inhalt“ von der Übertragung ausgeschlossen ist.

Ein Problem ergibt sich allerdings womöglich dadurch, dass Kant oben ebenfalls darauf Wert legt, dass nicht nur der „Inhalt“, sondern auch die „Anschauung“ nicht übertragen wird. Das hieße dann, dass nur ein bilderloses Denkmodell übernommen wird (wie auch immer man sich das vorzustellen hätte). Offensichtlich bezieht Kant seine Aussage nur auf das Schematisieren, wie folgendes Zitat zeigt:

„Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder Schemata oder Symbole, wovon die ersten direkt, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die erstern tun dies demonstrativ, die zweiten vermitteltst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“ (Kant 1990: 295).

Dieses Zitat ergänzt das vorangegangene in einer Weise, die das mögliche Missverständnis ausräumt: ausdrücklich handelt es sich um „empirische Anschauungen“, also realistisches Bildermaterial, das die Urteilskraft verfremdet, indem sie es überträgt und zum Symbol macht.

Der Verdacht, dass hier eine Metapherntheorie implizit beschrieben wird, erhärtet sich, wenn man Kants Beispiele für solche „symbolische Hypotyposen“ (Kant 1990: S. 296) zeigt:

„So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine

Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn, zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren“ (Kant 1990: 296).

Man könnte diese Beispiele auch anhand des Interaktionsmodells der Metapher durchspielen: Im Satz „Der despotische Staat ist eine Handmühle“ wäre die Handmühle der Filterapparat, durch den der Satzgegenstand im Rahmensatz zu interpretieren wäre. Die Leserin wäre dann eingeladen, die Standardbedeutungen (Klischees), die eine bestimmte Kultur bereithält, auf die Staatsverfassung zu übertragen. Fertig ist die Metapher, die in diesem Fall zur Gattung der Mechanismus-Metaphorik zählt.

Zugegebenermaßen sind die Beispiele für Metaphern nicht sehr elegant. Kants poetisches Talent lässt deutlich zu wünschen übrig. Immerhin ahnt er, dass er hier etwas Neues entdeckt hat, das eine tiefergehende Untersuchung verdient hätte (ebd.). Das Potenzial wird klar, wenn Kant flüchtig dazu übergeht, nicht eigene Kreationen, sondern den Symbolgehalt gängiger philosophischer Begrifflichkeiten zu analysieren:

„[...] woraus *fließen* (statt folgen), *Substanz* (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Akzidenzen), und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische“ (Kant 1990: 296).

Diese Einsicht ist geradezu postmodern; es handelt sich um eine Formulierung der bereits diskutierten These der Metaphorizität, d.h. der Feststellung der Tatsache, dass einer metaphorisch konstituierten Realität nicht zu enttrinnen ist.

Das hier skizzierte Bild von Kant als Vordenker der Metapherntheorie beansprucht keineswegs Originalität. Tatsächlich findet sich die entsprechende These bereits bei Autoren recht unterschiedlicher Herkunft: Hans Blumenberg, Paul Ricœur, Hans-Georg Gadamer und Paul de Man. Bei den ersten beiden handelt es sich um Metaphernhistoriker bzw. -theoretiker, die entsprechende Monographien vorgelegt haben: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* und *Die lebendige Metapher*.

(1.) Hans Blumenberg knüpft in der Einleitung seiner Schrift explizit an Kants Hinweis an, dass das Thema der Metapher eine gründlichere Untersuchung verdient hätte. Überhaupt zitiert Blumenberg sehr ausführlich aus dem Paragraphen 59, um

seine Disziplin der Metaphorologie zu begründen. Das „Symbol“ ist für ihn die Metapher, deren Kurzdefinition folglich auf einem Kant-Zitat beruht:

„Bei der absoluten Metapher handelt es sich um Formen und Elemente übertragener Redeweisen (wobei es ja ohnehin keine ‚eigentliche‘ Rede geben kann). Die absolute Metapher ist die ‚Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann“ (Blumenberg 1999: 12).

(2.) Diese zentrale Rolle räumt Ricœur Kant in seiner ausführlichen Abhandlung kaum ein. Für Kant interessiert er sich nur sporadisch und dann auch nur für allgemein ästhetische Fragen. Nur an einer Stelle zeigt er sich an *Kritik der Urteilskraft* interessiert, wo er allerdings nur den „berühmten“ Paragraphen 49 zitiert. Es handelt sich nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, um ein Versehen, dem die Zahl 59 zum Opfer gefallen ist. Denn Ricœur ist tatsächlich am Begriff des Geistes interessiert (Ricœur 1986: 284), aber der Kontext, d.h. die Spannung zwischen den Forderungen nach Klarheit des Begriffs und Dynamik der Bedeutung, macht deutlich, dass Ricœur einen metapherntheoretisch relevanten Text vor sich zu haben glaubt. Seine Fußnote auf der folgenden Seite räumt darüber hinaus auch den letzten Zweifel aus: Ricœur spricht dort von der Metapher bei Kant (Ricœur 1986: 285).

(3.) Gadamer identifiziert ebenfalls en passant das Symbol als Metapher (Gadamer 1975: 71), wobei die Metaphorizität der Sprache in der hermeneutischen Lehre von *Wahrheit und Methode* eine interessante Rolle spielt.

(4.) De Man beschäftigt sich mit Kant in seinem metapherntheoretischen Aufsatz *Epistemologie der Metapher*, der die ambivalente Haltung der Philosophie der Aufklärung zur Rhetorik beleuchtet. Merkwürdigerweise identifiziert er nicht das Symbol in den einschlägigen Passagen, sondern schon die Hypotypose mit der Metapher bzw. mit dem „ikonischen Element der Repräsentation“ bei Charles Peirce (de Man 1983: 430f.). De Mans Kant-Rezeption ist besonders hervorzuheben, weil sie in kritischer Absicht geschrieben ist. De Man bleibt nicht bei der Behauptung, Kant sei ein Metapherntheoretiker, stehen, sondern legt auch Kants Mangel an Selbstreflexion bloß.

Dieser spezifische Mangel wird auch bei der Darstellung einer Politik der Metapher bei Lyotard und Kant von Bedeutung sein, weswegen auf de Mans Kritik einzugehen

ist. Dessen These legt eine gewisse Ironie an den Tag: Kant war demnach zwar in der Lage, den metaphorischen Charakter des philosophischen Vokabulars zu erkennen, wobei er in diesem Zusammenhang explizit Locke erwähnt. De Man zeigt aber eindrucksvoll, dass Kant sich selbst offenbar von diesem Phänomen ausnimmt. Der Autor macht das an Kants häufigem Ausdruck, dass etwas „mit einer Anschauung unterlegt“ werde, aus:

„Der Text bewegt sich so, als wäre sich Kant zunächst nicht des metaphorischen Status seines eigenen Begriffs ‚unterlegen‘ bewußt, als er ihn zur Unterstützung einer entscheidenden Distinktion zwischen zwei Formen der Grundlegung einführte. Die Überlegungen über die mögliche Gefahr unkontrollierter Metaphern, zentriert auf die verwandten Figuren von Stütze, Grund, Basis etc., beleben die versteckte Ungewißheit der Strenge einer Unterscheidung, wenn die Sprache, in der sie vollzogen wird, diejenigen Elemente der Unbestimmtheit, die sie auflösen soll, wieder einführt. Denn es ist nicht ersichtlich, daß die ikonische Darstellung, die gebraucht werden kann, tatsächlich eine Figur ist“ (de Man 1983: 433).

Einfach gesagt, kann demnach auch Kants Gebrauch des Wortes „unterlegen“ als unkontrolliert charakterisiert werden, weil auch dieses Wort metaphorisch interpretiert werden kann. Es bietet dem Denken keine sicherere Stütze und keinen festeren, weil buchstäblichen Boden, als jedes andere Wort auch. Dieses metaphorische Potenzial von durchaus zerstörerischem Charakter bezeichnet de Man auch als „defigurierende Macht der Figuration“. Seiner Einschätzung entspricht freilich der Standpunkt, dass es Buchstäblichkeit – verstanden als rhetorikfreie Zone – im Grunde nicht gibt.

De Man unterstellt Kant offenbar nicht, dass es sich dabei um ein rhetorisches Manöver, wie es Thomas Hobbes gerne unterstellt wird, handelt. Vielmehr bringt er eine Art Betriebsblindheit ins Spiel:

„Kant scheint zu glauben, daß die gesamte Frage der Dringlichkeit enträt und daß ein reinlicher kritischer Haushalt die Rhetorik rehabilitieren und epistemologisch respektabel machen kann“ (de Man 1983: S. 434).

3. Politik der Metapher

3.1. Von der Metaphertheorie zur Politischen Philosophie

Bevor nun das Feld der Politischen Philosophie betreten wird, ist es notwendig die Ergebnisse der vorherigen Abschnitte zu rekapitulieren, um den Übergang von der literatur- zur politikwissenschaftlichen Betrachtungsweise vorzubereiten.

Es wurde bisher gezeigt, dass die Disziplinen der Metaphertheorie und -geschichte das Bild der Metapher radikal verändert haben. Genauer gesagt, wird diese nun unter umgekehrten Vorzeichen interpretiert: die Metapher „irrlichert“ nun nicht mehr durch den rationalen Diskurs, wie Thomas Hobbes es empfunden hat, sondern spielt im Gegenteil eine Schlüsselrolle in der Produktion von Wissen, Sprache und Realität. Besondere Aufmerksamkeit wurde dabei den Thesen der spracherweiternden und pragmatischen Funktion der Metapher geschenkt. Die erstgenannte These besagt, dass die lebendige Metapher neue Bedeutungen schöpft, die zweitgenannte These zeigt auf, dass auch Katachresen noch pragmatische Funktion besitzen. Die Metapher kann in ihrer Ambivalenz begriffen werden, wenn man einsieht, dass sie als *lebendige* ein neuartiges Denkmodell liefert, als Katachrese dagegen das Denken in starre Bahnen zu lenken droht. Wittgenstein findet für dieses Verhältnis die treffliche Metaphorik von der Gefangennahme durch das Bild (Kap. 3.3.2.6). Darin drückt sich die Annahme aus, dass das Denken ständig der Zufuhr neuer sprachlicher Bilder bedarf, um beweglich zu bleiben und der Entstehung des Neuen bewirken zu dürfen.

Im Folgenden soll nun erklärt werden, inwiefern der hier knapp skizzierte sprach- bzw. literaturwissenschaftliche Diskurs über die Metapher für eine Politische Philosophie relevant sein könnte. Es werden zu diesem Zweck zwei miteinander zusammenhängende Hypothesen aufgestellt, und zwar, ...

(1.) dass Politik als Kommunikation mittels Metaphern beschrieben werden kann. Im Folgenden wird die Rede von der *Politik der Metapher* sein.

(2.) dass dieser spezifisch politische Gebrauch der Metapher nicht nur der Reduktion von Komplexität dient, sondern darüber hinaus auch der Überwindung von

Inkommensurabilität. Im Folgenden wird die Rede von *Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität* sein.

Die Plausibilität der ersten Hypothese lässt sich durch einfache Zeitungslektüre oder womöglich schon durch bloßes Überfliegen der Schlagzeilen überprüfen: Streitparteien kommunizieren, durchaus mediengerecht, mittels Metaphern. SPD-Generalsekretär Hubertus Heil etwa beschreibt die große Koalition als Dampfer, auf der die Sozialdemokraten im Maschinendeck schuften, während die Union sich auf dem Sonnendeck ausruht. Franz Müntefering behauptet, Opposition sei Mist, woraufhin Grünen-Fraktionsvorsitzender Fritz Kuhn kontert, für ihn sei „Opposition auch nicht Mist, sondern Dung für künftiges Regieren“ (Fritz Kuhn 2006). Dieser letzte Fall ist sogar ein Hinweis darauf, dass Politik nicht nur darin besteht, Metaphern zu erfinden, die eine komplexe Realität reduzieren und für andere begreifbar machen. Vielmehr zeigt sich, dass Politik auch darin besteht, mittels Metaphern zu kommunizieren, indem man an fremde Metaphern anknüpft, um diese zu kommentieren und neu zu interpretieren.

Diesen Aspekt der politischen Kommunikation erforscht eine empirisch orientierte Metaphern- bzw. Persuasionstheorie, die dem kognitiven Linguisten George Lakoff folgt. In der Regel nimmt diese Forschung die Form von Fallstudien an. Eine erwähnenswerte Ausnahme stellt Andreas Musolffs *Metaphor and political discourse*, dar, das eine systematische Darstellung der Strategie des Metapherngebrauchs versucht. Diesem Werk widmet sich Kapitel 3.2, um ein „realistisches“ (weil auf Empirie und Alltagserfahrung gestütztes) Bild der Politik der Metapher zu skizzieren.

In einem weiteren Schritt, nachdem etwaige Zweifel an der Existenz einer solchen Politik ausgeräumt sind, soll gezeigt werden, dass auch die Politische Philosophie von Hannah Arendt und Jean-François Lyotard ein solches Politikverständnis teilt. Dazu ist allerdings eine größere Interpretationsanstrengung zu leisten, weil demonstriert werden muss, dass die beiden möglichen Lesarten der kantischen Ästhetik – einmal als Theorie des Politischen, dann als Metapherntheorie – tatsächlich konvergieren. Einfach ausgedrückt: dass Arendt und Lyotard im Grunde die Metapher meinen, wenn sie von Kants „reflexiven Urteil“ reden. Auf diese Weise wird die These der „vierten Kritik“ gedeutet (Kap. 3.1.1).

Arendt und Lyotard werden dabei als die wichtigsten „Bausteine einer politischen Ästhetik“ (Kap. 3.1.) bezeichnet. Daneben werden allerdings weitere Kandidaten vorgestellt, die ebenfalls robuste Anhaltspunkte für eine Politik der Metapher bieten – mal mit dem Schwerpunkt auf „Politik“, mal auf „Metapher“. Das entsprechende Kapitel 3.2. hat die Aufgabe zu zeigen, dass Arendt und Lyotard keine Ausnahme in der Entwicklung der Politischen Philosophie bilden, sondern vielmehr eine allgemeine Tendenz hin zu einer von Kant beeinflussten Politischen Ästhetik aufzeigen.

Darüber hinaus gilt es nachzuweisen, dass sich das Interesse der Philosophie nicht darin erschöpft, eine Politik der Metapher zu beschreiben. Vielmehr soll gezeigt werden, dass sie mit einer solchen Politik die Hoffnung verbindet, dem sprachphilosophischen Grundproblem der Inkommensurabilität erfolgreich begegnen zu können. Die Metapher erscheint dann nicht nur als Kommunikationsmittel überhaupt, sondern als Kommunikationsmittel par excellence im Zeitalter der Kommunikationsstörungen. Von der Metapher wird nicht nur erwartet, dass sie eine Totalität, die sonst nie sinnlich erfahrbar wäre, versinnlichen und verständlich machen, sondern auch Kommunikation über Sprachspielgrenzen hinweg ermöglichen soll.

In Kapitel 3.4 soll dem Ursprung des Gedankens der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität nachgespürt werden. Im Grunde wird dabei eine Überlegung nachgereicht, die die metaphertheoretische Darstellung (Kap. 2.3) ergänzt und vervollständigt.

Schließlich gilt es noch zu zeigen, wie die Idee der Inkommensurabilität in der Politischen Ästhetik konkret ausgestaltet wird. Lyotards Konzept des Widerstreits und Rancières Konzepts des Unvernehmens werden dargestellt und diskutiert (Kap. 3.5).

3.2. Politik als „metaphor negotiation“

Bevor Andreas Musolffs Skizze des politischen Gesprächs als „metaphor negotiation“ diskutiert wird, sind einige allgemeine Bemerkungen zum Verhältnis Sprache-Politik angebracht. Auch wenn die Politikwissenschaft das spezielle Thema der Metapher bislang weitgehend ausgespart hat¹⁰, so erkennt sie doch an, dass Politik ungeachtet der schier unübersichtlichen Vielfalt der Definitionsmöglichkeiten doch ohne Sprache kaum zu denken ist. Heiko Girnth bringt diesen Sachverhalt auf den Punkt, wenn er erklärt:

„Sprache ist nicht nur irgendein Instrument der Politik, sondern überhaupt erst die Bedingung ihrer Möglichkeit. Der Politiker als handelnder Akteur auf der politischen Bühne Sprache in den verschiedenen Situation [...] Sprache bedeutet daher vor allem sprachliches Handeln in der Politik“ (Girnth 2002: 1).

Dieser Einschätzung wird durch die vorliegende Arbeit selbstverständlich nicht widersprochen. Sprache ist die Bedingung der Möglichkeit von Politik. Doch von der These der Metaphorizität ausgehend kann man noch weiter gehen und behaupten: die Metapher ist die Bedingung der Möglichkeit von Politik. Dann stellt sich die Frage, welche Rolle die Metapher im politischen Gespräch spielt.

Dieser Frage geht Andreas Musolff in *Metaphor and political discourse* nach. Diese Schrift ist zwar der politischen Metaphorik im Diskurs über die Europäische Einigung gewidmet und beschränkt sich damit auf ein bestimmtes Themenfeld. Nichtsdestoweniger beansprucht Musolff, anhand umfangreichen empirischen Materials die Charakteristiken des politischen Gesprächs überhaupt zu beschreiben. Das Resultat darf man als originell bezeichnen: Musolff stellt eine knappe Übersicht zusammen, die systematisch die verschiedenen taktischen Handlungsoptionen von Berufspolitikern, die mit Metaphern kommunizieren, darstellt.

Grundlage für Musolffs Metaphern-Taktiken ist das einfache Lakoffsche Modell, das die Metapher als Mechanismus versteht, der ein Bild von einem Ziel- in einen

¹⁰ Knappe Aufsätze wie Murray Edelmans *Politische Sprache und politische Realität*, die die Rolle der Metapher in der politischen Kommunikation zu würdigen wissen (Edelman 1980: 40), sind in Sammelbänden zum Komplex Politik-Sprache eher selten zu finden.

Empfängerbereich überträgt. Der Einfluss dieser Theorie macht sich wie folgt bemerkbar:

(1.) Für Musolff, wie übrigens für die zeitgenössische Persuasionstheorie auch, bilden Metapher und Argument keinen ausdrücklichen Gegensatz. Die Metapher wird hier vielmehr als komplexitätsreduzierender Mechanismus des analogischen Schließens dargestellt. Der spezifisch philosophische Unterschied zwischen Rhetorik und Dialektik, Überzeugen und Überreden bzw. Verführen erscheint als vernachlässigbar.

(2.) Folglich entfällt auch der traditionelle Dualismus von Wirkung-Wahrheit der Rhetorik (bzw. im Jargon der Linguistik: Pragmatik-Kognition).

(3.) Es wird die Position vertreten, dass Metaphern selbsterfüllende Prophezeiungen sein können. Metaphern konstituieren Realität, aber darüber hinaus besitzen sie pragmatische Funktion, d.h. sie sind handlungsleitend. Weil die metaphorischen Konzepte, mittels derer wir denken, unsere Haltung zu den Sachen maßgeblich beeinflussen, kann nicht egal sein, welche spezifische Metapher ausgewählt wird. Dies verpflichtet die Untersuchung auf eine metaphernkritische, d.h. normative Perspektive.

Musolffs wichtigste These lautet, dass man politische Kommunikation als *metaphor negotiation* darstellen kann. Politik ist für Musolff eine Konkurrenzsituation, in der Berufspolitiker versuchen, in der Öffentlichkeit „metaphorische Szenarien“ für komplexe Streitthemen zu verankern, umzudeuten oder zu diskreditieren.

Musolff identifiziert insgesamt vier taktische Optionen, die den Gesprächspartnern offen stehen:

„(a) If a previously established scenario (S1) provides a set of presuppositions (P1), which yield conclusions that the speaker also wishes to reach, s/he can enrich that scenario by specifying the presuppositions and adding further ones of the same type (PI*), so that the intended analogical conclusion becomes even more conclusive.

(b) If a previously established scenario S1 provides a set of presuppositions (P1), which only partly yield the conclusions that the speaker wishes to reach, s/he can offer a new scenario version (S1**) with a modified set of presuppositions (P1**), so as to arrive at a modified analogical conclusion (C1**).

(c) If the previously established scenario (S1) provides a set of presuppositions (P1), which yield conclusions that the speaker does not wish to reach, s/he can

reject (S1) and offer an alternative scenario (S2) with a set of presuppositions (P2) leading to a new conclusion C2.

(d) If the previously established scenario (S1) predominantly provides presuppositions (P1), which yield conclusions that the speaker does not wish to reach but which are attractive to use (for example, because of the scenario's prominence in public discourse), s/he can blend (S1) with a further set of presupposition (P2) that 'cancels' those parts of (P1) that are deemed disagreeable. The result is a 'counter-conclusion' (C2) that contradicts (C1).“ (Musolff 2004: 156)¹¹.

Diese Systematik erhält ihre volle Bedeutung vor dem Hintergrund der ethischen Stoßrichtung von Musolffs Ansatz. Er bekämpft in *Metaphor and political discourse* das Klischee der überwältigenden Metapher, der kein effektiver reflexiver Widerstand entgegengesetzt werden kann. Folgt man Musolff, dann gehört es zum politischen Alltag, an die Metaphern der Kontrahenten anzuknüpfen und diese in kritischer Absicht zu reflektieren. Musolff zeigt nicht nur, dass „meta-metaphorische“ Bemerkungen (Musolff 2004: 38) in der Politik möglich sind, sondern darüber hinaus, dass sie zum rhetorischen Standardrepertoire der Berufspolitikerin gehören.

Als Kronzeugin für diese Behauptung führt Musolff Margret Thatcher an, die in der Darstellung von *Metaphor an political discourse* als Epigonin von Thomas Hobbes erscheint. Thatcher beschwört einerseits die gefährliche Macht der Metapher, die sie für orwellschen Neusprech hält, demonstriert aber andererseits, dass sie sehr wohl in der Lage ist, die Metaphern der Gegner zu parieren. Konfrontiert mit dem metaphorischen Szenario des abfahrenden Europäischen Zugs, das für die

¹¹ Eigene Übersetzung: (a) Wenn ein bereits festgesetztes Szenario (S1) eine Gruppe von Annahmen (P1) festsetzt, die von der Sprecherin erwünschten Schlussfolgerungen erlaubt, dann kann sie das Szenario bereichern, indem sie die Annahmen präzisiert und weitere desselben Typs (P1*) hinzufügt. So kann der beabsichtigte analogische Schluss noch überzeugender werden.

(b.) Wenn ein bereits festgesetztes Szenario (S1) eine Gruppe von Annahmen (P1) festsetzt, die von der Sprecherin erwünschten Schlussfolgerungen nur teilweise erlaubt, dann kann sie eine neue Version des Szenario (S1**) mit einer modifizierten Gruppe von Annahmen (P1**) einführen. So kann sie zu einem modifizierten analogischen Schluss (C1**) gelangen.

(c) Wenn ein bereits festgesetztes Szenario (S1) eine Gruppe von Annahmen (P1) festsetzt, die von der Sprecherin erwünschten Schlussfolgerungen nicht erlaubt, dann kann (S1) ablehnen und ein alternatives Szenario (S2) mit einer Gruppe von Annahmen (P2) anbieten, die zu einer neuen Schlussfolgerung (C2) gelangen.

(d) Wenn ein bereits festgesetztes Szenario (S1) in erster Linie eine Gruppe von Annahmen (P1) festsetzt, die zwar von der Sprecherin unerwünschte Schlussfolgerungen erlaubt, deren Gebrauch aber attraktiv ist (z.B. weil das Szenario im öffentlichen Diskurs dominiert), dann kann sie (S1) mit einer weiteren Gruppe von Annahmen (P2) vermengen, die diejenigen Teile von (P1), die für unangenehm gehalten werden, ausschließen. Das Ergebnis ist ein „Gegen-Schluss“ (C2), der C1 widerspricht.

Erweiterung und vertiefte Integration der Europäischen Gemeinschaft steht, antwortet sie:

„Misleading analogies such as the *European train leaving the station* have been used in the debate, she says. ‚If that train is going in the wrong direction it is better not to be on it at all’” (zit. nach Musolff 2004: 30).

Thatchers Reaktion entspricht Taktik (d). Thatcher akzeptiert die Metapher, nicht die Schlussfolgerung (C1). Sie ergänzt also die Annahme, dass der Zug bald die Haltestelle verlässt (P1) mit der Annahme, dass er in die falsche Richtung fährt (P2). Dadurch ersetzt sie die Schlussfolgerung, dass es höchste Zeit wird, dem Integrationsprozess beizutreten (C1) mit der Aussage, dass das Vereinigte Königreich besser außen vor bleibt, bis der Prozess im Sinne der Premierministerin gestaltet wird.

Metaphernhistorische Werke etwa von Alexander Demandt oder Dietmar Peil vertreten die These, dass die Wahl der Metapher selbst wenig über die spezifische Einstellung oder Absicht der Rednerin verrät. Musolff bestätigt diese Sicht, wenn er über die typische EU-Metaphorik sagt, dass diese über die argumentative Funktion und über ihre politische Tendenz noch nichts aussagt (Musolff 2004: 39). Nicht das Denken in Metaphern ist für Musolff problematisch, sondern dass es einen diskursiven Zwang gibt, der die unkritische Leserin/HörerIn zwingt, bestimmte Bildfelder in einem überlieferten Standard-Sinn zu übernehmen; auch für den Fall, dass sie ihren bewussten, ausdrücklichen politischen Standpunkten und Meinungen zum dargestellten Thema zuwiderläuft (Musolff 2004: 38). Auch für Musolff gilt es, den mit Hülse festgestellten Automatismus des Metapherngebrauchs zu reflektieren.

Konkret plädiert Musolff dafür, die Grundannahmen, die eine Metaphernrezeption impliziert, im politischen Gespräch transparent zu machen. Es drängt sich aber die Frage auf, ob die eigentliche Pointe hier nicht darin besteht, dass sich das politische Gespräch bereits selbst als Selbstaufklärung entpuppt. Denn die Grundannahmen, die metaphorisch ausgedrückt werden, werden zwischen den Gesprächspartnern laufend durchschaut und „verhandelt“.

Musolff liefert in seinem Werk einige wichtige Einsichten, die im weiteren Verlauf der Darstellung einer Politik der Metapher von Bedeutung sind. Er liefert die Blaupause für ein solches Projekt, weil er zeigt, dass es sich um kein Hirngespinnst oder Kuriosum handelt, sondern um gängige Praxis: Politik besteht darin, Metaphern

zu verwenden, genauer gesagt: Metaphern zu erfinden und Metaphern zu rezipieren. Das Konzept der *metaphor negotiation* bleibt das „realistische“ Bild der Politik, und somit Referenzpunkt für alle philosophischen Ansätze, die den Boden der Empirie zu verlassen drohen.

Dabei ist ein wichtiger Vorbehalt zu formulieren: man muss sich vor Augen führen, dass die metapherntheoretische Methode keinesfalls bei allen im Folgenden zu besprechenden Autoren Anklang finden kann. Es gilt, wo immer Abweichungen festzustellen sind, zwischen verschiedenen Ansätzen zu vermitteln.

Das realistische Schema der *metaphor negotiation* kann als Referenzpunkt für die Auslegung einer Bemerkung von Lyotard, die grundlegend für das Verständnis einer Politik der Metapher ist, dienen. Lyotard erwähnt, dass der erfolgreiche metaphorische „Übergang“ zwischen zwei Sprachspielen noch keinen „vernünftigen Konsens“ (Lyotard 1989: 279) bildet. Im Grunde besagt diese Anspielung auf Habermas' Idee der „kommunikativen Vernunft“ dann, dass Politiker ganz verschiedene, auch konträre Ansichten und Überzeugungen innerhalb derselben Metaphorik auszudrücken vermögen. Mit anderen Worten behebt die Metapher die Kommunikationsstörung, aber sie schlichtet nicht unbedingt den Dissens.

Gleichzeitig wird bereits in dieser kurzen Beschreibung des Problemkomplexes deutlich, dass Lyotard im Vergleich zum Linguisten Musolff ein relativ verkrampftes Verhältnis zum klassischen Dualismus von Phantasie-Vernunft bzw. Metapher-Argument pflegt: „Metapher“ kann Lyotard offenbar nur in Abgrenzung zum „Argument“ denken. Auch das erklärt die Disziplin, der Lyotard angehört: das Vokabular ist offensichtlich von der Polemik gegenüber anderen Schulen, allen voran der Diskursethik und ihrem Gedanken einer kommunikativen Vernunft geschuldet.

3.3. Kants Erben: Bausteine einer Politischen Ästhetik

3.3.1. Die These der vierten Kritik

In Kapitel 2.3 wurde die These entwickelt, dass Kants *Kritik der Urteilkraft* eine implizite Metapherntheorie bereithält. Kants Symbol bzw. die Hypotypose wurde dort mit der Metapher gleichgesetzt.¹² Wie bereits erwähnt, wirft die Darstellung einer impliziten Metapherntheorie für sich genommen wenig Nutzen ab, weil sie den Ansatz nach Max Black zwar vorwegnimmt, aber ansonsten der zeitgenössischen Metapherntheorie nichts Entscheidendes hinzuzufügen vermag. Was diese These dennoch interessant macht, ist der Umstand, dass die *Kritik der Urteilkraft* auch Gegenstand einer weiteren These geworden ist, die bei oberflächlicher Betrachtung vielleicht keinen unmittelbaren Zusammenhang vermuten lässt. Die These besagt, dass Kants Schrift zur Theorie der Ästhetik das heimliche Kernstück einer Politischen Philosophie ist. Hannah Arendt und Jean-François Lyotard haben beide unabhängig und in einem Abstand von 23 Jahren¹³ das Projekt verfolgt, eine ungeschriebene „vierte Kritik“ (Arendt 1998: 17) zu rekonstruieren und Kant als Vordenker der Politischen Theorie darzustellen. Ihre Unternehmung mündet in einen radikalen Neuentwurf von Politik, der die Gestalt von Kants „reflexivem Urteil“ annimmt. Politik besteht demnach in der Analogie zur Kunst darin, sprachliche Zeichen, d.h. „Symbole“ zu erfinden, die es erlauben, unartikulierte Gefühle kommunizierbar und Gegenstände wahrnehmbar zu machen.

¹² Bezeichnend ist, dass die dort zu Rate gezogenen Autoren vom weiteren Kontext der Symbolproduktion innerhalb der ästhetischen Theorie absehen. Gemeint ist der Umstand, dass das Symbol für Kant nicht einen Gegenstand darstellt, sondern vielmehr das Gefühl, dass die Betrachtung des Schönen und Erhabenen auslöst. Wenn die Metapher also kommuniziert, dann nicht Bedeutung, sondern in erster Linie ein unbestimmtes Gefühl. Dieser Kontext widerspricht nicht der These einer impliziten Metapherntheorie, sondern bereichert diese sogar um einen psychologischen Aspekt, den auch Lacan oder Nietzsche bestätigen könnten. Denn es wird darauf hingewiesen, dass die Metaphernbildung kein rein rationaler Vorgang einer Bezeichnung, sondern Ausdruck eines Affektes ist. Genau das ist es, was Nietzsche mit dem Trieb zur Metapherschöpfung gemeint hat (vgl. Kap. 2.3). Im Folgenden wird es darum gehen, auch diesen weiteren ästhetischen Kontext zu berücksichtigen, weil Arendt und Lyotard ihre Politische Philosophie auf Schönheit und Erhabenheit gründen.

¹³ Lyotards *Der Widerstreit* ist im Original 1983 erschienen, Arendts Vorlesungen wurden 1970 gehalten, aber erst 1982 auf Englisch veröffentlicht.

Dabei sticht die Tatsache ins Auge, dass Arendt und Lyotard die *Kritik der Urteilskraft* auf diese Weise als Politische Philosophie interpretieren, ihnen aber die Möglichkeit einer komplementären Interpretation desselben Werkes als Metapherntheorie offenbar unbekannt bleibt. Das erstaunt umso mehr, als dass beide Thesen, Kant als Metapherntheoretiker *und* Kant als Vordenker des Politischen, im Wesentlichen durch die gleichen Textpassagen belegt werden. Man kann darüber spekulieren, warum Arendt und Lyotard den offensichtlichen Zusammenhang zwischen diesen Interpretationsweisen nicht auf den Punkt bringen und einfach von einer *Politik der Metapher* sprechen.¹⁴

Ob die beiden Autoren Gründe dafür hatten und welche das waren, spielt für die weitere Betrachtung keine Rolle. Zumindest für Lyotard lässt sich behaupten, dass ein metapherntheoretisches dem kantischen Vokabular in mancher Hinsicht überlegen ist, und sogar den erklärten Zwecken von Lyotards Philosophie besser gedient hätte. Kapitel 4 wird sich dieser Frage ausführlich widmen und gewisse Implikationen des kantischen Sprachspiels, dem Lyotard die Treue hält, herausarbeiten. Zunächst geht es aber darum, die These einer vierten Kritik darzustellen.

Die relevanten Schriften sind zum einen Arendts *Das Urteilen* und zum anderen Lyotards *Enthusiasmus* und *Der Widerstreit*. Der Diskussion dieser Titel muss dringend der Hinweis vorangestellt werden, dass Hannah Arendt nicht mehr die Gelegenheit bekommen hat, dem politischen Aspekt der *Kritik der Urteilskraft* eine umfassendere Monographie zu widmen. Das erwähnte Werk ist lediglich eine posthume Veröffentlichung, die zwei kürzere Vorlesungen zur Thematik¹⁵ sowie eine Einleitung zum geplanten dritten Teil von *Leben des Geistes*, der eben diese Monographie über das Urteilen hätte werden sollen. Eine Darstellung, die Arendt und Lyotard gegenüberstellt, wird also den Umstand berücksichtigen müssen, dass Arendt im Gegensatz zu Lyotard nur eine Skizze ihrer Absichten hinterlassen hat. Lyotard dagegen behandelt die Frage der Politik bei Kant ausführlich in den

¹⁴ Vielleicht weil sie glauben, dass die Verquickung beider Thesen ihr Projekt keinen Schritt vorangebracht und eher für Unübersichtlichkeit gesorgt hätte. Oder viel banaler – und das scheint sehr viel wahrscheinlicher – weil ihnen die entsprechende Literatur unbekannt war.

¹⁵ Nur die erste Vorlesung befasst sich ausdrücklich mit der hier relevanten These einer impliziten Politik bei Kant, die zweite dagegen konzentriert sich speziell auf die Frage der Einbildungskraft.

sogenannten Kant-Exkursen in seinem Hauptwerk *Der Widerstreit*, die außerdem in einer leicht veränderten Fassung auch als *Der Enthusiasmus* veröffentlicht wurden.

Der Standpunkt, den beide Autoren unabhängig voneinander entwickeln, kann folgenderweise zusammengefasst werden:

(1.) Die *Kritik der Urteilskraft* besitzt eine Bedeutung, die über eine Theorie der Ästhetik hinausgeht. Diese Schrift spielt eine Schlüsselrolle in einem nie ausgeführten Plan einer Politischen Philosophie, die das Gesamtwerk umfasst.

(2.) Indem Kant das „reflexive Urteil“ beschreibt, gibt er einen Hinweis darauf, worin Politik eigentlich besteht.

(3.) Eine solche Politik befördert sozialen Fortschritt und stabilisiert das soziale Band, weil sie an den *sensus communis* appelliert und auf diese Weise die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft erfahrbar macht.

Den Ausgangspunkt der Argumentation beider Autoren bildet die Rechtfertigung ihrer Idee, ausgerechnet die *Kritik der Urteilskraft* in den Mittelpunkt einer politiktheoretischen Betrachtung zu rücken. Sie versuchen dem naheliegenden Einwand zu begegnen, dass Kant bekanntlich verschiedene Aufsätze hinterlassen hat, die allgemein als politisch angesehene Ereignisse und Themen behandeln.

Arendts Argumentationsstrategie besteht darin, anhand von Kants Korrespondenz den Nachweis zu führen, dass dieser die *Kritik der Urteilskraft* tatsächlich bereits als Politische Philosophie angelegt habe. Nicht die verschiedenen verstreuten Aufsätze, sondern die *Kritik der Urteilskraft* stelle eine Lockerungsübung für eine nicht mehr realisierte „vierte Kritik“ dar. Arendt berichtet:

„[...] man [sei] leicht versucht, das Argument umzudrehen und zu sagen, Kant hätte das Politische im Unterschied zum Sozialen als wesentlichen Bestandteil der menschlichen Bestimmung in der Welt erst ziemlich spät in seinem Leben erkannt – und zwar, nicht länger Kraft noch Zeit gehabt, seine eigene Philosophie zu diesem Thema auszuarbeiten. Hiermit meine ich nicht, Kant hätte es wegen der Kürze seines Lebens versäumt, die ›vierte Kritik‹ zu schreiben. Vielmehr denke ich, dass die ›dritte Kritik‹, die *Kritik der Urteilskraft* – die im Unterschied zur *Kritik der praktischen Vernunft* spontan und nicht als Antwort auf kritische Anmerkungen, Fragen und Herausforderungen niedergeschrieben wurde –, in Wirklichkeit das Buch hätte werden sollen, das in Kants großem Werk nun fehlt“ (Arendt 1998: 20).

Arendt bemüht sich, die *Kritik* als einen regelrechten Archaeopteryx darzustellen, der die Verwandlung von einer ursprünglich angedachten „Kritik des Geschmacks“ hin zu einer Politischen Philosophie nicht mehr vollständig vollzogen hat.

Für Arendt ist wichtig, dass sich ein Willen, d.h. eine entsprechende Absicht des Autors zweifelsfrei beweisen lässt. Dieser Aspekt tritt bei Lyotard deutlich in den Hintergrund. Dies erstaunt bei einem postmodernen Autor nicht sonderlich. Entscheidend ist hier nicht, wie Kant seinen Text verstanden haben will, sondern was sich aus dem Text schöpferisch an Neuem konstruieren lässt, und zwar unter Bezugnahme auf andere Texte. Dementsprechend verfährt Lyotard, wenn er Kants Gedankengut mit dem von Ludwig Wittgenstein gewissermaßen kreuzt. Von daher erstaunt nicht, dass Lyotard das Problem der Existenz der vermeintlich politischen Aufsätze anders angeht. Er rechtfertigt seine Methode gerade mit der offenkundigen Verlegenheit, die es bereitet, das Politische zu bestimmen:

„Man könnte die Politik, die politischen Ideen, die politische Philosophie von Kant nur darlegen, wenn man bereits wüßte, was politisch ist und was nicht, oder was von Kant ist und was nicht. In einigen, unter Kants Namen erschienenen Texten, die von einigen als politisch angesehen werden und von anderen nicht, kann mit einer Perspektive, einer Absicht, die nicht notwendigerweise von Kant ist, die aber damit kokettieren darf, ‚nach Kant‘ zu sein (in dem Sinne, in dem Kant oft der Idee nach schreibt), zu bestimmen suchen, was in Sätzen zu setzen (phrasen) die Eröffnungserklärung dieses Centres zur Aufgabe gestellt hat, das heißt das Politische, das nicht Politik ist, sondern das Politische auf seinem ‚Rückzug‘. Ebenso gut könnte man sagen, daß die ‚Auswahl‘ dieser Perspektive, die dazu führt, daß einige Texte aus dem Kantischen Korpus bevorzugt werden, selbst das Resultat einer ‚politischen Entscheidung‘ sind“ (Lyotard 1988: 16).

Folgt man Lyotard, dann wäre es übereilt, sich von vornherein und darüber hinaus ad hoc darauf festzulegen, welches Material man als „politisch“ bezeichnet und welches nicht. Übereilt vor allem deswegen, weil die Untersuchung des Politischen ja noch aussteht. Lyotard deutet aber gleichzeitig an, dass selbst die (positive) Prüfung seiner Hypothese nicht unbedingt zu Gewissheit führen wird. Die Zusammenstellung der für eine Kantische Politik relevanten Werke bleibt willkürlich, wenn Lyotard sie als „politische Entscheidung“ bezeichnet. Aber immerhin liefert diese Aussage bereits einen Anhaltspunkt dafür, in welche Richtung sich Lyotards Unternehmung bewegen wird bzw. welches Vorverständnis von Politik Lyotard hat (offenbar ein dezisionistisches Verständnis). In jedem Fall macht Lyotard klar, dass die vierte

Kritik, d.h. eine Kritik des Politischen, eine Konstruktion ist, die nicht unbedingt nach der Meinung des Autors fragt.

In diesem Zitat klingt ein Erkenntnisinteresse an, das Lyotard deutlich von Arendt unterscheidet. Lyotards Projekt geht von der pessimistischen These der Politikverdrossenheit, d.h. vom Ende des Politischen, aus und kann von daher auch als eine Retrospektive bezeichnet werden. Es geht hier darum, herauszufinden, worin Kants Perspektive auf das Politische bestand, bevor diese vermutlich unwiederbringlich im von Sachzwängen beherrschten Spätkapitalismus verschwindet. Lyotards Rekonstruktion des Politischen nimmt daher die Gestalt von Trauerarbeit an. Für Arendt hält die Beschäftigung mit Kants Ästhetik dagegen noch das Versprechen bereit, die sozialen Bindungskräfte nach der traumatischen Erfahrung von Auschwitz auf eine Weise zu stärken, die die Freiheitsräume des Individuums respektiert.

Kennzeichnend für beide Autoren ist, dass sie sich keineswegs auf die *Kritik der Urteilskraft* beschränken, sondern vielmehr im Gesamtwerk nach Belegen für die Richtigkeit ihrer Interpretation fahnden. Während bei Arendt diese Bezüge nur sporadisch hergestellt werden, bestreitet Lyotard die wesentlich komplexere Aufgabe, zu demonstrieren, dass Kants Universum den in der *Kritik der Urteilskraft* formulierten Prinzipien gehorcht.

Arendt und Lyotard begreifen Politik mit der bzw. durch die *Kritik der Urteilskraft* als Schauspiel, d.h. als theatralische Inszenierung. Ihre Disziplin ist daher mit „Politische Ästhetik“ weit besser charakterisiert als mit „Politische Philosophie“. Das Publikum wird zur zentralen Instanz der Politik, weil es einen unparteiischen Standpunkt einnimmt, den man sich als eine rein ästhetische Haltung zum historisch-politischen Ereignis vorstellen muss. Nur weil es an einem Konflikt nicht unmittelbar interessiert ist, d.h. sich nicht mit einer Konfliktpartei identifiziert, befindet es sich in der Lage, ein „reflexives Urteil“ abzugeben. Dieses dient der Sinnstiftung und der Orientierung und schafft so erst den Handlungsrahmen für die Konfliktparteien. Arendt umschreibt das reflexive Urteilen folgendermaßen:

„Indem man seine Augen schließt, wird man zum unparteilichen, nicht direkt affizierten Zuschauer sichtbarer Dinge. Der blinde Dichter! Ferner: Indem man das von den äußeren Sinnen zu einem Gegenstand für seinen inneren Sinn macht, preßt man die Vielfalt des sinnlich Gegebenen zusammen und verdichtet sie; man

ist in der Lage, mit den Augen des Geistes zu ›sehen‹, d.h. das Ganze zu sehen, das dem Besonderen Sinn verleiht.“ (Arendt 1998: 92).

Diesen Aspekt betont Arendt in einer primär handlungstheoretischen Argumentation, derzufolge Politik eben gerade in der Kontemplation, nicht im Handeln im engeren Sinne besteht. Sie behauptet, dass die Konfliktparteien nicht an diesem ästhetischen Zusammenhang teilhaben, mithin *nicht* urteilen. (Arendt 1998; vgl. Lyotard 1988: 57). Für Arendt steht fest, dass die Akteure den Gesamtzusammenhang nie überschauen, nur aus ihrer begrenzten Perspektive heraus kalkulieren und machiavellistische Klugheitsurteile fällen, ansonsten aber Spielball der hermeneutischen Macht des Publikums bleiben müssen. Die Möglichkeit der Selbstinszenierung und der Antizipation des Publikums-Urteils, kurz des Schauspielens, blendet Arendt aus.

Hervorzuheben ist in diesem Zitat vor allem Arendts Beobachtung, dass das reflexive Urteil sinnliche Erfahrungen „verdichtet“. Das erinnert daran, dass die Psychoanalyse dasselbe Wort gebraucht, um die Metapher – selbstverständlich metaphorisch – zu beschreiben: die Metapher verdichtet (Kap. 2.1.2). Freud zeigt, wie Impressionen des tagsüber Vorgefallenen das sinnliche Rohmaterial für die unbewussten Produktionen des Traumzustands liefern. Auch Freud könnte behaupten, dass die Träumerin tatsächlich wie eine blinde Dichterin ist, die ihren kreativen Umgang mit Sprache der (temporären) Innerlichkeit und Abgeschlossenheit vom Weltgeschehen verdankt. Jedenfalls zeigt sich hier, dass auch Arendts Lesart des reflexiven Urteilens tatsächlich der Metaphernbildung entspricht.

Nicht nur von Arendts Standpunkt aus lässt sich dann von einer Politik der Metapher sprechen. Viel unmittelbarer lässt sich dieser Zusammenhang für Lyotard behaupten, der zunächst ausdrücklich von einer Analogie zwischen Politik und reflexivem Urteil ausgeht. Er behauptet...

„[...] daß die reflektierende Bedingung, welche die Darstellung der Satzgegenstände zu einem analogischen Verfahren verurteilt – also zu dem Verfahren, daß wir gerade als reflektierende Bedingung nach Kant festgelegt haben –, ein Analogon zur Bedingung für das Politische nach Kant ist.“ (Lyotard 1988: 25).

Lyotard geht konkreter als Arendt auf die Rolle des Symbols, die diese politische Urteilskraft hervorbringt, ein. Er interpretiert Kants Symbol als einen „Übergang“, der es erlaubt, auch über historisch-politische Ideen zu reden, für die es nach Kants

Systematik kein Pendant in der sinnlichen Erfahrung gibt. Lyotard lässt keinen Zweifel daran, dass er das Symbol als Sprach- und Bedeutungserweiterung versteht.¹⁶ Der Übergang, von dem Lyotard spricht, ist demnach offenbar ein metaphorischer und das Symbol, das die politische Urteilskraft hervorbringt, kann als Metapher bestimmt werden.

Sowohl Arendt als auch Lyotard lassen bei der Konzeption einer Politik der Metapher sich von Kants Sackgassen-Metaphorik leiten, also jener Sackgasse, aus der die Politik der Metapher befreien soll (Lyotard 1988: 63). Diese Vorstellung einer *solchen* Sackgasse aber bildet insofern selbst eine Sackgasse. Zumindest gilt das für Lyotard, der sich an seinem Anspruch der Postmodernität messen lassen muss. Denn sie gehorcht der Prämisse, dass es eine Dichotomie zwischen einem Reich der Sinne und einem Reich der Ideen gibt, deren Grenzen nicht dynamisch verlaufen, sondern statisch fixiert sind. (Kap. 4). Im Grunde handelt es sich hier um eine Variation der Problematik der impliziten Metaphertheorie bei Kant, auf die Paul de Man bereits hingewiesen hat (Kap. 2.4).¹⁷

Politik als reflexives Urteil, oder kürzer: das *politische Urteil* besteht in einer ästhetischen Haltung zum Konflikt. Das bedeutet für Arendt und Lyotard, dass nur die unparteiischen Zuschauer vermögen, den Konflikt zu transzendieren, indem sie mehr in ihm erblicken, als mit dem bloßen Auge zu erkennen ist. Sie versuchen, ihn in einem größeren Zusammenhang zu sehen, indem sie ihn metaphorisch verstehen. Die Politik der Metapher, die Arendt und Lyotard skizzieren, ist ohne geschichtsphilosophischen Rahmen nicht vorstellbar. Der Einsatz dieser Politik besteht darin, der Geschichte mittels der Metapher einen Sinn zu verleihen. Darin unterscheidet sich dieses Konzept einer Politik der Metapher grundsätzlich von Andreas Musolffs Untersuchung, die Politik einfach als recht profanen Kampf um die metaphorische Deutungshoheit darstellt.

¹⁶ So sagt Lyotard über den kritischen Philosophen, der politisiert: „Auf diese Weise kann der kritische Philosoph selbst dann fortfahren, über einen Satz zu urteilen, wenn es keinen direkt darstellbaren empirischen Fall gibt, der den Satz für ungültig erklären könnte“ (Lyotard 1988: 24).

¹⁷ Mit dem vernachlässigbaren Unterschied, dass dort von einer Dichotomie zwischen dem Übertragenen und dem Buchstäblichen die Rede ist. Vernachlässigbar deswegen, weil die Dichotomie in beiden Fällen zur Folge hat, dass die Metapher in ontologischer Hinsicht als Fremdkörper in der Sprache gedacht wird.

Arendt und Lyotard problematisieren dagegen das Verstehen der Metapher, weil dieses zum Testfall des sozialen Fortschritts erklärt wird¹⁸. Diesen Zusammenhang erklärt Arendt im Rahmen ihrer Argumentation für die These einer vierten Kritik:

„Mit anderen Worten, die Themen der Kritik der Urteilskraft: das Besondere, sei es eine Tatsache der Natur oder ein Ereignis in der Geschichte; die Urteilskraft als das Vermögen des menschlichen Geistes, sich mit dem Besonderen zu befassen; die Geselligkeit der Menschen als Bedingung des Funktionierens dieses Vermögens, d.h. die Einsicht, daß die Menschen von ihren Mitmenschen abhängig sind, nicht nur weil sie einen Körper und physische Bedürfnisse haben, gerade wegen ihrer geistigen Fähigkeiten – diese Themen, die alle von herausragender politischer Bedeutung, d.h. wichtig für das Politische sind, beschäftigen Kant lange Zeit, bevor er sich ihnen schließlich im Alter, nach Beendigung des ›kritischen Geschäfts‹, zuwandte“ (Arendt 1998: 26).

Sozial ist dieser Fortschritt also, weil die Menschen ihre geistigen Fähigkeiten nicht in Isolation weiterentwickeln könnten. Vom Verständlichmachen mittels der Metapher hängt für Arendt und Lyotard nicht weniger als der soziale Zusammenhalt einer Gesellschaft ab, die nach ihrem Platz in der Geschichte fragt.

Eine sich auf diese Weise konstituierende politisch-ästhetische Gemeinschaft erklären sich Arendt und Lyotard mit Kants Idee eines *sensus communis*. Kant selbst definiert diese Fähigkeit wie folgt:

„Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dies geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich an die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen abstrahiert [...]“ (Kant 1990: 255).

Kant postuliert den *sensus communis*, um zu erklären, warum sich ästhetische Gemeinschaften herausbilden bzw. warum metaphorische Spracherweiterung überhaupt stattfinden kann. Die Metapher stellt demnach einen erfolgreichen Appell an diesen Sinn dar. Findet das reflexive Urteil allgemeinen Anklang im Publikum,

¹⁸ Richard Rorty versteht „intellektuellen Fortschritt als die Übernahme ausgewählter Metaphern in den allgemeinen Sprachgebrauch“ (Rorty 1992: 84). Dem Grundgedanken, den Arendt und Lyotard hier entfalten, dürfte er also durchaus zustimmen, nicht aber der geschichtsphilosophischen Prämisse.

dann bildet sich eine ästhetische Gemeinschaft heraus, also eine Gemeinschaft, die auf eine ähnliche Weise empfindet und wahrnimmt.

Schon Kant weist darauf hin, dass dieser „sensus communis aestheticus“ streng unterschieden werden muss vom Gemeinsinn (Kant 1990: 225), d.h. vom vielbeschworenen Common Sense. Dieser Aspekt erklärt die Attraktivität der *Kritik der Urteilskraft* für die Politische Philosophie von Arendt und Lyotard. Die Hinwendung zur Ästhetik lässt sich als Reflex auf die Diskreditierung des Rationalismus der Aufklärung im Verlauf des 20. Jahrhunderts verstehen. Auschwitz, das ist für Arendt und Lyotard zweifellos auch ein Resultat einer als überindividuell vorgestellten Vernunft. Die Versprechung auf eine bessere, humanere Gesellschaft durch Rationalisierung aller Lebensbereiche hat die Moderne nicht eingelöst. Im Hinblick auf das soziale Band heißt das für Arendt und Lyotard gleichermaßen, dass die sozialen Bindekräfte auf eine neue Grundlage gestellt werden müssen.

Diese Grundlage ist die mitgeteilte Empfindung des Schönen als Kontingenten und Besonderen, wie sie vom *sensus communis* ermöglicht wird. Wenn man so will, dann besteht die Überlegenheit des *sensus communis* gegenüber seinem rationalistisch-aufklärerischen Pendant, dem Common Sense darin, dass er vergleichsweise voraussetzungslos ist. Die Metapher kommuniziert mehr als nur eine Bedeutung oder ein Argument; sie verdeutlicht die Zugehörigkeit der Sprecherin zu einer bestimmten Gemeinschaft, die die Fähigkeit besitzt, ihre Sprachschöpfung nachzuvollziehen. Das Publikum versteht es, den beschriebenen Gegenstand als etwas anderes wahrzunehmen. Dies meint Arendt, wenn sie davon spricht, dass Kommunikation nicht gleich Ausdruck ist.¹⁹ Auch für Lyotard ist gerade dieser Punkt entscheidend. Wie bereits erwähnt, betont er, dass der erfolgreiche Appell an den *sensus communis* nicht schon einem „vernünftige[n] Konsens“ gleichkommt (Lyotard 1989: 279). Letzteren assoziiert Lyotard mit der metasprachlichen Bedrohung, d.h. der drohenden Eliminierung der Sprachspielheterogenität. Das käme für Lyotard einer Unterdrückung des politischen Konflikts gleich, die ihm nicht wünschbar erscheint.

¹⁹ Arendt erklärt: „Der *sensus communis* ist der spezifisch menschliche Sinn, weil die Kommunikation, d.h. die Sprache von ihm abhängt. Um unsere Bedürfnisse zur Kenntnis zu bringen, um Furcht, Freude etc. auszudrücken, würden wir die Sprache nicht brauchen. Gebärden würden genügen, und Töne würden ein ausreichender Ersatz für Gesten sein, wenn man große Entfernungen überbrücken müßte. Kommunikation ist nicht Ausdruck“ (Arendt 1998: 94).

Im Umkehrschluss bedeutet Lyotards Feststellung vielleicht aber auch, dass die Politische Ästhetik sich *nicht unbedingt* gegen die Möglichkeit des Konsensdenkens sperrt.

Arendt und vor allem Lyotard erarbeiten mit ihrer Politik der Metapher demnach eine Alternative zu den Epigonen der Moderne, die weiterhin hoffen, den zentrifugalen Kräften der pluralistischen Gesellschaft durch das Streben nach rationalem Konsens zu begegnen. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang vor allem die (frühen) Schriften des Moralphilosophen John Rawls und die Diskursethik von Jürgen Habermas. Diesen beiden Autoren ist zwar klar, dass ein solcher Konsens nicht unmittelbar verfügbar gemacht werden kann, doch setzen sie auf Abstraktion und Gedankenexperiment, um eine Gesprächssituation zu simulieren, in der alle partikularen und kontingenten Aspekte, die auf Herkunft und soziale Stellung der Rednerin verweisen, neutralisiert sind. Nur Sätze, die auf diese Weise quasi-experimentell verallgemeinerbar sind, dürfen dieser Vorstellung gemäß intersubjektive Gültigkeit beanspruchen. Die Politische Ästhetik hält dem entgegen, dass das soziale Band nicht durch den Austausch rationaler Argumente, sondern durch die Partizipation an einer gemeinsamen Sprach- und Symbolwelt begründet wird. Und Fortschritt bestünde dann darin, mit der Metaphernproduktion Schritt zu halten, sich also nicht kommunikativ abhängen zu lassen.

Die behauptete Analogie zwischen Politik und Ästhetik findet ihre Grenzen dort, wo Arendt und Lyotard die Metapher auf einen bestimmten Gegenstandsbereich einschränken, den Lyotard als das „Historisch-Politische“ bezeichnet. Das politische Urteil entpuppt sich demnach als ein spezieller Anwendungsfall von Kants Ästhetik, der sich auf eine bestimmte Thematik beschränkt. Für Kant zeichnet sich das ästhetische Urteil gerade durch die Abwesenheit von Semantik aus. Es sagt unmittelbar nichts über den spezifischen Gegenstand aus, sondern nimmt diesen nur als Anlass, die abstrakte Form (im Fall des Erhabenen: die Formlosigkeit) zu beurteilen.

Bei der Rekonstruktion des politikwissenschaftlichen Subtexts der *Kritik der Urteilskraft* bildet die Französische Revolution den paradigmatischen Fall für das Historisch-Politische. Arendt und Lyotard interpretieren diese als Geburtsstunde des Politischen, weil nach Kants Einschätzung von einer ästhetischen Haltung des

gesamteuropäischen Publikums gesprochen werden darf. Nicht um den Fakt der Revolution geht es Kant dabei, sondern vielmehr um die enthusiastische Reaktion im europäischen Ausland und um öffentliche Sympathiebekundungen für die Sache der Revolution, die ungeachtet drohender Repressalien riskiert werden. Für Kant handelt es sich dabei um die „Teilnehmung dem Wunsche nach“, die für ihn Ausdruck kultureller Reife und damit Ausweis unbestechlichen Urteils ist. Der Zusammenhang, den Arendt und Lyotard herstellen, besteht darin, in diesem tagespolitischen Kommentar bereits Kants implizite Politische Philosophie herauszulesen. Das Publikum beurteilt demnach das Ereignis als ein Kunstwerk, dem nur unkonventionelle Sprache und „interesselose[s] Wohlgefallen“ (Kant 1990: 116f.) gerecht werden können.

Arendts und Lyotards Argumentationsstrategie konzentriert sich auf einen Widerspruch in Kants verschiedentlich getätigten Äußerungen über Konflikt und Revolution, der sich erst im Lichte der Theorie der Ästhetik auflöst. Der Widerspruch besteht darin, dass Kant, der sonst gewaltsame Umstürze verdammt, die Französische Revolution damit ablehnen müsste. Stattdessen aber bezeichnet er diese als Fortschritt. Offensichtlich begründet Kant eine Sonderstellung dieses Ereignisses.

Arendts konkrete Interpretation dieses offenkundigen Widerspruchs in Kants Denken kann man als Verlegenheitslösung bezeichnen, weil sie diesen nicht unmittelbar auf den Umstand zurückführt, dass Kant in diesem Fall ein unparteiisches Publikum ausmacht, das reflektiv urteilt. Sie eröffnet lediglich erneut die handlungstheoretische Perspektive, die sich an dieser Stelle aber als nicht sonderlich fruchtbar erweist:

„Und wenn sie die Schriften, aus denen ich her zitiert habe, lesen, sollte Ihnen klar sein, daß Kant sich Handeln nur vorstellen konnte als Taten von staatlichen Stellen (welche auch immer das gerade waren), d.h. als Regierungsakte. Jede wirkliche Handlung von Seiten der Untertanen konnte nur in konspirativer Tätigkeit bestehen, in Taten von geheimen Gesellschaften, in Verschwörungen. Mit anderen Worten: Die Alternative zur bestehenden Regierung ist für Kant nicht die Revolution, sondern der coup d'état. Und ein Staatsstreich muß, im Gegensatz zu einer Revolution, in der Tat im Geheimen vorbereitet werden, während revolutionäre Gruppen oder Parteien immer darauf bedacht waren, ihre Ziele öffentlich bekanntzumachen und wichtige Teile der Bevölkerung für sich zu gewinnen. Ob diese Strategie je eine Revolution hat entstehen lassen oder nicht, ist ein anderes Thema. Es ist jedoch wichtig zu verstehen, daß Kants Verurteilung des revolutionären Handelns auf einem Missverständnis beruht. Denn er begreift Revolution im Sinne des coup d'état“ (Arendt 1998: 82).

Diesem historisierenden Erklärungsversuch zufolge besitzt Kant zwei verschiedene Revolutionsbegriffe: einmal Revolution als nicht-öffentliche Handlung und verschwörerische Verstrickung, dann aber auch Revolution als emanzipatorisches Ereignis, als Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Der Hinweis auf das diskriminierende Kriterium der Öffentlichkeit in diesem Zusammenhang ist sicherlich nicht falsch, weil sich das Ereignis im ersten Fall tatsächlich der Beurteilung entzieht. Die Frage ist nur, inwiefern diese Rekonstruktion wirklich dazu beiträgt, die Analogie von Politik und ästhetischem Urteil zu illustrieren.

Lyotards sprachphilosophischer Ansatz ist in diesem Punkt vielversprechender. Er argumentiert, dass Kants Abscheu vor der Revolution darin begründet ist, dass er der Revolutionärin unterstellt, den Effekt der transzendentalen Illusion nicht zu durchschauen. Sie begreift demnach nicht, dass sie das Sprachspiel, das die Realität, d.h. das unmittelbar sinnlich Wahrnehmbare, beschreibt, mit jenem Sprachspiel verwechselt, das die Ideen des „Historisch-Politischen“ darstellt. Einfach ausgedrückt, kann die Revolutionärin zwar die Menschen eines Gemeinwesens biologisch vernichten, aber sie wird notwendigerweise dabei scheitern, Ideen, für die sie einsteht, umzusetzen. Die Macht zur Verwirklichung von Ideen besitzt nur das Publikum als ästhetische Gemeinschaft. In Lyotards Worten klingt das so:

„Die Existenz des Gemeinwesens ist der Referent eines kognitiven (Verstandes-) oder bestenfalls objektiv-teleologischen Satzes (Zweckmäßigkeit in den beseelten Wesen). Über die Nähe dieses Gemeinwesens zum Guten läßt sich mit einem subjektiv-teleologischen Satz (moralische Zweckmäßigkeit in den vernünftigen Wesen) urteilen. Die Revolution tut einem existierenden Gemeinwesen Abbruch; ein anderes kann es nicht nicht ersetzen (Naturgesetz). Die Heterogenität der beiden Satzfamilien wird nicht modifiziert. Auf politischem Gebiet beruht die revolutionäre Politik auf einer transzendentalen Illusion: Sie verwechselt das, was als Gegenstand für einen kognitiven Satz darstellbar ist, mit dem, was als Gegenstand für einen spekulativen Satz darstellbar ist, das heißt Schemen oder Beispiele mit *Analoga*. Über den Fortschritt eines Gemeinwesens zum Besseren läßt sich nicht nach empirischen Anschauungen urteilen, sondern nach Zeichen“ (Lyotard 1988: 47).

Die eigentlich revolutionäre Handlung versucht, das sinnlich Gegebene, das heißt die Erscheinung, nach Maßgabe einer beschränkten Perspektive zu manipulieren, um den Fortschritt zu befördern. Ihr Scheitern ist programmiert, weil sie „realistisch“ ist und sich ausschließlich an die wissenschaftlich-diskursiv ermittelbaren Fakten innerhalb der herrschenden Ontologie hält. Aber Wirklichkeitsveränderung ist

Interpretationsarbeit, wie sie die reflexive Urteilskraft leisten muss. Das Publikum verleiht der Französischen Revolution erst die politische Dimension, weil es in dieser Auseinandersetzung einen Sinn erkennen will und nach entsprechenden Symbolen sucht. Die ästhetische Haltung, eine Teilnahme dem Wunsche nach, wie Kant sich ausdrückt, garantiert dabei die nötige Distanz.

Klärungsbedürftig mag erscheinen, inwieweit diese beiden Beschreibungsweisen des Politischen tatsächlich mit der Politik der Metapher und mit den Grundlagen der Metaphertheorie übereinstimmen. Kommt es hier Arendt und Lyotard tatsächlich auf Kommunikation mittels der Metapher an? Eine mögliche Antwort lautet, dass Arendt und Lyotard die Rolle der Metapher in erster Linie darin erblicken, das Gefühl der Erhabenheit, präziser: des Enthusiasmus, darzustellen. Die Metapher bedeutet hier zunächst *nichts*, sie lenkt einfach nur die Wahrnehmung auf das Publikum selbst. Erst in einem zweiten Schritt wird der dargestellte Enthusiasmus vom Publikum selbstreflexiv als Ausdruck für einen Fortschritt gewertet. Erst im Wege der Interpretation erhält die Revolution also eine Bedeutung.

Prinzipiell entspricht das noch dem Schema der semantischen Innovation, das in Kapitel 2.2.1 dargestellt wurde: der blutige, unübersichtliche Umsturz wird als etwas anderes und in einem größeren Zusammenhang wahrnehmbar: als Meilenstein in der Entwicklung der Menschheit. Nur tritt die Metapher im fortschrittsphilosophischen Rahmen in verfremdeter Gestalt auf. Der Enthusiasmus wäre hier so etwas wie eine Meta-Metapher, die bezeugt, dass das Publikum es versteht, die Revolution metaphorisch, also als Verwirklichung politischer Ideen, wie etwa der Freiheit, zu verstehen.

Wie bereits erwähnt, schätzen Arendt und Lyotard die Aktualität einer kantischen Politik durchaus unterschiedlich ein. Lyotard beklagt den Verlust des *sensus communis*, das Misslingen des Übergangs, wie er die metaphorische Spracherweiterung bezeichnet, und damit allgemein das Ende der Politik (Kap. 4.2). Statt Enthusiasmus finde man heute nur noch Gleichgültigkeit, und daneben vielleicht noch Kummer (Lyotard 1989: 295) als vorherrschendes Gefühl unserer Zeit. Ansonsten skizziert er das Bild einer Gesellschaft, der mit der gemeinsamen Symbolwelt auch das Zusammengehörigkeitsgefühl abhanden gekommen ist.

Arendt ist weit davon entfernt, Lyotards Pessimismus beizupflichten. Dafür hat sie noch keinen Anlass, weil ihr gewisse Denkfiguren der Französischen Philosophie fremd sind und sie die Sprachwende bestenfalls ahnt. Sie kommt aus einer anderen Tradition, ein Umstand, der die Vergleichbarkeit mit Lyotards Standpunkt gelegentlich doch stark einschränkt. So mutet beispielsweise skurril an, wieviel Raum Arendt der Frage widmet, inwiefern behauptet werden kann, dass der Geschmacksinn vom Gemeinsinn, d.h. dem *sensus communis*, abgeleitet werden kann. Auch bricht wieder der realistische Standpunkt durch, demzufolge nur verbindlich sein kann, was Kant wirklich dachte. Arendt hält es jedenfalls für den „erstaunlichste[n] Aspekt dieses Geschäfts [des Urteilens], daß der Gemeinsinn, das Vermögen des Urteilens und des Unterscheidens zwischen Richtig und Falsch, auf dem Geschmackssinn beruhen sollte“ (Arendt 1998: 86). „Realistisch“ ist diese Aussage in einer zweiten Hinsicht, nämlich der, dass Arendt darüber hinaus dazu neigt, den *sensus communis* zu einem physischen Sinn, dessen Existenz keines weiteren Beweises bedarf, zu verklären. Dieser Realismus wäre demnach ein Biologismus.

„Geschmack“ hält Arendt demnach nicht für metaphorische Darstellung des „ästhetischen Urteils“. Vielmehr erklärt sie sich das Nebeneinander beider Begriffe in *Kritik der Urteilskraft* mit dem Übergangscharakter, den Arendt für diese Schrift behauptet. Dem Urteil liegt der Gemeinsinn, ein geistiges Vermögen, zugrunde, dem Geschmacksurteil, der Geschmacksinn; beide verbindet die „grundlegende[n] Gerichtetheit [...] auf andere“ (Arendt 1998: 91). Warum insistiert Arendt auf diese Verbindung? Dieser Ursprung der Urteilskraft dokumentiert in ihren Augen Kants Absicht, ein Werk zu schreiben, das diejenigen Regeln behandelt, die nur Menschen als Wesen mit einem vergleichbaren Sinnesapparat, nachvollziehen können (im Gegensatz zu den anderen beiden Kritiken, deren Regeln universell gültig sind und sich an vernunftbegabte Wesen überhaupt richten). Der Witz der *Kritik der Urteilskraft* besteht für Arendt darin, dass die Entwicklung der geistigen Fähigkeiten, die Erweiterung der Denkungsart (Arendt 1998: 60f.; Kant 1990: 226f.), nur in Gesellschaft vorangetrieben werden kann, und damit letztlich auf die Empfindung anderer Menschen angewiesen ist.

Während sich Arendts *Kants politische Schriften* wie ein Lob auf die Einbildungskraft, den Motor der Urteilskraft, liest, zeichnet Lyotard ein anderes Bild.

Für ihn steht die kollektive Einbildungskraft kurz vor der Kapitulation. Folgt man Lyotard, dann gilt das nicht erst vor dem Hintergrund der aktuellen Inkommensurabilitäts-Debatte, sondern betrifft schon die Rekonstruktion des Politischen im kantischen Universum selbst. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Umstand, dass der Enthusiasmus, den Kant beschreibt, nach der Systematik der *Kritik* eine Form des Erhabenen, nicht des Schönen ist. Arendt übersieht diesen für Lyotard entscheidenden Punkt und verzichtet weitgehend auf die „Analytik des Erhabenen“. Für Lyotard dagegen wird Politik als „reflektives Urteil“ erst hier, beim Wechsel der beiden Darstellungsmodi, zur eigentlichen Herausforderung. Lyotard spielt diesen Gedanken anhand von Kants Beispiel der Französischen Revolution durch.

Lyotard skizziert den Konflikt, dem Kant mit den Mitteln seiner Theorie der Ästhetik begegnet, als Begegnung zweier inkommensurabler Sprachspiele, dem „Diskurs der Verzweiflung“ und dem „Diskurs der Emanzipation“ (Lyotard 1988: 52f.). Die Grundkonstellation ist die eines rhetorischen Duells zwischen dem „politischen Moralisten“ und dem „moralischen Politiker“. Das Ereignis der Revolution wird zum Streitfall, weil die Sprachspiele nicht dieselbe Form von Beweis zulassen. Das realistische Sprachspiel des politischen Moralisten negiert die geschichtsphilosophische These vom Fortschritt, weil es ausschließlich Fakten, d.h. empirische Tatsachen, als Beweis akzeptiert. Das emanzipatorische Sprachspiel wird dagegen als das unterlegene dargestellt, weil die Fortschrittsthese als Idee nun mal nicht deiktisch, d.h. mit einem Fingerzeig, bewiesen werden kann.

Lyotard bemüht die Systematik der *Kritik der Urteilskraft*, um die Problematik zu verdeutlichen. Kognitive und deskriptive Sätze des realistischen Sprachspiels werden bewiesen, indem sie durch Beispiele oder Schemata dargestellt werden. Die Idee des Fortschritts dagegen, die zum Gegenstandsbereich des „Historisch-Politischen“ gehört, kann in ihrer Eigenschaft als Idee nur symbolisch dargestellt werden. Die reflektierende Urteilskraft produziert diese Symbole. Lyotard rezipiert ausdrücklich den Paragraphen 59 der *Kritik*, der das Verfahren der Hypotypose skizziert (und der bereits in Kapitel 2.3 als Referenztext einer Metapherntheorie vorgestellt wurde). Dabei gibt es, wie bereits gesagt, zwei Darstellungsmodi, denen Schönheitsurteile und Erhabenheitsurteile entsprechen.

Die Symbolproduktion spielt bei der Schlichtung des Streitfalls eine entscheidende Rolle. In Lyotards Rekonstruktion ist es Kants „Richter der Vernunft“ als Instanz der Kritik, der die Gültigkeit der Sätze prüft und den Streitfall zwischen den Sprachspielen zu schlichten hat. Er strebt nach einem „Vergleich“, der durch das Symbol ermöglicht wird:

„Dieser Vergleich trägt den Namen ‚Leitfaden‘. Der Leitfaden ist die Art und Weise, in der das reflektierende Urteil – das die vom kognitiven Satz ausgesparten Singularitäten berücksichtigt und ‚ausspäht‘, um darin eine Ordnung zu suchen [...] – diese Ordnung frei voraussetzt, das heißt so urteilt, als ob es eine Ordnung gäbe. Wenn der Faden leitet, liegt das daran, daß er einen Zweck, ein Ende hat. Aber diesen Zweck wird man nicht direkt darstellen können wie einen Gegenstand [...]“ (Lyotard 1988: 44).

Lyotard bezeichnet die reflexive Urteilskraft als Interventionsmacht, die sich in einem Archipel aus miteinander inkommensurablen Satzfamilien auf Expedition begibt und die Dinge, die sie dort vorfindet für andere erfahrbar macht, indem sie Anschauungen und/oder Formen der Reflexion mit heimbringt. Sie produziert dabei Übergänge innerhalb dieses Archipels, das die Dispersion der Sprache symbolisiert. Der Vergleich ist ein solcher metaphorischer Übergang. Sein Witz liegt darin, dass beide Perspektiven sich „nichts nehmen“ und daher durchaus koexistieren können.

Man kann diesen Sachverhalt auch in die Metaphertheorie übersetzen. Die Rede vom Kondominium meint dann folgendes: die Umstände determinieren, ob ein bestimmtes Wort metaphorisch oder wörtlich verstanden sein will. Es hängt also wesentlich vom bevorzugten Sprachspiel ab, ob die gemeinte Metapher wahrgenommen wird oder nicht. Was Lyotard hier beschreibt, ist im Grunde eine metaphor negotiation in der Frage des Fortschritts. Das realistische und das emanzipatorische Sprachspiel streiten um die Legitimität des Metapherotyps Leitfaden. Nur dass damit unklar ist, um welches konkrete Wort es hier geht. Diese Frage stellt sich Lyotard nicht, aber vermutlich ist die „Revolution“ ein geeigneter Kandidat: bezeichnet dieses Wort nur offenkundiges Chaos und blutigen Umsturz, oder steht es vielmehr für die historische Verwirklichung der Freiheit?

Der Leitfaden, der nach dem Modell des Schönen hervorgebracht wird, führt nach Lyotard zu keiner zufriedenstellenden Situation. Denn nur ein Teil der Bevölkerung, vermutlich nur eine Minderheit, partizipiert an der Erweiterung der Denkungsart und

hat die Fähigkeit entwickelt, die Metapher zu verstehen und das historische Ereignis neu wahrzunehmen. Der *sensus communis* zeigt sich nur bei Wenigen.

Diese Situation ist insofern unbefriedigend, als dass diese ästhetische Spaltung des Publikums nicht für die Existenz eines Gemeinsinns spricht, zumindest nicht des einen, der verspricht, das soziale Band zu stabilisieren. Notwendig ist daher ein Urteilssatz, dem es gelingt, nicht nur der Idee des Fortschritts sinnliche Gestalt in Form einer Darstellung zu verleihen, sondern im selben Zug den eigentümlichen Konsens einer ästhetischen Gemeinschaft darzustellen. Auch hier wird Lyotard im kantischen Universum fündig: der gesuchte Übergang ist das „Geschichtszeichen“. (Lyotard 1989: 75). Der Blick richtet sich dabei nicht mehr unmittelbar auf das eigentliche Ereignis, sondern auf das Publikum selber: der Enthusiasmus, extremer Modus des Erhabenen, ist das Zeichen für Fortschritt und verbürgt den Ereignischarakter der Revolution. Es ist ein „Übergang im Entstehen“, weil es sich um ein bloßes Gefühl handle, das noch nicht in Satzform artikuliert worden ist:

„Dennoch bewahrt das enthusiastische Pathos in seiner episodischen Zügellosigkeit eine ästhetische Gültigkeit. Es ist ein energetisches *Zeichen*, ein Tensor des Wunsches. Das Unendliche der Idee zieht alle anderen Vermögen, das heißt Fakultäten an sich und bringt einen für das Erhabene charakteristischen Affekt ‚von einer *wackeren Art*‘ hervor. Der ‚Übergang‘ findet, wie man sieht, nicht statt. Es handelt sich um einen ‚Übergang‘ (passage), der gerade passiert (*en train de se passer*) und sein Gang (*train*), seine Bewegung, ist eine Art Agitation auf der Stelle – in der Sackgasse der Inkommensurabilität, über dem Abgrund –, eine ‚Erschütterung‘ schreibt Kant, ‚d.i. ... ein ... schnellwechselnde (s) Abstoßen und Anziehen ebendesselben Objekts‘ [...]. In einem solchen Gemüts-Zustand befinden sich die Zuschauer der Französischen Revolution“ (Lyotard 1988: 63).

Der Richter der Vernunft verfügt hier ein „Kondominium“. Folgt man Lyotard, gewinnt dieses Zeichen seine Glaubwürdigkeit dadurch, dass es eine besonders komplexe und daher „unwahrscheinliche Hypotypose“ (Lyotard 1988: 77) ist. Sie appelliert nicht nur erfolgreich an den *sensus communis* und macht auf diese Weise das soziale Band sichtbar, sondern eröffnet auch eine ethische Dimension:

„Hier muß dem Empfänger zu verstehen gegeben werden, daß das Unmaß der Größen und Mächte der Natur neben unserer moralischen Bestimmung – der Freiheit – nichts ist. Wenn der Empfänger dieses Argument verstehen soll, muß er diese Idee der Freiheit ausgebildet haben. Gerade deshalb kann die Sinnlichkeit des Erhabenen, so ästhetisch sie auch bleibt, als Hinweis auf einen Fortschritt der Menschheit in der ethischen Kultur oder Bildung, das heißt ‚zum Besseren‘ dienen“ (Lyotard 1988: 72).

Die Gemeinschaft, die hier aktualisiert wird, ist damit nicht nur eine ästhetische, sondern vielmehr eine ethisch-ästhetische, weil das Publikum eine besondere kulturelle Reife an den Tag legt. Die Politik der Metapher mündet zumindest für Lyotard in die Freiheitsphilosophie.

Jenseits der Geschichtsmetaphysik wirft die Darstellung der Politik des Erhabenen die Frage auf, wie diese Elemente, die Lyotard hier skizziert, vom Standpunkt der Metapherntheorie zu interpretieren sind. Kapitel 4 wird zeigen, dass die Metapherntheorie die hier skizzierte Politik des Erhabenen regelrecht vom Metaphysischen befreit. Doch bereits an dieser Stelle soll versucht werden, drei akut erscheinende Aspekte entsprechend einzuordnen:

(1.) Der Vergleich, den eine Politik des Schönen (d.h. eine Politik auf Grundlage des Darstellungsmodus des Schönen) hervorbringt, wurde bereits im Sinne der Perspektivität der Metapher erklärt: ob ein Wort metaphorisch gemeint ist, hängt vom jeweiligen Sprachspiel ab, in dem das Wort verwendet wird. Das „Kondominium“ bezeichnet aber offenbar etwas, dass die Deutung der Hypotypose als Metapher betrifft. Es betrifft die Qualität dieses Zeichens: Die Metapher, das wissen Kant und Lyotard, versinnlicht Gegenstände und erzeugt einen Realitätseffekt. Doch Lyotard geht weiter, weil er im Zitat überdies andeutet, dass der Metapherntyp Geschichtszeichen nicht nur versinnlicht, sondern tatsächlich unvermittelte, unrepräsentierte *Sinnlichkeit* beanspruchen darf. Er spricht hier auch von einem „energetischen Zeichen“ (Lyotard 1988: 63). Man sieht also, dass das Kondominium die geteilte Herrschaft über zwei Reiche meint: das der Empirie und das des Geistes. Werkgeschichtlich handelt es sich dabei um einen Rückgriff auf einen Sensualismus à la Gilles Deleuze, der die frühen Schriften²⁰ von Lyotard prägt.

²⁰ Hervorzuheben ist die in der Schrift mit dem programmatischen Titel *Intensitäten* konzipierte Idee des Diskurses als energetische Abschwächung: „[...] und zwar nicht vom Thema her, sondern von der Position, die man bezieht. Denn gleichzeitig hält man sich im Sekundären, im Regelabstand, im System und in der Diskursivität auf, d.h. am langweiligsten und grauesten Punkt der Energetik. Außerdem schreibt man alle Augenblicke, Intensitäten und Affektentwicklungen auf ihr Spannungsminimum fest und platziert sich (Position) eben dadurch im Möglichkeitsbereich der Repräsentation, die aus dieser Abschwächung hervorgeht“ (Lyotard 1978: 16). Vor diesem energiemetaphysischen Hintergrund wird ersichtlich, dass sich Lyotard die Spracherweiterung als Intensitätssteigerung, als Energiezufuhr versteht: das energetische Zeichen hält dem energieabsorbierenden Diskurs stand. Vermutlich gibt die Energiemetaphysik auch für *Der Widerstreit* noch ein implizites Denkmodell ab. Die Metapher spielte eine Rolle in der Ökonomie des Unbewussten.

(2.) Das Zitat spricht auch von einem „Übergang, der gerade passiert“, der leicht mit der lebendigen Metapher assoziiert werden kann. Demnach wäre dieser Übergang eine Metapher im status nascendi. Dies kann so interpretiert werden, dass Lyotard zumindest intuitiv ahnt, dass die Leistung wirklicher semantischer Innovation nicht durch konventionelle Metaphern erbracht werden kann. Nur scheint es so, dass die geschichtsphilosophische Prämisse ihn daran hindert, in dieser Frage die Poetik zu bemühen, wie es etwa Richard Rorty in *Unfamiliar Noises* macht.

(3.) Bereits angedeutet wurde die eigentümliche Konstellation dieser geschichtsphilosophischen Beweisführung. Es genügt dabei nicht, einfach zu beobachten, dass das Publikum die Revolution in einem übertragenen Sinne (als Manifestation einer Idee) versteht. Vielmehr braucht es offenbar ein weiteres Zeichen, das die Fähigkeit zur Kommunikation der Metapher verbürgt. Genau dies aber ist die Aufgabe der beiden Metapherntypen (des Schönen und Erhabenen). Die Hypothese lautet, dass eine Metapher die Metaphernbildung beschreibt und damit einen doppelten Rahmen begründet. Es wird sozusagen eine spekulative Metaperspektive auf die eigentliche Politik der Metapher eröffnet.

Für den Moment kann man sich mit der Feststellung begnügen, dass sowohl *Das Urteilen* und *Der Enthusiasmus* als Konzept einer Politik der Metapher interpretiert werden darf. Insbesondere im letztgenannten Werk lassen sich Anknüpfungspunkte für eine Interpretation der kantischen Politik im Sinne der metaphor negotiation finden. Die Untersuchung hat gezeigt, dass eine solche Politik auch Fragen der Sprachwende betrifft: namentlich die Frage der Inkommensurabilität. Das Metaphererfinden im Dienst der Politik kann man demnach nicht einfach auf strategische oder taktische Aspekte reduzieren.

3.3.2. Weitere Erben Kants

Der Verdienst, auf die Bedeutung der *Kritik der Urteilskraft* für die Politische Philosophie explizit hingewiesen zu haben, gebührt zweifellos Arendt und Lyotard. Sie propagieren einen Politikbegriff, der die herkömmliche Bedeutung als eine Regelungs- und Hegungsinstanz des Staates verliert. Ein solcher Neuentwurf des Politischen, um die Perspektive der Metapherntheorie ergänzt, besitzt folgende Merkmale:

(1.) Politik ist im Wesentlichen eine Politik der Metapher, weil ihre Aufgabe darin besteht, den Konflikt möglichst unparteiisch zu interpretieren, d.h. mittels eines Vokabulars, das keine der Konfliktparteien für sich beanspruchen kann. Die Metapher als Kristallisationspunkt neuer Sprache spielt hier eine entscheidende Rolle.

(2.) Politik ist nicht unbedingt ein Berufsfeld, sondern eine Tätigkeit der Rhetorikerin oder Schriftstellerin, wobei die Metapher die Funktion eines rhetorischen Beweises besitzt. Diese Politik ist der Gegenstand einer Politischen Ästhetik.

(3.) Politik besteht darin, den zentrifugalen Kräften in pluralistisch verfassten Gesellschaften entgegenzuwirken. Sie befördert damit den sozialen Fortschritt, weil die erfolgreiche Kommunikation mittels Metaphern allgemein einen Beweis kultureller Reife darstellt und überdies eine ästhetische Gemeinschaft aktualisiert bzw. erweitert.

Arendt und Lyotard präsentieren damit ein neues Paradigma für das Politische, das Politische Philosophie in eine Politische Ästhetik verwandelt. Ein Paradigma darf man es nennen, weil die *Kritik der Urteilskraft* auch andere Autoren beeinflusst hat, deren Werke politiktheoretisch bzw. von politiktheoretischem Interesse sind. Anzumerken ist, dass dort die oben aufgezählten Merkmale einer Politik der Metapher nicht unbedingt vollständig und in dieser Deutlichkeit beschrieben werden. Gemeinsam ist ihnen aber allen, dass sie ausdrückliche oder implizite Spuren von Kants Theorie der Ästhetik aufweisen.

Im folgenden werden die Hauptvertreter einer Politischen Ästhetik, für die Kant Pate steht, knapp vorgestellt und auf die entsprechenden Merkmale, die das Muster für eine Politik der Metapher bilden, hin geprüft.

3.3.2.1 Castoriadis

Cornelius Castoriadis möchte sein Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* ausdrücklich als Beitrag zur Politischen Philosophie verstanden haben.²¹ Diese hat Institutionen zum Gegenstand, nur nicht solche, die die Disziplin üblicherweise zum Gegenstand hat. Vielmehr stellt Castoriadis Institutionen der Einbildungskraft dar, die als „imaginäre Bedeutungen“ die kollektive Wahrnehmung von Gesellschaft und

²¹ Dies macht schon der Untertitel klar: *Entwurf einer politischen Philosophie*.

Geschichte lenken. Folgt man Castoriadis, dann hält das soziale Imaginäre, eine überindividuell wirksam werdende Einbildungskraft, die politische Gemeinschaft zusammen. Das Hauptanliegen dieser Schrift besteht darin, bewusst zu machen, dass jede Gesellschaft auch radikal anders entworfen werden kann. Denn die Einbildungskraft als schöpferische Instanz kennt keine externen Maßstäbe; vermeintlich reale Restriktionen sind so betrachtet letztlich auch Phantasieprodukte.

Der Tradition wirft Castoriadis vor, diesen Sachverhalt verschleiert und das Bild einer impotenten Einbildungskraft propagiert zu haben, die dem Realen nichts entgegenzusetzen hätte. In diesem Kontext nimmt der Autor Bezug auf die *Kritik der Urteilskraft*. Er weist auf den (in der Tat merkwürdigen Umstand) hin, dass selbst Martin Heidegger diese Schrift in seiner Betrachtung über Kants Begriff der Einbildungskraft ignoriert. Demnach bleibt selbst Heidegger für Castoriadis noch dem materialistischen Aspekt der abendländischen Metaphysik verpflichtet, weil ihm die Bedeutung der von Kant beschriebenen „produktiven Einbildungskraft“ entgangen sei (Castoriadis 1990: 336).

Castoriadis wirft der Tradition weiter Ignoranz vor, weil sie die Materie in ontologischer Hinsicht privilegiere und sich daher der Möglichkeit beraube, die Entstehung des Neuen auch dort zu bezeugen, wo sie das Selbstverständnis der Gesellschaft betrifft. Für Castoriadis ist der Satz von der Endlichkeit des Menschen ein Ausdruck dieser Haltung:

„[...] philosophisch gesprochen ist der Mensch endlich, weil er *nichts schöpfen kann*. Aber was kann er nicht schöpfen? Nicht einmal ein Milligramm Materie. Darum dreht es sich in Wirklichkeit. Wenn aber der Mensch Institutionen, Gedichte, Musik, Werkzeuge, Sprachen oder auch Abscheulichkeiten wie Konzentrationslager schöpft – so schöpft er nichts. (Und, wie man noch sehen wird weniger als Nichts. [...] Bestenfalls sind die Formen, die der Mensch schöpft, *Produktionen*, gemäß einer bestimmten Norm/Form hergestellt aus... [...]. Was er denkt oder sich einbildet, kann er nicht durch *bloßes* Denken oder Einbilden *sinnlich* (das heißt zu wirklicher Materie). [...] Er kann ein Elektron nicht aus nichts werden lassen. Alles andere, das er aus nichts werden lassen kann, zählt offenbar nicht. Auch bei jedem nicht-materialistischen Philosophen ist ein Körnchen Materie die Norm für das ›Sein‹“ (Castoriadis 1990: 338f.).

Wohlgermerkt kommentiert diese Bemerkung einen Ausspruch Kants. Deshalb könnte man schließen, dass Castoriadis Hannah Arendt und Jean-François Lyotard darin zustimmt, dass Kant die Tragweite seiner Theorie der Ästhetik vielleicht selbst nicht überblicken konnte.

Die Relevanz von Castoriadis für das Konzept einer Politik der Metapher wird deutlich, wenn man sich einige auffällige Parallelen zu *Der Widerstreit* vor Augen führt:

- (1.) Beide Werke folgen der Prämisse, dass der Diskurs foucaultscher Prägung im Grunde zu den Fragen, die die Selbstinterpretation der Gesellschaft betreffen, nichts zu sagen hat.
- (2.) Castoriadis sieht genauso wie Lyotard ein Problem des Übergangs, wie es sich Kant gestellt hat: als Übergang zwischen intimer Empfindung und kommunizierbarer Sprache.
- (3.) Beide sehen in der semantischen Innovation eine Möglichkeit, die Wirklichkeit der Gesellschaft zu verändern.

Was den ersten Punkt betrifft, so verrät bereits die Terminologie eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesen Ansätzen. Lyotard postuliert, dass das Historisch-Politische nicht durch die dominierende Familie der „deskriptiven Sätze“ oder „kognitiven Sätze“ ausgedrückt werden kann; Castoriadis behauptet, dass sich das „Gesellschaftlich-Geschichtliche“ jedem wissenschaftlichen Diskurs, der durch eine „Mengen- und Identitätslogik“ (Castoriadis 1990: 372ff.) bestimmt wird, verweigert. Die Variante des kantischen Übergangs findet sich in folgendem Zitat:

„Wenn man etwa im konkreten Fall der Freudschen Religionsdeutung annimmt es gelte im individuellen Unbewußten ›eine Stelle auszufüllen‹, und man Freuds Lesart der Vorgänge akzeptiert, die die religiöse Sublimierung erforderlich machen, so bleibt doch, daß der Einzelne diese Stelle nicht mit eigenen Produktionen, sondern nur unter Verwendung von Signifikaten ausfüllen kann, die ihm nicht frei verfügbar sind. Der Einzelne kann private Phantasmen, aber nicht Institutionen hervorbringen. Manchmal gelingt der Übergang und läßt sich zeitlich sogar raum-zeitlich bestimmen: bei den Religionsstiftern und einigen ›außergewöhnlichen Individuen‹, deren privates Phantasma gerade im rechten Augenblick zur Stelle ist, um das Loch im Unbewußten der anderen zu stopfen, und das andererseits genügend funktionale und rationale ›Kohärenz‹ besitzt, um sich als gangbarer Weg erweisen, wenn es einmal symbolisiert ist, sanktioniert, das heißt institutionalisiert ist“ (Castoriadis 1990: 248).

Es handelt sich mitnichten um Zufall, dass Castoriadis hier vom Gelingen des Übergangs spricht. Er gebraucht diesen Begriff, wie es Lyotard macht, wenn er

davon spricht, dass Ideen metaphorisch kommunizierbar gemacht werden müssen.²² Die Religionsstifterin wird hier als Metaphernschöpferin dargestellt. Nur ist Castoriadis Herangehensweise nicht sprachphilosophisch, sondern psychoanalytisch. Der Übergang findet nicht zwischen zwei Sprachspielen statt, in denen ein bestimmtes Wort bzw. ein bestimmter Sprechakt jeweils unterschiedliche Bedeutung hat. Vielmehr findet er zwischen Psyche und (symbolischer) Sprache statt.

Damit berührt Castoriadis die metapherntheoretische Frage nach dem Vermittlungsprozess der Metapher: wie wird die Privatsprache des Unbewussten zur allgemein verständlichen Sprache? Das ist der Vorgang, den Richard Rorty aus erkenntnistheoretischen Bedenken lieber in einer Black Box verschwinden lassen möchte (Kap 2.2.1.).

Zweifellos hat auch *Gesellschaft als imaginäre Institution* zum Thema, wie semantische Innovationen die gesellschaftliche Wirklichkeit verändern können. Castoriadis zeigt, dass die kapitalistische Gesellschaftsordnung, gegen die er sich einsetzt, durch die Ordnung des Symbolischen, also die diskursive Sprache, begünstigt wird. Dagegen gilt es, neue imaginäre Bedeutungen zu schöpfen, die es ermöglichen, den Bereich des Sagbaren zu erweitern.²³

Unter einem metapherntheoretischen Gesichtspunkt ist Castoriadis konsequenter als Lyotard, wenn er, wie bereits erwähnt (Kap. 2.1.2), Lacans Interpretation von Verdichtung-Verschiebung als Metapher-Metonymie ablehnt. Castoriadis besteht darauf, dass letztere bereits diskursiv und damit „Tropen zweiter Ordnung“ sind. Dies kann man als Hinweis auf eine rortyanische Haltung zum Metaphernproblem werten. Demnach meint Castoriadis mit dem „radikalen Imaginären“ die lebendige Metapher, die kraft Definition keine Bedeutung kommuniziert. Die Metapher gehört streng genommen nicht zur Sprache und ist auch kein sprachliches Zeichen. Sie befindet sich an der Schwelle zwischen psychischer Innerlichkeit und allgemeiner sprachlicher Kommunikation.²⁴

²² Davon unterschieden werden muss die zweite Bedeutung, in der Lyotard vom Übergang spricht: als Metapher, die zwischen konfligierenden Sprachspielen vermittelt (Kap. 4.3).

²³ Das Interesse an der Spracherweiterung bekundet Castoriadis auch im Aufsatz *Das Sagbare und das Unsagbare*, einer Auseinandersetzung mit *Das Sichtbare und das Unsichtbare* von Merleau Ponty (Castoriadis 1988).

²⁴ Schwierigkeiten dürfte Rorty seinerseits mit der Annahme des Magma der Bedeutungen haben, weil diese die Existenz vorsprachlicher Bedeutungen impliziert. Diese „Bedeutung“ ist damit nicht weniger problematisch als Kants „Idee“, die Lyotard zum Verhängnis wird.

Dabei bestätigt Castoriadis auch den metaphortheoretischen Satz von der Ambivalenz der Metapher, wie folgendes Zitat belegt:

„Die Behandlung eines Menschen als Ding oder rein mechanisches System ist nicht weniger, sondern in höherem Maße imaginär, als wenn man ihn als Käuzchen betrachtet. Denn nicht nur ist der Mensch einem Käuzchen unvergleichlich viel näher verwandt als einer Maschine; auch hat keine primitive Gesellschaft aus dergleichen Assimilationen der Menschen an etwas anderes jemals so radikale Konsequenzen gezogen wie die moderne Industrie mit ihrer Metapher des Automatenmenschen. Die archaischen Gesellschaften scheinen bei solchen Gleichsetzungen stets eine gewisse Doppeldeutigkeit zu bewahren; die moderne Gesellschaft setzt jene Metapher jedoch wortwörtlich in die Praxis um, und zwar auf die roheste Weise“ (Castoriadis 1990: 271).²⁵

Hier betreibt Castoriadis allgemeine Metaphernkritik. Zum einen kritisiert er den Gebrauch der Mechanismus- respektive der Gegenständlichkeits-Metaphorik, zum anderen kritisiert er grundsätzlich einen gesteigerten Realitätseffekt der Metapher in der spätkapitalistischen Gesellschaft (Kap. 2.2.2). Letzteres bedeutet, dass der Interpretationsspielraum eingeschränkt ist und dass die Differenz zwischen metaphorischen, nur angespielten Ähnlichkeiten zugunsten totaler, begrifflicher Identität zwischen den Sachen neutralisiert wird. Das metaphorische „als ob“ wird zum „ist“. Diese gegenwartskritische Prämisse erlaubt aber Rückschlüsse auf die Realisierungschancen der lebendigen Metapher als radikalem Imaginären. Obwohl in *Gesellschaft als imaginäre Institution* unausgesprochen, drängt sich die Frage auf, woher Castoriadis – im Gegensatz zu Lyotard – die Zuversicht nimmt, angesichts des Metaphernrealismus als schädlich befundene Katachresen abzulösen?²⁶

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, wie Castoriadis sich das Ordnungsprinzip der imaginären Bedeutungen vorgestellt. Er beschreibt diese mit der Metapher „Magma“.²⁷ diese Bedeutungen sind reine Vorstellungen der Psyche, die diese in einem Vorstellungsstrom hervorbringt. Erst an den auslaufenden Rändern kühlt dieser Strom langsam aus, erhärtet, und die Vorstellungen können

²⁵ Castoriadis führt diese knappe metaphortheoretische Überlegung an anderer Stelle in der selben Schrift weiter aus (Castoriadis 1990: 241f.).

²⁶ Man könnte eine vermittelnde Position zwischen Castoriadis und Lyotard einnehmen und behaupten, dass die Einbildungskraft zwar stark im Hinblick auf die aktuelle Katachrese ist, aber dennoch zu schwach sein könnte, um neue Metaphern zu installieren. Sie unterstützt die aktuellen Kräfteverhältnisse, aber ist zu schwach, um die bestehende Ordnung umzustürzen.

²⁷ Castoriadis sagt: „Sehen wir uns einmal die Seinsart des Gegebenen an, bevor es der Identitäts- oder Mengenlogik geprägt worden ist; was dann dieser Seinsart gegeben ist, nennen wir Magma.“ (Castoriadis 1990: 564).

schließlich in den Diskurs eingehen. Unschwer lässt sich erkennen, dass diese Metapher den Vorgang der Literalisierung paraphrasiert. Im Grunde arbeitet Castoriadis an einer Ontologie der Metapher, derzufolge diese mehr aussagen kann, und im Hinblick auf die Bedeutung ungleich reichhaltiger ist als jede diskursive Aussage.²⁸

Castoriadis Politische Philosophie bietet also vielfach Anknüpfungspunkte für eine Auslegung im Sinne der Politik der Metapher, auch wenn Castoriadis keinen Politikbegriff besitzt.

3.3.2.2 Rancière

Jacques Rancières *Das Unvernehmen* profitiert sehr stark von der Vorarbeit auf dem Feld der Politischen Ästhetik, die Lyotard mit seinem Hauptwerk geleistet hat. Rancière ist sichtlich bemüht, die Eigenständigkeit der eigenen Reflexion herauszustellen, indem er im Hinblick auf den zentralen Begriff der *mésentente*, dem Pendant des *différend*, erklärt, dass Lyotard sich zu einseitig und darüber hinaus unter Vernachlässigung der Ästhetik auf einen linguistischen Ansatz festlege. Rancière versucht also, Ästhetik gegen Sprachphilosophie auszuspielen. Das wirkt wenig überzeugend, und zwar gerade angesichts der Tatsache, dass aus der Perspektive der Metaphertheorie beide Disziplinen kaum auseinanderzuhalten sind. Dieser rhetorische Schachzug erscheint überflüssig, weil die Bedeutung von *Das Unvernehmen* ohnehin nicht in dessen Originalität liegt. Vielmehr liegt sie zum einen darin, dass gewisse lyotardsche Überlegungen und Denkfiguren zwanzig Jahre nach dem Erscheinen von *Der Widerstreit* weiterhin auf ihre Aktualität in einem veränderten philosophischen Umfeld geprüft werden können. Zum anderen darin, dass Rancière eine Perspektive einnimmt, die ihm erlaubt, die kantische Politik nicht einfach als radikalen Bruch mit der Tradition darzustellen, sondern vielmehr diese Neubestimmung des Politischen in Beziehung zu den Klassikern der Politischen Theorie zu setzen. Rancière überbrückt gewissermaßen die Kluft zwischen Vergangenheit und Zukunft der Philosophie der Inkommensurabilität und stellt Bezüge zu traditionellen und konkurrierenden Ansätzen her.

²⁸ Darin zeigt sich eine Verwandtschaft zu Mary Hesse, die im Gebrauch der Metapher grundsätzlich einen normativen Wert sieht (Arbib und Hesse 1986). Wer metaphorisch redet, handelt in moralischer Hinsicht überlegen, weil er den auf Kontrolle und Prognose abzielenden Diskurs kurzschließt.

Rancière entwickelt das Konzept der Politik der Metapher, wie Lyotard es präsentiert, in dreierlei Hinsicht weiter:

(1.) Der Politikbegriff entspricht dem, den Arendt und Lyotard in Analogie zu Kants reflexivem Urteil entwickeln; hier ist allerdings ausdrücklich von „Metapher“ die Rede. Relativiert wird die These der Politik der Metapher nur dadurch, dass Politik nicht auf Metapherngebrauch reduziert wird, sondern auch wörtlichen Sprachgebrauch umfassen kann.

(2.) Diese Politik hat ereignishaften Charakter. Wie bei Lyotard, so wird auch hier die These der Seltenheit von Politik vertreten. Begründet wird diese aber primär machttheoretisch, nicht sprachphilosophisch. Also nicht durch Spekulation über den Zustand der Einbildungskraft im postmetaphysischen Zeitalter, sondern durch handfeste soziale Interessen.

(3.) Im Gegensatz zu Lyotard und Arendt wird darüber hinaus auch die *Kritik der reinen Vernunft* als Modell zur Beschreibung des Status quo, also der Nicht-Politik, bemüht. Die These der Inkommensurabilität wird damit anhand der *beiden* Ästhetiken, die Kant entwickelt hat, dargestellt.

Wofür *Das Unvernehmen* allerdings keine Verwendung findet, ist der geschichtsphilosophische Rahmen, auf den Arendt einigen, Lyotard dagegen großen Wert legt. Die Metapher, die die ästhetische Gemeinschaft erfolgreich erweitert, steht hier nicht unbedingt im Dienst der Fortschrittsthese. Die entsprechende Politik skizziert Rancière entlang der Linien, die die *Kritik der Urteilskraft* vorgibt:

„Der erste Antrag auf Universalität ist jener der universellen Zugehörigkeit der sprechenden Wesen zur Gemeinschaft der sprechenden Wesen zur Gemeinschaft der Sprache. Und er verhandelt sich immer in ›anormalen‹ Kommunikationssituationen, in Situationen, die Fälle bilden. Diese polemischen Situationen sind jene, wo einer der Gesprächspartner eines seiner Elemente (seinen Ort, sein Objekt, seine Subjekte...) anzuerkennen verweigert. Das Universelle ist dabei immer singular im Spiel, in der Form des Falls, in dem seine Existenz und seine Erheblichkeit strittig sind. Es ist immer lokal und polemisch im Spiel, gleichzeitig als verpflichtend und als nicht verpflichtend. Man muss zuerst (an)erkennen und (an)erkannt machen, dass eine Situation einen Fall von verpflichtender Universalität darstellt. Und dieses (An)-Erkennen erlaubt nicht eine vernünftige Ordnung der Argumentation von einer poetischen zu trennen, wenn nicht irrationalen Ordnung, von Kommentar und Metapher zu trennen. Es wird von Sprechakten erzeugt, die zugleich vernünftige Argumentation und ›poetische‹ Metaphern sind“ (Rancière 2007: 67).

Der Streitfall, der für Politik charakteristisch ist, betrifft hier nicht die Gültigkeit eines metaphorischen Satzes, wie in *Der Widerstreit* behauptet wird. Er betrifft vielmehr den Status einer unterdrückten Minderheit, die Gleichberechtigung und Teilhabe an den Institutionen der Gesellschaft fordert. Im Extremfall fordert sie überhaupt die Anerkennung als sprachbegabte und menschliche Wesen. Erst mittelbar scheint das für Rancière ein sprachphilosophisches Problem darzustellen, weil diese Forderungen auch in einer besonderen Sprache artikuliert werden muss, die von auch von der Mehrheit verstanden werden kann. Bemerkenswert ist, dass Politik diese Situation der Inkommensurabilität, für Rancière ein „Unvernehmen“ (Kap. 3.5.), nicht durch metaphorische Kommunikation allein überwinden soll, sondern durch Sprechakte, „die zugleich vernünftige Argumentation und ›poetische‹ Metaphern sind“. Die Stelle bedarf einer sorgfältigen Auslegung (Kap. 4.1, 6.2); zunächst reicht der Hinweis, dass diese Bemerkungen offenbar einer Überlegung von Richard Rorty Rechnung trägt, die man folgendermaßen auf den Punkt bringen kann: niemand entfernt sich zu stark von der Standardsprache, wenn er einer Mehrheit sein Anliegen verständlich machen will. Auch wenn für einzelne Aspekte desselben neue Bedeutungen metaphorisch produziert werden müssen.²⁹

Den Status Quo, den politikfreien Normalzustand, beschreibt *Das Unvernehmen* in Begriffen der gewöhnlichen Transzendentalästhetik der *Kritik der reinen Vernunft*. In einem Aufsatz wird diese Vorstellung als „Aufteilung des Sinnlichen“ präzisiert:

„„Aufteilung des Sinnlichen‘ nenne ich jenes System sinnlicher Evidenzen, das zugleich die Existenz eines Gemeinsamen aufzeigt wie auch die Unterteilungen, durch die innerhalb dieses Gemeinsamen die jeweiligen Orte und Anteile bestimmt werden. Eine Aufteilung des Sinnlichen legt sowohl ein Gemeinsames, das geteilt wird, fest, als auch Teile, die exklusiv bleiben. Diese Verteilung der Anteile der Orte beruht auf einer Aufteilung der Räume, Zeiten und Tätigkeiten, die die Art und Weise bestimmt, wie ein Gemeinsames sich der Teilhabe öffnet, und wie die einen und die anderen daran teilhaben“ (Rancière 2006: S. 25).

Unverkennbar steht hier Kants Kategorienbrille Pate. Inkommensurabilität denkt Rancière als Verhältnis dieser Variante der Ästhetik und einer weiteren revolutionären Ästhetik, die an den *sensus communis* appelliert. Dabei geht er davon

²⁹ Der Satz verrät darüber hinaus, dass sich Rancière auf der Höhe der zeitgenössischen Metapherntheorie bewegt. Die Behauptung des Doppelcharakters des für Politik charakteristischen Sprechakts – einerseits Metapher, andererseits Argument – berücksichtigt, dass das Verstehen der Metapher grundsätzlich einem Perspektivismus unterliegt. Es gibt demnach keine objektive Regel, die anzeigt, ob ein Satz buchstäblich oder metaphorisch gemeint ist (Kap. 2.2.2).

aus, dass die Wahrnehmungen der Mehrheit und der Minderheit auf unterschiedliche Weise organisiert sind: die konfligierenden Parteien leben nicht in der gleichen Sprach- und Symbolwelt.

Im Grunde beschreibt Rancière hier ein ästhetisches Machtkartell, das Politik als Störfaktor betrachtet, weil es die herrschenden Verhältnisse in Frage stellt. Aus dieser Perspektive heraus betrachtet könnte nicht einmal in der parlamentarischen Demokratie behauptet werden, dass Politik stattfindet. Denn die Politik ist eine „Verrechnung der Demokratie“ (Rancière 2007: 23) und darüber hinaus eine Ungerechtigkeit, weil sie die zwischen den etablierten Kräften konsensuell erfolgte Aufteilung des Sinnlichen anfecht und das ihr zugrunde liegende Kalkül durcheinander bringt. Aus dieser Konstellation heraus erklärt sich, dass sich die Mächtigen staatlicher und wissenschaftlicher Einrichtungen bedienen, um die Entstehung von Politik schon im Ansatz zu unterbinden. In diesem Zusammenhang erwähnt Rancière die Rolle der Machtinstrumente Polizei und Diskurs, deren Erforschung sich Michel Foucault gewidmet hat (Rancière 2007: 33ff.).

Arendt und Lyotard feiern Kant als Vordenker des Politischen. Rancière blickt noch weiter zurück und behauptet, dass selbst Platon und Aristoteles eine Ahnung davon hatten, was Politik ist. *Das Unvernehmen* interpretiert die Verfassungslehren dieser beiden Philosophen im Sinne der These der Unterdrückung des Politischen. Die konzipierten Mischverfassungen mit ihrer antidemokratischen Ausrichtung verfolgen demnach das Ziel, den *demos*, also das Volk, von der Macht fernzuhalten und es daran zu hindern, den ästhetischen Konsens durch egalitäres Aufbegehren aufzukündigen. In den Worten Rancières geht es darum, das Bestreben des Volkes, das laut Verfassung nur ein Teil sein darf, sich als Ganzes der Gesellschaft zu erklären, zu unterbinden.

Der Aufwand, den Rancière betreibt, um die Unterdrückungsmechanismen zu beschreiben, erscheint insofern lohnend, als er dadurch eine plausible Erklärung dafür erhält, warum sich Politik selten ereignet. Lyotard dagegen begnügt sich mit der spekulativen, kaum be- oder widerlegbaren Behauptung, dass die Einbildungskraft vor der heterogenen Verfassung der Sprache kapitulieren muss.

Es hat auch den Anschein, dass Rancière das Problem der Inkommensurabilität anders auffasst als Lyotard. Für ihn betrifft das Problem des kantischen Übergangs

keineswegs die Kluft zwischen Fühlen und Sprechen überhaupt. Vielmehr sieht er klar, dass die metaphorische Kommunikation die Konfrontation zwischen inkommensurablen Sprachspielen überwinden soll. Zu dieser Einsicht gerät Lyotard auch, aber erst über einen beträchtlichen Umweg (Kap. 4).

3.3.2.3 Rorty

Richard Rorty verkörpert die These der Politik der Metapher schon bibliographisch: er ist einerseits Autor des einflussreichen Aufsatzes über die Metapher *Unfamiliar Noises*, der bereits diskutiert wurde (Kap. 2.2.1), andererseits ist er vor allem für Schriften bekannt, die für die Politikwissenschaft interessant sind. Darüber hinaus zeigt sich aber, dass es sich nicht um zwei unzusammenhängende Interessengebiete handelt, weil ausgerechnet die Metaphertheorie eine prominente Rolle in seinem Hauptwerk *Kontingenz, Ironie, Solidarität* spielt.

Rorty unter dem Gesichtspunkt der Politik im Sinne der *Kritik der Urteilskraft* zu interpretieren, verlangt nach einer größeren Anstrengung, weil die Politische Ästhetik dieses Autors sich nirgendwo ausdrücklich auf Kants Schrift beruft. Dies hat sicherlich mit Rortys Abneigung gegen vermeintlich veraltete, weil „metaphysische“ Begriffe zu tun. Man darf aber die Leseart vorschlagen, dass Rorty den Schritt der Kant-Auslegung gewissermaßen übersprungen hat und schon dort angelangt ist, wohin Lyotard erst durch die Kant-Lektüre hinfindet. Entscheidend ist jedenfalls die Tatsache, dass beide Autoren das Problem der Inkommensurabilität verbindet. Da Rorty deutlicher als Lyotard die Idee der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität artikuliert, kann man Rorty auch als eine Art Korrektiv gegenüber gewissen Tendenzen zu metaphysischen Standpunkten bei Lyotard sehen, die offensichtlich von der Kant-Lektüre herrühren (Kap. 4).

Rorty beschreibt die Metapher als Vehikel intellektuellen Fortschritts, den entsprechende strong poets, kraftvolle Dichter, befördern. Offensichtlich knüpft Rorty hier an eine Genie-Ästhetik an, die für die *Kritik der Urteilskraft* typisch ist. Die Inspiration durch Kant wird noch deutlicher, wenn Rorty die Darstellungsmodi des Schönen und des Erhabenen diskutiert.

Rorty kritisiert das Erhabene und stellt damit einen Kontrapunkt zu Lyotard dar. Denn dessen Hoffnung auf die Möglichkeit einer Politik unter postmodernen

Bedingungen beruht gerade darauf, dass es erhabene Gegenstände gibt. Vereinfacht gesagt, hat Rortys Ablehnung damit zu tun, dass er die „Neubeschreibung“, d.h. die metaphorische Neuinterpretation, weitgehend auf den Bereich des Privaten beschränken will. Im Gegensatz zu Lyotard, aber etwa auch zu Castoriadis, will Rorty als Liberaler keine ästhetische Revolution, die das politische Gemeinwesen und das politische Sprachspiel, das dieses begründet, für einen radikalen Neuanfang beiseite fegt. Die Quintessenz von *Kontingenz*, *Ironie*, *Solidarität* bildet der Appell, vom Versuch der Neubeschreibung des öffentlichen Raums abzusehen.

Rortys Perspektive auf die liberale Demokratie steht in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus und ist stark vom Konzept der „Gerechtigkeit als Fairness“ des Moralphilosophen John Rawls beeinflusst. Seine Haltung unterscheidet sich daher wesentlich von derjenigen der Vertreterinnen der französischen Philosophie, die zur revolutionären, verbalradikalen Pose neigt. Für Rorty hat sich die Demokratie westlichen Zuschnitts historisch durch trial and error darin bewährt, Minderheiten zu integrieren, Wohlstand umzuverteilen und allgemeinen sozialen Fortschritt zu begünstigen.

In gewisser Weise ist die Skizze einer Gesellschaftsordnung, die Rorty vor allem in seinem Hauptwerk und diversen Aufsätzen zeichnet, eine Paraphrase von John Rawls *Politischer Liberalismus*, weil der Eklektiker Rorty die entsprechenden Elemente in die Sprachphilosophie übersetzt. Beispielsweise begrüßt Rorty John Rawls Gerechtigkeitsprinzipien (Rorty 1988), denen sich die „umfassenden vernünftigen Lehren“ zugunsten des sozialen Bands unterzuordnen haben. Nur firmieren jetzt die letztgenannten als „abschließende Vokabulare“. Genauso findet Rorty Verwendung für das „Reflexionsgleichgewicht“, nur dass es jetzt explizit um die Vokabulare geht, in denen moralische Überzeugungen formuliert werden können, und die mit aktuellen Ereignissen, die diese herausfordern, in Einklang gebracht werden sollen (Rorty 1992: 317).

Rorty plädiert dafür, die Neubeschreibung auf das Selbstbild zu beschränken. Emanzipation bedeutet für Rorty offensichtlich: Emanzipation von alten Vokabularen. Die Pionierrolle auf diesem Feld übernimmt die avantgardistische Figur der „liberalen Ironikerin“, die für die Metaphern der *strong poets* empfänglich ist und diese in den Sprachgebrauch überführt – zumindest in den Zirkeln, in denen

sie sich bewegt. So gesehen würde Rorty sicherlich der These, derzufolge die Metapher Gemeinschaft konstituiert, beipflichten, aber nur mit der Einschränkung, dass diese ästhetische Gemeinschaft nur im kleinen Maßstab verfügbar ist. Vermutlich aus diesem Grund gibt es für Rorty im Gegensatz zu Arendt und Lyotard keine unmittelbare politische Perspektive auf den sozialen Zusammenhalt. Die Ästhetik, und damit auch die Rhetorik, dient der Perfektion des Selbst, nicht unbedingt der Knüpfung des sozialen Bands. Überhaupt ist *Kontingenz, Ironie, Solidarität* als Ethik der Selbsterschaffung konzipiert, die eine Politische Philosophie eher ex negativo erhält. Am deutlichsten tritt der Kontrast zwischen einer Politischen Ästhetik und Rortys primär ethischen Absichten hervor, wenn man ihn mit Castoriadis vergleicht: für diesen Autor geht es um die ästhetische Neuschöpfung der Gesellschaft ohne Berufung auf eine transzendente, d.h. außerhalb von Raum und Zeit stehende Instanz (Kap. 3.3.2.2), für Rorty um die ästhetische Neuerschaffung des Selbst ohne eine solche Instanz.

In Rortys Programm wird dementsprechend Inkommensurabilität nicht als politisches, sondern als zivilgesellschaftliches, eher subpolitisches Problem dargestellt. Wenn man allerdings bedenkt, dass Rorty – soweit es aus seinem Hauptwerk hervorgeht – eine an Rawls angelehnte konservative und restriktive Auffassung des Politischen vertritt, ergeben sich gute Gründe dafür, Rorty dennoch im Sinne der Politik der Metapher zu interpretieren. Es sei daran erinnert, dass das Konzept der „Gerechtigkeit der Fairness“ von Joshua Cohen, einem Rawls-Schüler dahingehend kritisiert wurde, dass in einer von den Gerechtigkeitsprinzipien geregelten Gesellschaft für das Politische als Streit eigentlich kein Platz sei (Cohen 1989). Man kann fragen, ob sich diese Kritik am Politikverständnis von Rawls nicht auch auf Rorty übertragen lässt. Wo ist das Politische, verstanden als Streit im öffentlichen Raum, bei Rorty?

Tatsächlich finden sich auch bei Rorty Beschreibungen, die eine Interpretation im Sinne einer Politik, wie man sie in Lyotards *Der Widerstreit* findet, nahelegt.

(1.) Auch Rorty beschreibt die Konfrontation inkommensurabler Sprachspiele. In seinem Hauptwerk stellt Rorty die Auseinandersetzung zwischen einem metaphysischen und einem ironisch-liberalen Vokabular dar, das Rorty vorschlägt. Rorty erwähnt darüber hinaus, dass beide Parteien die Neubeschreibung bemühen,

um die Oberhand zu gewinnen. Er betont, dass die Neubeschreibung kein Merkmal des liberalen Ironismus ist, sondern generell eines der Intellektuellen.

(2.) Als entscheidenden Faktor bei der Überwindung dieses Streits präsentiert Rorty die Attraktivität des Vokabulars, d.h. der Qualität der Rhetorik. Die Metapher erfüllt dabei eine ähnliche Funktion wie bei Lyotard, nämlich die eines Quasi-Beweises (vgl. Kap. 6.2.). Die Situation unterscheidet sich in diesem Szenario aber interessanterweise dadurch, dass Rorty suggeriert, dass nicht genau gesagt werden kann, *was* genau die poetische Metapher kommuniziert oder beweist. Auf keinen Fall die Existenz von historisch-politischen Ideen, wie Lyotard es sich vorstellt.

(3.) Wenn Rorty feststellt, dass auch die Metaphysikerin neubeschreibt, dann räumt er damit ein, dass nicht jede Neubeschreibung schon gleich als Fortschritt gewertet werden darf. Rorty macht dabei keinen Hehl daraus, dass er in dieser Sache Parteigänger des liberalen Ironismus ist. Allerdings erkennt er an, dass dieser Fortschritt nicht umsonst zu haben ist und durchaus schmerzhaft sein kann:

„So wie ich ihn definiert habe, ergibt sich der Ironismus aus der Sensibilität für die Kraft der Neubeschreibung. Aber die meisten Menschen wollen nicht neubeschrieben werden. Sie wollen so ernst genommen werden, wie sie sind und wie sie sprechen. Ihnen wird erzählt, daß die Sprache, die sie sprechen, für Ironiker eine Lotteriespiel sei. An dieser Behauptung ist etwas potentiell Grausames. Denn die wirksamste Weise, Menschen anhaltenden Schmerz zuzufügen, besteht darin, sie zu demütigen, indem man alles, was ihnen besonders wichtig schien, vergeblich, veraltet, ohnmächtig erscheinen läßt. Man stelle sich vor, was geschieht, wenn man die geliebten Schätze eines Kindes – die kleinen Gegenstände, die es mit Phantasien umkleidet, durch die es verschieden von allen anderen Kindern wird – auf einmal als Müll neubeschrieben und weggeworfen werden. Oder man stelle sich vor, diese Schätze würden mit den Besitztümern eines anderen reichen Kindes verglichen und lächerlich gemacht. Etwas ähnliches geschieht vermutlich einer primitiven Kultur, wenn sie von einer weiter fortgeschrittenen erobert wird. Dasselbe geschieht manchmal Nicht-Intellektuellen im Zusammensein mit Intellektuellen [...] Neubeschreibende Ironiker stellen unser abschließendes Vokabular bedrohlich in Frage dadurch auch unsere Fähigkeit, uns in anderen als ihren Worten zu verstehen; dadurch suggerieren sie, daß unser Selbst und unsere Welt vergeblich, veraltet und ohnmächtig sind. Neubeschreibung demütigt oft.“ (Rorty 1992: 134f.)

Diese Bemerkung ist insofern von Bedeutung, als dass sie deutlich zeigt, dass Rorty ein Thema berücksichtigt, das Lyotard besetzt hat: die Vorstellung, dass es eine schmerzhaft Erfahrung sein kann, wenn einem vertrauten Sprachspiel die Anerkennung durch andere verweigert wird und ein Stück Ausdrucksfähigkeit verloren geht. Rorty anerkennt damit ein Motiv, das den Ausgangspunkt für

Lyotards Politik der Metapher bildet. Dieses Zitat entspricht auch der Argumentation von Gerhard Gamm (Kap. 2.2.2), der an den Reibungsverlust jeden Metaphernwechsels erinnert. Für Rorty stellt sich ein solcher Wechsel in der Gesamtbilanz offenbar positiv dar.

3.3.2.4 Vattimo

Gianni Vattimo skizziert in *Die transparente Gesellschaft* die Idee einer „Heteropie“, die auf Kants Ästhetik aufbaut. Die Heteropie ist im Grunde die politiktheoretische Umsetzung von Vattimos Credo, dass die Realität nicht über-, sondern im Sinne Heideggers „verwunden“ werden solle.³⁰ Denn die Heteropie darf nicht wie die Utopie als ein in die Zukunft projizierter Gegenentwurf der Gesellschaft gedacht werden. Sie ist auch nicht der Endpunkt einer geschichtsphilosophischen Entwicklung. Vattimo besteht darauf, dass sie im Hier und Jetzt verwirklicht wird, weil die Ästhetik, und eine (durchaus positiv zu wertende) politische Theatralik, Konflikte zwar nicht aus der Welt schaffen kann, aber immerhin scharfe Interessengegensätze im Hinblick auf einen Massengeschmack abzumildern versteht (Kap. 4.2.).

Charakteristisch für Vattimo ist ein weitgehend ungetrübter Optimismus, der keinen Beweis für sozialen Fortschritt einfordert. In dieser Hinsicht ist er durchaus Rorty verwandt, so z.B. wenn er darauf besteht, dass Spracherweiterung im Grunde kein Problem ist, weil es gerade Massenmedien und Konsumkultur anzurechnen sei, dass immer mehr Minderheiten „das Wort ergreifen“. Im Gegensatz zu Rorty spricht Vattimo in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von der Metapher, aber die sorgfältige Lektüre macht hinreichend klar, dass das „Wortergreifen“ als Entsprechung zu Kants reflexivem Urteil interpretiert werden kann.

Der rortyanische Zug von *Die transparente Gesellschaft* zeigt sich darüber hinaus auch in der eigenwilligen Interpretation des *sensus communis*. Vattimo argumentiert, dass sich die gemeinschaftstiftende Funktion des ästhetischen Urteils im Informationsalter bewährt, aber dass die Wirkung eine andere, ja entgegengesetzte sei, als die ihm von Kant zugeschriebene: es sei zu einer regelrechten Multiplikation

³⁰ *Jenseits vom Subjekt* (2005) ist ein Plädoyer für die Verwindung der Moderne durch die postmoderne Philosophie (vgl. Vattimo 1990: 186f.). Das bedeutet sicherlich auch einen Bruch mit der Überwindungs- und Steigerungslogik der Aufklärung, der auch der Mainstream der Sprachwende noch anhängt (Vgl. Kap. 2.1.).

des Schönen gekommenen, die dementsprechend zur Vielfalt der gesellschaftlichen Gruppen geführt habe (Kap. 4.2). Der *sensus communis* besitzt demnach nicht mehr das Potenzial, die Menschheit zu *einer* ästhetischen Gemeinschaft zu vereinigen. Seine Bedeutung liegt vielmehr darin, dass er die Pluralität der Symbol- und Sprachwelten sowie der damit zusammenhängenden Lebensweisen und letztlich die Heteropie selbst gewährleistet.

Vattimo ist offensichtlich genauso wenig wie Rorty Unterstützer einer Politik, die in einer revolutionären Ästhetik bestünde. Aber er folgt Rorty nicht, wenn dieser erklärt, dass Ästhetik zwar der persönlichen Emanzipation dient, aber niemals Solidarität bewirken kann. Vattimo sucht nicht nach einer alternativen Erklärung für sozialen Zusammenhalt, vielleicht aber auch nur aus dem einfachen Grund, dass er mit der Dramatik, die Lyotard und Rorty angesichts des Inkommensurablen an den Tag legen, nichts anfangen kann. Immerhin bemerkt er *en passant*, dass auch die Massenmedien, speziell das Fernsehen, dazu beitragen, dass die Sprache wieder vereinheitlicht wird. (Vattimo 1990: 60). Vielleicht ist dieser Sachverhalt dahingehend zu interpretieren, dass Vattimo ein komplexeres Bild der Sprache vorschwebt, das sich nicht exklusiv gibt, sondern gleichzeitige, gegenläufige Tendenzen wahrnimmt.

3.3.2.5 Wittgenstein

Es mag erstaunen, in dieser Aufzählung von Kants Erben schließlich auch Ludwig Wittgenstein anzutreffen. Gerechtfertigt werden kann dies dadurch, dass sich bei Wittgenstein durchaus Aspekte einer Politischen Ästhetik, die selbst dem bekennenden Sprachspieltheoretiker Lyotard entgangen sind, finden lassen.

(1.) Viele Passagen der *Philosophischen Untersuchungen* lassen sich metaphorntheoretisch deuten. Darauf hat vor allem Rüdiger Zill (Zill 2004) hingewiesen. Im Fokus von Wittgensteins impliziter Metaphertheorie steht dabei die Ambivalenz, mit der der bildhafte Ausdruck als Denkmodell behaftet ist. Man kann dies an den folgenden zwei Zitaten explizieren:

„Ich wollte dies Bild vor seine Augen stellen, und seine Anerkennung dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten: nämlich ihn mit dieser Bilderreihe zu vergleichen. Ich habe seine Anschauungsweise geändert“ (Wittgenstein 2003: 96f.).

„Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns unerbittlich zu wiederholen.“ (Wittgenstein 2003: 67).

Die erste Bemerkung kann der Auffassung als Beleg dienen, dass Wittgenstein bereits die These der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität angedacht hat. Sie besagt, dass das sprachliche Bild beim Erlernen eines neuen Sprachspiels eine Schlüsselrolle einnimmt, weil es die Wahrnehmung der anderen entsprechend ändern soll. Hier wird noch nichts darüber gesagt, wie genau man sich das vorzustellen hat, doch die Stoßrichtung ist klar: Wittgenstein behauptet, dass die Überwindung von Kommunikationshindernissen wesentlich damit zusammenhängt, sein Gegenüber zu veranlassen, den Gegenstand metaphorisch zu betrachten, oder in Kants Worten, den Gegenstand zu betrachten, *als ob* er etwas anderes wäre.

Wittgenstein gibt aber mit der zweiten Bemerkung zu verstehen, dass solche Kommunikation, die eine Überwindung der gewohnheitlichen Betrachtungsweise mit einschließt, eher die Ausnahme sein dürfte. Die Gefängnis-Metaphorik, die für die *Philosophischen Untersuchungen* charakteristisch ist, darf man als Hinweis darauf verstehen, dass Wittgenstein durchaus mit der Macht von Katachresen rechnet, die oft unbewusst als konventionelle Metaphern unser Denken und Handeln bestimmen.

(2.) Den Konflikt, den die Politische Ästhetik stets impliziert, führt Wittgenstein in seiner Schrift über den Zweifel *Über Gewißheit* ein. Die Hauptthese lautet, dass ein unendlicher, radikaler Zweifel letztlich sinnlos ist, weil Zweifeln genauso wie Begründen nur innerhalb eines Systems praktiziert werden kann. Die Schrift interessiert hier, weil Wittgenstein erstmals einige düstere Bemerkungen über die sozialen Folgen gescheiterter Verständigung macht, von denen die folgende besonders hervorsteicht:

„Ich sagte, ich würde den anderen ›bekämpfen‹, - aber würde ich ihm damit nicht Gründe geben? Am Ende der Gründe steht die Überredung. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)“ (Wittgenstein 1970: 157).

Wittgenstein beschreibt, was passiert, wenn der rationale Grund des einen Sprachspiels im anderen nicht akzeptiert wird. Folgt man ihm, dann bleibt nur die Wahl zwischen Überreden und Kämpfen. Das kann man durchaus als Vorwegnahme des Gedankens einer Alternative, wie sie Arendt und Lyotard formuliert haben, verstehen: jener zwischen Gewalt und einer Politik, die man in erster Linie als

Rhetorik aufzufassen hat. Es mag dabei den Anschein haben, dass die Anführungszeichen als ein Hinweis darauf zu lesen sind, dass Wittgenstein vielleicht nicht unbedingt buchstäblich Gewalt, sondern eine entsprechend aggressive Rhetorik, d.h. symbolische Gewalt, meint. Der Eindruck verflüchtigt sich aber, wenn man die Bekehrungs-Metaphorik ernst nimmt: man muss nur bedenken, was den Ureinwohnern widerfahren ist, wenn sie die Bibel weggeworfen haben. Hier lässt sich übrigens auch ein Bezug zu Rorty herstellen, der betont, dass zur Überredung auch eine entsprechende Haltung des Sich-überreden-lassens dazugehört, wenn die Überredung ihre angeblich segensreiche Wirkung entfalten soll (Kap. 6.2).

3.4. Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität

Die bisherigen Arbeitsschritte dienten dazu, die These, dass Politik darin besteht, Metaphern zu erfinden und gegebenenfalls zu interpretieren, zu entwickeln. Ziel war es zu zeigen, dass wesentliche Werke der zeitgenössischen Politischen Philosophie eine entsprechende Politik der Metapher kennen, selbst dann, wenn sie den entsprechenden Gedanken nicht ausführen bzw. nicht ausdrücklich auf den Punkt bringen (dies ist schließlich die Aufgabe dieser Arbeit). Selbstverständlich begnügen die in Frage kommenden Autoren sich nicht mit der Feststellung, dass es eine Politik der Metapher gibt. Auch erschöpft sich ihr Interesse nicht unbedingt darin, eine Taktik oder Strategie des Metapherngebrauchs zusammenzustellen, wie es Andreas Musolff getan hat. Sucht man das Motiv der Erben Kants, sich mit dieser Thematik zu beschäftigen, muss man die Sprachwende, die Hinwendung der Philosophie zur Sprache, verstehen. Ein Konzept einer Politik der Metapher erscheint ihnen wünschenswert vor dem Hintergrund der These der Heterogenität der Sprache, wie sie Wittgenstein popularisiert hat. Das Konzept reflektiert die Sorge um das soziale Band, das – vermeintlich oder tatsächlich – von fatalen Kommunikationsstörungen bedroht wird. Dieser Zusammenhang lässt sich als Hypothese der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität auf den Punkt bringen.

Diese These findet sich relativ präzise ausformuliert ausgerechnet in einer Monographie zur Metapherthematik, die keinen politiktheoretischen Anspruch erhebt: in Paul Ricœurs *Die lebendige Metapher*:

„Die Dialektik, die wir hier skizzieren, geht davon aus, daß die naive These aufgegeben wurde, derzufolge die Semantik der metaphorischen Aussage eine unmittelbare Ontologie fertig enthält, die die Philosophie nur herauszuarbeiten und zu formulieren brauchte. Vom Standpunkt dieser Dialektik würde man die Gesamtdynamik des Diskurses vernichten, wenn man zu früh die Waffen streckte und der wegen ihres Liberalismus und ihrer Toleranz verlockenden These einer radikalen Heterogenität der Sprachspiele zustimmte, wie sie von Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen vertreten wird“ (Ricœur 1986: 273).

Der Zusammenhang, in dem diese Äußerung fallen kann, ist beachtenswert. Die detaillierte und weit ausholende Studie knüpft an die Interaktionstheorie von Max Black an, um das bereits dargestellte Problem der Innovation zu lösen. Im Grunde läuft dieser Ansatz auf Harald Weinrichs Kontextmodell hinaus, wenn Ricœur Black

dahingehend kritisiert, dass der „Filter“ des metaphorischen Ausdrucks nicht aus einem Gemeinplatz bestehen kann, sondern vielmehr vom literarischen Horizont einer Kultur gebildet wird. Die besagte These formuliert Ricœur eher en passant, d.h. er verfolgt sie nicht weiter, weil sein Forschungsinteresse anders gelagert ist.

Aus dem Zitat geht hervor, dass Ricœur Zweifel an der Existenz der Inkommensurabilität hat oder genauer gesagt: an der Radikalität derselben. Wäre dies tatsächlich sein Standpunkt, dann stellte dies einen Gegensatz zu den Vertretern der Politischen Ästhetik dar. Es gäbe dann schlichtweg kein Problem. Dieser Schein trügt allerdings, weil Ricœur diesen Autoren gewissermaßen einen Schritt voraus ist: als Übertreibung stellt sich ihm die These einer radikalen Inkommensurabilität nur dar, weil er sich im sicheren Besitz einer Antwort auf die Frage, die Wittgenstein und andere aufgeworfen haben, weiß. Vor lauter Begeisterung für die schöpferisch-destruktive Leistung der Metapher wischt er mögliche Bedenken, die den Charakter der Sprache betreffen, rasch beiseite.

So kommt es, dass Ricœur in *Die lebendige Metapher* das Projekt der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität zwar angedacht hat, aber es versäumt, sich ausführlicher mit diesen Gedanken auseinanderzusetzen. Ricœur erkennt, dass die Metapher es vermag, die Grenzen der Sprache zu verschieben, also den Bereich dessen, was als Sprache begriffen werden kann, zu erweitern. Aber diese Erkenntnis enthält bei Ricœur freilich noch keine politischen Implikationen. Die Protagonistin seiner Erzählung ist die Metapher selbst; das Abenteuer, das sie bestehen muss, die Philosophie. Von daher erklärt sich die Abwesenheit gesellschaftlicher Perspektiven wie der Sorge um das soziale Band.

Zur Kenntnis nehmen sollte man auch, dass unvermuteterweise auch Niklas Luhmann in einer Bemerkung in *Wie ist soziale Ordnung möglich?* das Potenzial der Metapher, Inkommensurabilität zu überwinden, zu würdigen weiß:

„Eine zweite Möglichkeit besteht in der Verwendung einer Metapher, die durch ihre bildhafte Evidenz überzeugt und die weitere Analyse abstoppt ohne dies als begriffliche Leistung zu rechtfertigen. Metaphern sind bewusst gesetzte Provisorien. Sie verweigern sich weiterer Analyse und lassen jeden Ansatz dazu als Missverständnis und als Fehlgriff erscheinen“ (Luhmann 1998: 210).

Luhmann, Soziologe, nicht Sprachphilosoph, beschreibt die ausdifferenzierte Gesellschaft als Pluralität von Funktionssystemen, deren binnenrationale Codes eine

Kommunikation mit der jeweiligen Umwelt nicht ohne weiteres erlauben. Kommunikation wird auch hier als problematisch aufgefasst. Luhmann, der Hans Blumenberg rezipiert, erwägt die Metapher als alternatives Kommunikationsmittel. Die Konstellation wirkt vertraut, weil sie wie eine Paraphrase der postmodernen Theorie erscheint. Nur merkt man Luhmann noch das aufklärerische Ressentiment gegenüber der Rhetorik an, das ihm die Metapher nur als illegitime, unvollkommene, und nur im Notfall einzusetzende Form der Verständigung behandeln lässt. Immerhin erlaubt seine Bemerkung, dass die Metapher es ermögliche, „über das Rätsel doch noch zu kommunizieren“ (Luhmann 1998: 211f.) an Richard Rorty anzuknüpfen. Die Metapher ist dann das „ungewöhnliche Geräusch“, das vielleicht Nonsens ist, aber immerhin eine hermeneutische Anstrengung provoziert.

3.5. Eine politische Perspektive auf Inkommensurabilität

Unter den vorgestellten Erben Kants verdienen Lyotard, Rancière und Rorty eine eingehendere Betrachtung, weil in ihren Schriften ein Konzept der Politik der Metapher unmittelbar der Beschäftigung mit dem Problem der Inkommensurabilität entspringt. In gewisser Weise besteht ihr Verdienst darin, das wissenschaftstheoretische Paradigmenmodell für die Politische Philosophie fruchtbar gemacht zu haben. Im Folgenden soll dargestellt werden, wie dieser Schritt von der Wissenschaftstheorie zur Politischen Ästhetik begründet wird. Zwei Aspekte sollen im Folgenden beleuchtet werden:

(1.) Die Opfer-These, die Rorty und Lyotard explizit formulieren: während die Inkommensurabilität, von der etwa Thomas S. Kuhn spricht, nur die scientific community betrifft, liefert diese Kommunikationsstörung erheblichen sozialen Konfliktstoff.

(2.) Die beiden Konzepte des Inkommensurablen, die den Ausgangspunkt der Anstrengung, Politik neu zu entwerfen, bilden: Lyotard prägt dafür das Wort Widerstreit (*différend*), Rancière spricht vom Unvernehmen (*mésentente*).

Die Angst, Opfer der Sprache zu werden, beschäftigt nicht nur die Philosophie, sondern auch die Belletristik. Berühmt ist folgende Stelle aus der negativen Utopie *Nineteen eighty-four*:

„Don't you see that the whole aim of newspeak is to narrow the range of thought? In the end we shall make thoughtcrime literally impossible, because there will be no words in which to express it. Every concept that ever be needed will be expressed by exactly one word, with its meaning rigidly defined and all its subsidiary meanings will be rubbed out and forgotten [...]. Every year fewer and fewer words and the range of consciousness a little smaller [...]. The Revolution will be complete when the language is perfect” (Orwell 1990: 55).

George Orwell lässt hier einen regimetreuen Sprach-Designer sprechen, der dem Hauptprotagonisten des Romans von seinem Beruf berichtet. Was hier beschrieben wird, ist offensichtlich die Entwicklung einer Metasprache, also einer Instanz, die die Sprache von der Mehrdeutigkeit ihrer Wörter befreien will. Eine solche Kunstsprache wird hier als Kontrollinstrument vorgestellt, das nicht nur jeden Satz auf eine bestimmte Bedeutung reduziert, sondern auch Wörter streicht, die

unerwünschte Bedeutungen ausdrücken könnten. Es gäbe dann keine Konnotation mehr.

Man kann in dieser düsteren Vision eines totalitären Staates eine Umkehr der These der semantischen Innovation sehen. Während die Metapher völlig neue intellektuelle Möglichkeiten eröffnet, schränkt das *newspeak* mit einem minimalistischen Wortschatz auch den Horizont des Bewusstseins ein. Orwell erinnert daran, dass Kants Erweiterung der Denkungsart grundsätzlich auch reversibel sein könnte.

Wenn die Philosophie sich dieses Themas annimmt, dann spricht sie wohlgerne nicht von einer regelrechten *Verknappung*, die einen abnehmenden Sprachbestand meint. Vielmehr betont sie den Umstand, dass der *aktuelle* Sprachbestand in gewissen Situationen nicht mehr ausreichen zu scheitert, um sich angemessen auszudrücken. Dieses Phänomen wird dann nicht mehr als negative Utopie bewertet, sondern gilt als weitgehender Konsens, dem Analytische Philosophie und Diskursanalyse gleichermaßen beipflichten können:

„Aber oft bin ich entgegen meiner Absicht nicht in der Lage, genau das zu sagen, was ich meine, weil ich die Sprache nicht genügend kenne, um sagen zu können, was ich meine [...], oder, was noch schwerwiegender ist, weil der Sprache vielleicht die Wörter oder sonstigen Mittel fehlen, um in ihr das sagen zu können, was ich meine. Aber selbst in den Fällen, in denen es tatsächlich unmöglich ist genau zu sagen was ich meine, ist es grundsätzlich möglich dahin zu gelangen, daß ich genau sagen kann was ich meine. Prinzipiell, vielleicht sogar tatsächlich kann ich meine Kenntnis der Sprache erweitern; um noch weiter zu gehen: wenn die existierende Sprache oder die existierenden Sprachen nicht ausreichen, wenn ihnen einfach die Mittel fehlen, um in ihnen sagen zu können, was ich meine, so kann ich im Prinzip die Sprache durch die Einführung neuer Begriffe oder anderer Mittel bereichern. Jede Sprache stellt uns eine begrenzte Anzahl von Wörtern und syntaktischen Formen zur Verfügung, um zu sagen was wir meinen, aber bei jeder Grenze, die eine Sprache der Ausdrückbarkeit setzt, bei jeder Unmöglichkeit, einen Gedanken sprachlich auszudrücken, handelt es sich um eine kontingente Tatsache und nicht um eine Notwendigkeit“ (Searle 1971: 35).

„Man muß Wörter weiterreden, ich kann nicht weitermachen, man muß weiterreden, man muß Wörter sagen, solange es welche gibt; man muß sie sagen, bis sie mich finden, bis sie mich sagen – befremdende Mühe, befremdendes Versagen; man muß weiterreden, vielleicht ist es schon getan, vielleicht habe sie mich schon gesagt, vielleicht haben sie mich schon an die Schwelle meiner Geschichte getragen, an das Tor, welches sich schon auf meine Geschichte öffnet (seine Öffnung würde mich erstaunen)“ (Foucault 1997: 9).

Das erste Zitat stammt aus John R. Searles *Sprechakte*, das zweite Zitat aus Michel Foucaults *Die Ordnung des Diskurses*. Aus beiden Zitaten geht klar der Zweifel

hervor, ob das verfügbare Sprachrepertoire seiner Sprecherin angemessene Ausdrucksmittel bietet: Searle konstatiert diese Tatsache in wissenschaftlich-nüchternem Stil, Foucault demonstriert sie selbstreflexiv. Doch während Searle diese Sprachhohnmacht als nicht notwendige, sondern kontingente Tatsache charakterisiert, verhält es sich bei Foucault geradezu umgekehrt. Er argumentiert, dass die Sprecherin – in diesem Fall er selbst – von der Sprache als Diskurs vollständig³¹ fremdbestimmt wird. Die Knappheit der Sprache ist bewusst herbeigeführt. Foucault analysiert die Sprache machttheoretisch:

„Ich setze voraus, dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu bannen.“ (Foucault 1997: 10f.)

In *Archäologie des Wissens*, das den Ausgangspunkt des diskursanalytischen Denkens bei Foucault darstellt, formuliert dieser auch explizit die These, dass eine Ökonomie des Diskurses die Knappheit der Aussagen bewerkstelligt (Foucault 2007: 175).

Von diesen Mächten oder Kräften, die den Diskurs auf diese Weise formen, zeichnet Foucault ein seltsam diffuses Bild. Kein Diktator, kein Funktionär hält im Hintergrund die Fäden, wenn es darum geht, den Bereich des Sagbaren einzuschränken. Foucault zieht sich gelegentlich auf die Position zurück, dass es sich hier um eine „Strategie ohne Strategen“ (Foucault 1978: 138ff.) handelt. Diese Erklärung hat den Vorteil, dass die These von der Fremdbestimmtheit nicht nur auf eine spezifische Staatsverfassung oder eine Gesellschaftsorganisation beschränkt bleiben muss, sondern nahezu beliebig verallgemeinert werden kann. Der Diskurs bleibt ein Mittel der Repression, in der Diktatur genauso wie im pluralistischen Verfassungsstaat. Es überrascht vor diesem Hintergrund auch nicht, dass Foucault

³¹ Foucault produziert in dieser Schrift einen performativen Widerspruch, weil er einerseits behauptet, dass der Diskurs den reflexiven Spielraum beschränkt, sich gleichzeitig aber offensichtlich einem solchen Diskurs entzieht und sich auf einen Standpunkt jenseits desselben stellt. Wie vollständig kann dann diese Dominanz noch sein?

gar nicht erwägt, die semantische Innovation als mögliche Antwort auf dieses Problem zu sehen.³²

Vergleicht man diese beiden Autoren, dann kommt man zum Schluss, dass Searle in der Frage der Sprachverknappung die gesellschaftliche Dimension ausblendet, während Foucault diese bis ins Groteske überbetont. Für den erstgenannten Autor existiert kein der Sprache äußerlicher Widerstand gegen die Einführung neuer Bedeutungen, für den zweitgenannten dagegen existiert dieser und erscheint geradezu als übermächtig.

Für die Politische Ästhetik lässt sich dagegen folgendes behaupten:

(1.) Sie nimmt eine mittlere Position ein: sie unterschätzt nicht die Macht, die von der Sprachgewohnheit ausgeht, ist aber von der Möglichkeit und der Effektivität der semantischen Innovation überzeugt.

(2.) Die Knappheitsthese betrifft gerade die pluralistisch verfasste Gesellschaft: Das Gefühl, sich nicht angemessen ausdrücken zu können, wird dort akut, wo man sich einer unüberschaubaren Anzahl von fremden Sprachspielen gegenüber sieht.

Rorty und Lyotard sprechen beide davon, dass der Mangel an sprachlichen Ausdrucksmitteln Opfer erzeugt. Man vergleiche die beiden folgenden Zitate, das erste aus *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, das zweite aus *Der Widerstreit*:

„Die Sprache, die Opfer vorher benutzten, passt nicht mehr, und sie leiden zuviel, um neue Wörter zusammensuchen zu können. Deshalb muß jemand anderer für sie die Arbeit übernehmen, ihre Situation in Wörter zu fassen“ (Rorty 1992: 160).

„*Widerstreit* [différend] möchte ich den Fall nennen, in dem der Kläger seiner Beweismittel beraubt ist und dadurch zum Opfer wird. Wenn der Sender, der Empfänger und die Bedeutung der Zeugenaussage neutralisiert sind, hat es gleichsam keinen Schaden gegeben [...]. Zwischen zwei Parteien entspinnt sich ein Widerstreit, wenn sich die ›Beilegung‹ des Konflikts, der sie miteinander konfrontiert, im Idiom der einen vollzieht, während das Unrecht, das die andere leidet, in diesem Idiom nicht figuriert“ (Lyotard 1989: 27).

³² Wenn Foucault eine echte Strategie hat, dann scheint sie darin zu bestehen, den Diskurs durch die Analyse in seinem Realitätsanspruch zu verletzen und damit zu entmachten. Derart könnte man folgendes Zitat interpretieren: Das Ergebnis der Diskursanalyse soll sein, dass die „[...] offensichtlich sehr starke Umklammerung der Wörter und der Dinge sich lockern und eine Gesamtheit von der diskursiven Praxis eigenen Regeln sich ablösen sieht. Diese Regeln definieren keineswegs die stumme Existenz einer Realität, keinesfalls den kanonischen Gebrauch eines Wortschatzes, sondern die Beherrschung der Gegenstände“ (Foucault 2008: 74).

Diese jeweiligen Hauptwerke dieser Autoren weisen damit also eine entscheidende Parallele auf: Die Sprechakte, die die Opfer gelernt haben, erfüllen nicht länger den Zweck, ihre Anliegen auszudrücken. Sie werden ineffektiv. Beide Autoren machen klar, dass eine dritte Person eine Sprache erfinden muss, die diesen Menschen wieder ihre Sprachfähigkeit zurück gibt: der „starke Dichter“ (Rorty) bzw. eine „Literatur, eine Philosophie und vielleicht sogar eine Politik“ (Lyotard 1989: 83).

Es scheint aber, als ob die Situation in den beiden Darstellungen nicht völlig kongruent ist. Man hat den Eindruck, dass das Opfer bei Rorty durchaus Bereitschaft zeigt, das alte, nutzlos gewordene Sprachspiel zu ersetzen. Nicht so bei Lyotard, der die Anerkennung des eigenen Sprachspiels zur grundsätzlichen Gerechtigkeitsfrage hochstilisiert (vgl. Kap. 4.3). Für Rorty ist die schmerzvolle Erfahrung das Motiv des Opfers, Neues auszuprobieren. Er unterstellt dem Opfer offenbar mehr Flexibilität und Bereitschaft zur Veränderung als Lyotard.

Wie bereits erwähnt, wird in diesen Zitaten aber auch deutlich, dass das Problem der diskursiven Sprachknappheit eigentlich ein Problem der Konfrontation mit anderen, inkommensurablen Sprachspielen ist, die die Bedeutung des eigenen nicht kennen. Weder für Rorty noch für Lyotard gibt es eine absolute Sprachknappheit, weil diese immer die Relation zwischen zwei verschiedenen Sprachspielen betrifft. Mir können meine individuellen Ausdrucksmittel nur deswegen unzureichend vorkommen, weil es mir nicht gelungen ist, der Anderen mein Anliegen verständlich zu machen. Ansonsten müsste ich ein wahres, also essentialistisches Bewusstsein unterstellen, dass unabhängig von der Sprache existiert. Man kann diesen wichtigen Sachverhalt auch anhand der Art, wie Lyotard seine Argumentation entfaltet, illustrieren: zunächst erweckt er den Eindruck, dass Kants Übergang die Kluft zwischen bewusstem Denken und Sprechen betrifft; erst gegen Ende von *Der Enthusiasmus* gibt er zu verstehen, dass der Übergang tatsächlich zwischen konfligierenden Sprachspielen stattfinden muss. Er verleiht diesem Begriff damit eine ganz andere Bedeutung (Kap. 4.3). Für Rorty ist dies ohnehin eine Selbstverständlichkeit. Man erkennt nun, worin der Unterschied zu der Sprachohnmacht, die Foucault beschreibt, liegt: für Foucault gibt es den repressiven Diskurs eigentlich nur im Singular. Das Denken wird dort noch nicht durch die Heterogenität der Sprache herausgefordert.

Erst der Übergang, wie ihn Lyotard neuinterpretiert, passt auch tatsächlich zu den Beispielen, anhand denen er den Widerstreit darlegt (verstreut im Kapitel „Der Widerstreit“, Lyotard 1989: 17-54):

(1.) Die marxistische Arbeiterin wird zum Opfer, wenn sie versucht, vorm bürgerlichen Gericht das Äquivalent ihrer Arbeitszeit einzuklagen, d.h. dasjenige, was ihr entsprechend ihrem Begriff von Arbeit zustünde.

(2.) Die Dissidentin wird zum Opfer der KP im Streit um Demokratie, weil die Partei analog zum Gericht die Auslegung, dessen was wirklich demokratisch ist, monopolisiert.

(3.) Die Schriftstellerin wird Opfer der Verlegerin, wenn letztere die Kommerzialität zum Erfolgsmaßstab für ein Buch erhebt.

(4.) Die KZ-Überlebende schließlich wird zum Opfer der Holocaust-Leugnerin, weil sie sich in der unterlegenen Position befindet, zweifelsfreie Beweise für die Existenz von Gaskammern zu liefern.

Das berühmt-berüchtigte dieser Beispiele ist, wie man sich leicht vorstellen kann, das letztgenannte. Es läßt sich vermutlich dadurch erklären, dass *Der Widerstreit* hier an einen spezifisch französischen Diskurs partizipiert, der sich mit der Faurisson-These, der zufolge Beweise für die Existenz von Gaskammern nach wissenschaftlichen Maßstäben nicht zu erbringen sind, auseinandergesetzt hat. Faurissons Sprachspiel formuliert eine seltsame Art von radikalem Zweifel, der Lyotard offenbar durchaus inspiriert. Bereits die Wahl ausgerechnet dieses Beispiels ist ein deutlicher Hinweis auf eine gewisse Manie, den absolut unbezweifelbaren rhetorischen Beweis zu suchen, den Lyotard sich von einer „erhabenen Politik“ erhofft (Kap. 4.1).

Wenn man etwas Gemeinsames aus den Beispielen, die den *différend* illustrieren sollen, herauslesen möchte, dann ist es zweifellos Sympathie für den *outlaw* und den *underdog* und ein entsprechendes Misstrauen gegenüber den Mehrheits-Sprachspielen bzw. einfach der herrschenden Meinung.

Aus dieser Konstellation der Konfrontation unterschiedlicher Sprachspiele ergibt sich im Grunde erst das Politische. Präziser gesagt: die Inkommensurabilität

verursacht Politik.³³ Diesen Aspekt heben vor allem Lyotard und Rancière hervor. Lyotard sagt das sehr deutlich:

„Wenn die Politik eine Diskursart wäre und den Anspruch auf diesen höchsten Status erhöhe, wäre ihre Nichtigkeit schnell aufgezeigt. Aber die Politik ist eine Drohung des Widerstreits. Sie ist keine Diskursart, sondern eine Vielfalt, die Mannigfaltigkeit der Zwecke und insbesondere die Frage nach der Verkettung [...]. Sie ist, wenn man so will, der Zustand der Sprache, aber es gibt nicht *eine* Sprache. Und die Politik besteht darin, daß die Sprache nicht eine Sprache ist, sondern Sätze [...]“ (Lyotard 1989: 230).

Nur vor diesem Hintergrund lässt sich der Anspruch von Lyotard und Rancière, die Politische Philosophie um die Theorie der Inkommensurabilität zu bereichern, verstehen. Begnügt sich Lyotard in seiner frühen Schrift *Das Postmoderne Wissen* noch mit der eher flüchtigen, nicht herausgearbeiteten Analogie zum Paradigmenmodell der Wissenschaftstheorie³⁴, erarbeitet er in seinem Hauptwerk den Begriff des *différend*. Man kann sagen, dass Lyotard anfangs – wie Rorty es zu tun pflegt – nur metaphorisch darauf anspielt, dass es eine Analogie zwischen wissenschaftlichen Paradigmen und Sprachspielen gibt. Und dann ein genuin politiktheoretisches Pendant entwickelt, wie es im Zitat zur Opfer-Thematik definiert wurde.

Rancière bleibt dieser Umweg erspart, wenn er die Dynamik der Sprachentwicklung allein mit Kants Ästhetik bestreitet:³⁵

„Das Unvernehmen betrifft nicht die Frage der Unterschiedlichkeit der Ordnung der Sätze und der An- oder Abwesenheit einer Regel für die Beurteilung der Arten der unterschiedlichen Diskurse. Das Unvernehmen betrifft weniger die Argumentation als das Argumentierbare, die An- oder Abwesenheit eines gemeinsamen Gegenstandes zwischen einem X und einem Y. Es betrifft das sinnliche Darstellen dieses Gemeinsamen, die Eigenschaft der Gesprächspartner selbst, es darzustellen. Die Extremsituation des Unvernehmens ist jene, bei der X

³³ Rancière drückt diesen Sachverhalt im Jargon der Ästhetischen Theorie aus: „Die Unterteilung der Zeiten und Räume, des Sichtbaren und Unsichtbaren, der Rede und des Lärms geben zugleich den Ort und den Gegenstand der Politik als Form der Erfahrung vor. Die Politik bestimmt, was man sieht und was man darüber sagen kann, sie legt fest, wer fähig ist, etwas zu sehen und wer qualifiziert, etwas zu sagen, sie wirkt sich auf die Eigenschaften der Räume die Zeit innewohnenden Möglichkeiten aus“ (Rancière 2006: 26).

³⁴ Lyotards Leitfrage lautet: „Ist eine Legitimation des sozialen Bandes, ist eine gerechte Gesellschaft gemäß einem der wissenschaftlichen Aktivität analogen Paradoxen praktikabel?“ (Jean-François Lyotard 1986: 16).

³⁵ Interessant ist hier die Ansicht von Eberhard Döring, dass die *Kritik der Urteilskraft* ohnehin als Vorgänger der *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* verstanden werden kann. (Döring 2004). So gesehen beschrieb die erste *Kritik* die Normalwissenschaft, die dritte dagegen die revolutionäre Wissenschaft. Übrigens interpretiert auch dieser Autor in seiner Kant-Einführung die zuletztgenannte Schrift im Sinne der Metapherntheorie.

nicht den gemeinsamen Gegenstand sieht, den ihm Y präsentiert, weil er nicht vernimmt, dass die von Y ausgesendeten Töne Wörter bilden und Verknüpfungen von Wörtern, die den seinen ähnlich wären. Wie man sehen wird, betrifft diese Extremsituation in erster Linie die Politik“ (Rancière 2007: 11).

Im Unterschied zum *différend*, kennt die *mésentente* verschiedene Grade der Schwere der Kommunikationsstörung, von denen nur die extreme Form für die Politische Ästhetik interessant ist.

Diese Bestimmung der Politik über die Inkommensurabilität (und umgekehrt) bedeutet, dass Lyotard und Rancière die anthropozentrische Perspektive, die den politischen Konflikt auf bekannte Faktoren wie Egoismus oder menschliche Leidenschaften zurückführt, weitgehend verabschieden. Für sie aber ist das soziale Band zunächst durch die bloße Existenz von heterogenen, miteinander unvereinbaren Sprachspielen bedroht, die ihre Sprecher auf bestimmte Zwecke und Wertungen verpflichten.

Wie bereits erwähnt, betont Rancière viel stärker die machttheoretischen Implikationen der Inkommensurabilität, während Lyotard diese weitgehend ausblendet oder bestenfalls andeutet. Lyotards Konzept zeichnet sich durch ein recht eigensinniges Gerechtigkeitsstreben aus. Er prangert die mangelnde Sensibilität demokratischer, sozialer und vor allem juristischer Einrichtungen des Staates für die Sprachspielheterogenität der Gesellschaft an. Institutionen verfahren demnach immer nach dominierenden Sprachspielen, während sie fremde, minoritäre Sprachspiele ausgrenzen. Der Rechtsstaat schlichtet gesellschaftliche Antagonismen nicht, sondern übertüncht sie. Unschwer erkennt man hier eine Variante der marxistischen Denkfiguren der verschleierte Interessen und des falschen Bewusstseins im sprachphilosophischen Gewand. Für Lyotard steht fest, dass das bürgerliche Gericht ungerecht ist, weil es versucht, das sprachliche Ereignis des Widerstreits in einen banalen Rechtsstreit und das geschehene Unrecht in einen formalen Schaden zu verwandeln. Lyotard behauptet, dass die Klägerin vor dem bürgerlichen Gericht das Spiel verliert, noch ehe es begonnen hat. Theoretisch untermauert wird das mit dem Argument, dass zum einen die gerichtliche Instanz das Verfahren zur Ermittlung der Realität monopolisiert hat, und die Verteidigung zum anderen „realistisch“, d.h. tatsachenorientiert argumentiert. Darüber hinaus behauptet Lyotard auch eine

einfache Überlegenheit des „realistischen“ Satzes, der seinem Gegenstand nicht mehr als eine nur buchstäbliche Bedeutung abringt.

Mit dieser eher moralphilosophischen Auffassung kontrastiert Rancière's Aussage, der zufolge Politik eine ausgesprochene Ungerechtigkeit darstellt. Gerechtigkeit, so Rancière, gibt es nur *innerhalb* des Systems, zu dem das „politische Subjekt“ noch nicht gehört. Im Vergleich zu Lyotard nimmt Rancière einen an Nietzsche erinnernden Standpunkt ein, der auf die Genealogie der Gerechtigkeit Rücksicht nimmt.

Dass Lyotard die machttheoretischen Implikationen der Inkommensurabilität nicht ausreichend reflektiert, heißt nicht, dass sie nicht in seinem Denken wirksam sind. Andernfalls könnte man kaum erklären, wie Wittgensteins Ansatz, vorgeblich primärer „Kontext“ (Lyotard 1989: 12) von *Der Widerstreit*, in Lyotards Händen zu einer Politischen Philosophie mutiert. Denn die Perspektive, die Wittgenstein in *Philosophische Untersuchungen* auf die Sprache eröffnet, ist noch gänzlich frei von jener Dramatik und Aufgeregtheit, die für Lyotards Stil typisch ist. Inkommensurabilität hat in *Philosophische Untersuchungen* niemals Gewalt zur Konsequenz³⁶.

³⁶ Erst in *Über Gewißheit* macht Wittgenstein einige entsprechende düstere Bemerkungen – insbesondere zu Zweifel, Überredung und Rechtfertigung –, die diese Schrift durchaus als Paten für Lyotards Hauptwerk empfehlen. Obwohl Lyotard diese Schrift in einem wissenschaftstheoretischen Aufsatz rezipiert hat (Lyotard 1986), bezieht er sich in seiner Politischen Philosophie nicht darauf.

4. Schöne Politik ohne kantische Metaphysik

4.1. Schöne oder erhabene Politik?

In Kapitel 3.3.1. wurde gezeigt, dass Lyotard bei der Rekonstruktion des Politischen bei Kant auf die beiden Darstellungsmodi der *Kritik der Urteilskraft* zurückgreift: das Schöne und das Erhabene. Im Rahmen der Geschichtsphilosophie sollen diese beiden Repräsentationsmodelle den metaphorischen Beweis für Fortschritt liefern. Unter metaphorentheoretischen Gesichtspunkten ist diese Vorstellung problematisch. Insbesondere das Geschichtszeichen, zu dem Lyotard die Metapher mutieren lässt, lässt daran zweifeln, ob Lyotard dem Gedanken der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität Plausibilität zu verleihen vermag. Im Folgenden konzentriert sich die Darstellung auf die Kritik dieser Politik des Erhabenen, die Lyotard mit der Idee des Geschichtszeichens verbindet. Eine zentrale Rolle spielt dabei Richard Rortys Kritik des Erhabenen bzw. dessen Plädoyer für die Beschränkung auf eine sogenannte schöne Politik.

Den Anlass für folgende Diskussion liefert eine Bemerkung von Richard Rorty, die Lyotards „erhabene Politik“ kritisiert:

„Die Politik sollte Erhabenheit nicht anstreben. Ich denke Lyotard war im Unrecht, als er an Habermas kritisierte, dieser kenne bloß eine schöne, aber keine erhabene Politik. In der Politik geht es jedoch um Kompromisse, damit etwas erreicht wird – es geht um kluge Neuordnung von Vorhandenem. Ein Kompromiss kann schön sein, aber nicht erhaben“ (Rorty 2000: 172).

Diese Bemerkung in zweierlei Hinsicht nützlich:

(1.) Zum einen liefert sie nähere Informationen über Rortys Politikverständnis, der bekanntlich kein ausdrücklich der Politischen Philosophie gewidmetes Werk geschrieben hat. Dieses Zitat soll im Folgenden als Hinweis dafür dienen, wie die entsprechenden, recht kargen Informationen bezüglich der Politik in seinem Hauptwerks *Kontingenz, Ironie, Solidarität* auszulegen sind. Das Ziel dieser Auslegung besteht darin, zu zeigen, dass selbst aus Rortys Perspektive nichts gegen die Behauptung des vermuteten engen Zusammenhangs zwischen der These der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität und der allgemeineren These der Politik der Metapher spricht.

(2.) Die Bemerkung dient darüber hinaus dazu, einige Standpunkte bei Lyotard zu klären, die noch allzu sehr der kantischen Metaphysik verpflichtet zu sein scheinen. Rorty sagt hier nicht, was er unter „erhabener Politik“ versteht, die er Lyotard vorwirft. In Anlehnung an die Kritik am Erhabenen, die Rorty in seinem Hauptwerk entwickelt, soll das Bild, das Rorty von Lyotards kantischer Politik hat, rekonstruiert werden.

Das Zitat stammt aus einem Interview, das in der Aufsatzsammlung *Philosophie & Zukunft* (Rorty 2000) veröffentlicht wurde. Nicht erst der Umstand, dass Rorty für Politik nach dem Modell des Schönen plädiert, sondern dass er sich überhaupt für eine Politische Ästhetik ausspricht, hält für die Leserin die eigentliche Überraschung bereit. Rorty kommentiert hier den Versuch, Politik nach Vorbild des ästhetischen Urteils zu denken und betritt damit einen Diskurs, den man für gewöhnlich nicht mit seinem Namen verbindet. Interessanterweise bekundet Rorty dieses Interesse noch nicht im Rahmen des Schlagabtauschs zwischen ihm und Lyotard in der französischen Zeitschrift *Critique*, der sich um das Thema des angemessenen Umgangs mit Inkommensurabilität dreht und damit den Ort darstellt, wo man eine solche Kritik am ehesten hätte erwarten können.

Indem sich Rorty als Sympathisant von Jürgen Habermas zu erkennen gibt – und sich damit der ungewöhnlichen Habermas-Interpretation durch Lyotard anschließt – empfiehlt er sein eigenes Werk für eine Interpretation im Sinne der kantischen Politik. Zunächst ist nicht die Frage entscheidend, ob Rorty mit seiner Kritik richtig liegt. Vielmehr geht es darum, herauszufinden, in welcher Beziehung das Zitat zu einer Politik im Sinne Lyotards zu den Standpunkten von *Kontingenz*, *Ironie*, *Solidarität* steht. Wie ist das Zitat zu bewerten: als Ergänzung oder späte Revision der wenigen einschlägigen Passagen zur Politik, die das Hauptwerk bietet?

Eine Schlüsselrolle spielt dort Rortys Behauptung...

„[...] daß der liberale politische Diskurs gut daran täte, so untheoretisch und schlicht zu bleiben, wie er aussieht [...], ganz gleich, wie verfeinert der Diskurs der Selbst-Erschaffung wird“ (Rorty 1992: 201).

Hier ist zu betonen, dass Rorty das Wort „Diskurs“ keineswegs umgangssprachlich, d.h. im Sinne von Gespräch gebraucht. Dass hier tatsächlich Diskurs im Sinne von Sprachspiel gemeint ist, wird klar, wenn Rorty die Inkommensurabilität der beiden im Zitat genannten Diskurse postuliert: Privates und Öffentliches, Sprachspiel des

Politischen und Sprachspiel der Selbsterzeugung sollen einander ausschließen (Rorty 1992: 14). Man erkennt, dass Politik gemäß dieser Vorstellung noch nichts von einer Politischen Ästhetik haben kann, und zwar aus mehreren Gründen:

(1.) Im offensichtlichen Gegensatz zu Lyotards Konzeption einer Politik, die kein Sprachspiel sein darf (vgl. Kap. 3.5), definiert Rorty dieses ausdrücklich als ein solches. Rorty behandelt die liberale Demokratie als eine Art universal verständlichen Code, der weder modifiziert noch transformiert werden darf. Die Neubeschreibung, d.h. die metaphorische Neuinterpretation der liberalen Demokratie ist für ihn tabu.

(2.) Politische Sprache soll möglichst „untheoretisch und schlicht“ sein. Aus Sicht des Ansatzes von Andreas Musolff könnte man dies für ein Plädoyer für metaphorische Kommunikation halten, die komplexe Gegenstände versinnlicht und konkretisiert. Doch Rorty meint gerade das Gegenteil. Den konventionellen Metaphernbegriff teilt er nicht; die Metapher ist für ihn nur solange lebendig, wie sie noch nicht in der allgemeinen Standardsprache angekommen ist. „Untheoretisch und schlicht“ meint daher buchstäbliche Rede.³⁷ In gewisser Weise kann man *Kontingenz, Ironie und Solidarität* durchaus als der Tradition des *Leviathan* verpflichtet sehen: beide Schriften verfechten die Verbannung der Metapher aus der Öffentlichkeit.

(3.) Rorty interessieren im Hinblick auf das Problem des Inkommensurablen nur Metaphern im status nascendi, d.h. Metaphern, die mit nichts Bekanntem vergleichbar sind. Metaphern können Inkommensurabilität nur deswegen überwinden, weil sie im Grunde außerhalb eines elitären Zirkels von Intellektuellen nicht kommunizierbar sind. Metaphern dienen der Neubeschreibung des Selbst dieser Menschen, die vielleicht irgendwann das Vorbild für die breite Masse abgeben. Aus dieser Perspektive ist Emanzipation keine Frage der Politik, sondern der poetischen Überwindung der Standardsprache.

Zusammenfassend kann man sagen, dass hier kein Raum für eine Politische Ästhetik zu bleiben scheint. *Kontingenz, Ironie, Solidarität* erweckt streckenweise den Eindruck, es handle sich um ein Gegenprogramm zu den Schriften Arendts, Lyotards

³⁷ Das erklärt sich vermutlich so, dass Rorty hier *neue* Theorien meint, die qua Definition auf lebendigen Metaphern gründen.

und Castoriadis', denen die aus der liberalen Tradition herkommende Restriktion der Metapher auf das Private allesamt fremd ist. Rortys Plädoyer für schöne Politik fügt sich keineswegs in sein altbekanntes philosophisches System. Für ein mögliches Umdenken in Rortys Denken spricht folgendes Zitat, das ebenfalls aus dem oben genannten Aufsatzband stammt:

„Inwieweit die Ausdrucksformen dieses Selbstbildes [...] vielleicht auch einmal auf die öffentliche Sphäre übergreifen werden, ist nicht vorhersehbar. Es spielt für die privaten Ziele dieser Denker [der strong poets] gewöhnlich auch keine Rolle“ (Rorty 2000: 36).

Hier wird deutlich, dass Rorty die klassische Trennung privat-öffentlich nicht länger so streng sieht wie in seinem Hauptwerk. Ein *spill over* der Metapher vom privaten zum öffentlichen Raum, so räumt er hier ein, ist also auch für ihn durchaus vorstellbar. In seinem Hauptwerk spricht Rorty ausdrücklich davon, dass die Selbsterschaffung „folgenlos“ bleibt (Rorty 1992: 319).

Die Trennung relativiert er weiter, wenn er darüber hinaus anmerkt, dass die Metapher nicht das Monopol auf Fortschritt innehat. Diesen könne man situationsbedingt auch durch das Argument, also durch das Aufzeigen einer buchstäblichen Wahrheit, befördern. Dementsprechend führt Rorty zwei Heldentypen ein, die diese unterschiedlichen rhetorischen Funktionen repräsentieren:

„In diesem Hin und Her vollzieht sich, wie Hegel erkannt hat, der moralische und geistige Fortschritt. Einige unserer Helden (Václav Havel, Martin Luther King) sind heroisch, weil sie einfache, offenkundige Wahrheiten in einer Situation aussprachen, in der alle anderen das Offenkundige leugneten. Andere sind heroisch, nicht weil sie die Wahrheit sagen, sondern weil sie unsere Vorstellungskraft erweiterten, unser Bewußtsein von dem was möglich ist. Nietzsche gehörte zu diesem zweiten Heldentypus. Der Fortschritt braucht beide Arten von Helden“ (Rorty 2000: 172).

Die spannende Nachricht besteht nicht darin, dass die Metapher ein wenig von ihrem Sonderstatus eingebüßt hat, sondern dass Rortys Bemerkungen implizieren, dass es durchaus einen öffentlichen Gebrauch lebendiger Metaphern gibt, und damit auch eine Politik der Metapher.

Diese flexible Neupositionierung des späten Rorty ist nichts anderes als ein Brückenschlag zur Politischen Ästhetik. Nicht unbedingt zur der Variante, die Lyotard formuliert. Mit dieser kann Rorty nicht einverstanden sein, schon allein wegen der von Kant beeinflussten Vorstellung, dass die Metapher Ideen ausdrückt.

Vielmehr dürfte *Das Unvernehmen* eher Rortys Geschmack treffen, weil Rancière es versteht, die rortyanische Idee einer Neubeschreibung des Selbst, also der Erneuerung des Selbstbilds, in eine Politische Philosophie zu integrieren. Rancière sieht keinen Widerspruch zwischen privat verwirklichter Emanzipation und politischem Konflikt. Vielmehr beschreibt er, wie sich Minderheiten und soziale Bewegungen *gleichzeitig* auch als „politisches Subjekt“ (Rancière 2007: 52) konstituieren, und Sprechakte einsetzen, die sich im ungeklärten Schwebezustand zwischen Metapher und Argument befinden und die das Unvernehmen überwinden.

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass Rorty bereits als Kants Erbe beschrieben wurde und damit im Rahmen der Politik der Metapher verortet wurde. Dies geschah vor allem deswegen, weil Rorty auch die Konfrontation inkommensurabler Sprachspiele und die Demütigung durch fremde Sprachspiele kennt und beschreibt (Kap. 3.3.2.4). Diese antagonistische Struktur aber, so wurde argumentiert, impliziert schon die Vorstellung einer Politik der Metapher. Man kann nun behaupten, dass Rorty seine Philosophie durch die schöne Politik sinnvoll ergänzt.

Rorty begrüßt also schöne, kritisiert aber erhabene Politik. Die allgemeine Position, die Rorty im Hinblick auf das Erhabene einnimmt, findet sich in folgendem Zitat von *Kontingenz, Ironie, Solidarität*:

„Erhabenheit ist [...] weder vorübergehend, relational, reaktiv, noch endlich. Der ironistische Theoretiker ist, anders als der ironistische Romanschreiber, ständig versucht, nach dem Erhabenen, nicht nur nach dem Schönen zu streben. Deshalb ist er ständig in Versuchung, in die Metaphysik zurückzufallen, nach einer großen verborgenen Realität statt nach einem Muster in den Erscheinungen Ausschau zu halten – Andeutungen zu machen über die Existenz von jemandem, größer als er selbst, namens ‚Europa‘, ‚Geschichte‘ oder ‚Sein‘, dessen Inkarnation er ist. Das Erhabene ist keine Synthese einer Mannigfaltigkeit und kann also nicht durch Neubeschreibung einer Reihe von Begegnungen in der Zeit erreicht werden. Nach dem Erhabenen streben heißt, sich darum bemühen, ein Muster aus dem ganzen Bereich der Möglichkeiten zu machen, nicht nur aus einigen kleinen kontingenten Wirklichkeiten [...]. Wenn Philosophen diesen transzendentalen Versuch machen, dann fangen sie an, auf einen höheren Status zu setzen als auf private Autonomie und private Vollkommenheit der Art, die Proust erreichte“ (Rorty 1992: 176f.).

Es muss zunächst berücksichtigt werden, dass sich diese Kritik auf Autoren bezieht, die nach dem Erhabenen streben, nicht zwingend auf solche wie Lyotard, die Erhabenes *thematisieren*. Man darf daher schon ausschließen, dass Rorty Lyotard

den Vorwurf macht, ein „ironistischer Theoretiker“ wie Nietzsche oder Foucault zu sein, d.h. wie jemand der den – in Rortys Augen entscheidenden – Fehler begeht, die schriftstellerische Tätigkeit nicht als Mittel zur Erreichung der privaten Autonomie zu verstehen, sondern aus dieser Tätigkeit heraus Ansprüche an die Öffentlichkeit zu stellen. Lyotards Philosophie bietet kaum Anhaltspunkte dafür, dass er eine Lebenskunst im Sinn hätte. Allenfalls könnte man ihn dahingehend interpretieren, dass er die Sensibilität für Inkommensurabilität, die er offenbar selbst entwickelt, allgemein verbindlich machen will.

Entscheidend ist dagegen die Frage, warum Lyotard damit falsch liegen soll, dass *Politik* nach Erhabenen streben sollte. Rortys Kritik des Erhabenen muss nun aus dem Kontext der Ethik der Selbsterschaffung herausgeschält werden und auf Lyotards Konstruktion des Politischen appliziert werden. Es wird also mit Rorty gefragt, ob eine solche erhabene Politik „[...] ständig in Versuchung [ist], in die Metaphysik zurückzufallen, nach einer großen verborgenen Realität statt nach einem Muster in den Erscheinungen Ausschau zu halten – Andeutungen zu machen über die Existenz von jemandem, größer als [sie] selbst [...]“ (Rorty 1992: 177).

Dies trifft auf den „Kant-Exkurs“ zu, d.h. die einschlägigen Passagen von *Widerstreit* sowie den mit dem Exkurs weitgehend übereinstimmenden *Der Enthusiasmus*. Unklar dürfte jedoch sein, inwiefern sich Lyotard das Resultat dieser Kant-Interpretation wirklich zu eigen macht. Das wirft die Frage auf, ob die metaphysischen Implikationen der Rekonstruktion des Politischen tatsächlich Lyotards Wahrnehmung entgehen und inwieweit sich Lyotard mit Kants Metaphysik identifiziert bzw. von dieser distanziert. Man muss also untersuchen, ob Rorty Lyotards Rekonstruktion einer erhabenen Politik nicht mit Lyotards eigentlichem Standpunkt verwechselt.

Rortys Kritik des Erhabenen greift mit Sicherheit dort, wo Lyotard schildert, wie das Geschichtszeichen des Enthusiasmus letztlich den différend zwischen dem moralischen Politiker und dem politischen Moralisten überwindet. Der Enthusiasmus, den das unparteiische, unbeteiligte Publikum zu erkennen gibt, besitzt die absolut unbezweifelbare Beweiskraft, mit dem der Satz vom Fortschritt für gültig befunden werden kann. Es gibt Fortschritt, so Lyotard, weil das Publikum mehr sieht als nur das Blutvergießen und das Chaos, auf die der realistische Standpunkt

verweist. Das Publikum gibt damit nämlich zu verstehen, dass es die geistige Reife besitzt, zu verstehen, dass dort Ideen des Historisch-Politischen auf dem Spiel stehen.

Die Metaphysik tritt hier zweifelsfrei auf den Plan, und zwar in vielerlei Hinsicht. Dabei sticht vor allem die merkwürdige und unvermittelte Intervention der libido-ökonomischen Theorie von Deleuze und Guattari³⁸ ins Auge: Lyotard bezeichnet den Enthusiasmus auch als „Tensor des Wunsches“ bzw. „energetisches Zeichen“ (vgl. Kap 3.3.1). Dies ist ein wichtiger Hinweis, um zu verstehen, worin die behauptete Komplexität der Metapher besteht und gleichzeitig, worin ihre außerordentliche Beweiskraft begründet ist. Ganz im Sinne der Repräsentationskritiker Deleuze und Guattari wird die Metapher interpretiert, wenn sie ihren Gegenstand nicht nur versinnlicht, sondern darüber hinaus – oder besser: gleichzeitig – sinnlich *sein* soll. Der Enthusiasmus hat in Lyotards Darstellung nämlich hybriden Charakter, weil er nicht nur Zeichen ist, sondern sich in der sinnlich erfahrbaren Realität manifestiert. Überzeugen wird diese Lösung nur denjenigen, der an die Aktualität der Dichotomie zwischen dem Reich der Sinne und dem Reich der Ideen glaubt. Zum Beispiel wird man dann ernsthaft davon überzeugt sein, dass die Ausdrucksformen des begeisterten Mitfiebers, wie beispielsweise Pamphlete verfassen, Flugblätter verteilen, Verfassungsentwürfe diskutieren etc., rein körperlich und nicht selbst zeichenhaft sein können.

Viel bedeutender im aktuellen Zusammenhang ist aber, dass die erhabene Politik, wie Lyotard sie skizziert, tatsächlich auf die Existenz einer höheren Instanz, und zwar der Vernunft, anspielt. Das überrascht nicht, denn eine solche Bestimmung entspricht dem Vorbild der *Kritik der Urteilskraft*:

„Wir können nicht mehr sagen, als daß der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sei, die im Gemüte angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft: welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen läßt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden“ (Kant 1990: 166).

Man könnte sagen, dass das ästhetische Urteil nach dem Modell des Erhabenen auf einer höheren Schwierigkeitsstufe als das gewöhnliche Schönheitsurteil stattfindet.

³⁸ Ausführlicher wird diese Theorie des produktiven Unbewussten in Kapitel 5 behandelt.

Oder, da Kant von einem „Übergang“ (Kant 1990: 164) zwischen dem Schönen und Erhabenen spricht, auch davon, dass es sich um ein verwandtes, aber unterschiedenes Sprachspiel des Ästhetischen handelt. Der wesentliche Unterschied besteht nach Kant darin, dass die Urteilskraft im schönen Gegenstand eine Form vorfindet, die zweckmäßig erscheint. Zwar geht es darum, nicht den Gegenstand, sondern das begleitende Gefühl des Wohlgefallens darzustellen, doch findet die Urteilskraft einen Anhaltspunkt in der phänomenalen Welt. Dies verhält sich beim Erhabenen insofern anders, als dass die Urteilskraft es mit einem zweckwidrigen, weil formlosen, entgrenzten und unvergleichlichen Gegenstand zu tun hat. Kant behauptet, dass das Erhabene die Sinne überwältigt und das Gefühl des Erhabenen für die Einbildungskraft eigentlich undarstellbar bleibt. Seine Pointe besteht aber darin, dass die resultierende Unlust dazu antreibt, den Widerstand zu überwinden und dennoch nach einer angemessenen Darstellung dieses Gefühls der Ohnmacht zu suchen. Das gelingt aber nur zum Preis der Abkehr von ruhiger Kontemplation und der Hinwendung zur Beschäftigung mit *Ideen*, mittels derer die Vernunft dieses sich anbietende phänomenale Chaos bändigen könnte. Die Unlust schlägt durch diesen Perspektivwechsel um in die Lust an der gelungenen Darstellung des besagten Gefühls. So wird nach Kant ein erhabener Gegenstand wie ein erschreckender Ozean durch die Urteilskraft in ein Symbol für die Idee der mächtigen Natur verwandelt, das Wohlgefallen verdienen kann.

Metapherntheoretisch ausgedrückt hat man es beim Erhabenen mit einem sinnlich erfahrbaren Realen zu tun, das absolut keine Ähnlichkeit zu irgendeinem bekannten Gegenstand aufweist. Dies mag an Rortys Charakterisierung der Metapher als ungewöhnliches Geräusch erinnern (Kap. 2.2.1), doch besteht der offensichtliche Unterschied darin, dass von Rortys Standpunkt aus die Metapher die Ursache für die Idee (als Bedeutung verstanden) ist. Für Kant dagegen steht außer Frage, dass es sich umgekehrt verhält.

Lyotard adaptiert im Zuge der Rekonstruktion des Politischen bei Kant die Einteilung des Ästhetischen in Erhabenheit und Schönheit. Wie Arendt substituiert er das Naturphänomen durch die Französische Revolution als erhabenen Gegenstand (Kap. 3.3.1). Während der Modus des Schönen lediglich zu einem bloßen Kompromiss zwischen der Partei des Realismus und derjenigen des Fortschritts führt, lässt der Wechsel zur erhabenen Betrachtung einen andersartigen Beweis zu,

der den différend beilegen kann: die enthusiastische Reaktion des unparteiischen Publikums. Das Spektakel der Revolution gefällt also nicht einfach nur, sondern treibt die Besucher an den Rand des Wahnsinns. Für Lyotard geben sie damit zu verstehen, dass sie wissen, dass der Spieleinsatz im benachbarten Frankreich nicht weniger als die Idee der republikanischen Freiheit ist. Sie verstehen, dass diese Ereignisse dort auch sie – wie die Menschheit überhaupt – betreffen. Auf eine indirekte Weise liefert das Publikum damit der Philosophin die sinnliche Evidenz für den Fortschritt der Menschheit in Geschichte. Auch das Gefühl der Überwältigung kann so dem Plan der Vernunft dienen.

Tatsächlich scheinen die starken metaphysischen Voraussetzungen des Rekonstruktionsversuchs Rorty recht zu geben: erhabene Politik kommt tatsächlich nicht ohne die Behauptung einer verborgenen, universellen Wirklichkeit aus. Und eine ernsthafte Suche nach einem Muster in den Phänomenen unternimmt diese Politik auch nicht, sondern zieht sich auf die bequeme Position der ikonoklastischen These der Undarstellbarkeit zurück.

Allerdings kann dieses Urteil nur solange aufrecht erhalten werden, wie man Lyotards Rekonstruktion der Politik „nach Kant“ isoliert liest und vom weiteren Kontext einer Philosophie der Inkommensurabilität absieht. Mit anderen Worten berücksichtigt Rorty offenbar nicht den Rahmen dieser Darstellung, wenn er erhabene Politik kritisiert. Es zeigt sich, dass Lyotard in seinen „letzten Bemerkungen“ in *Der Enthusiasmus* unmissverständlich Zweifel anmeldet, ob man mit wesentlichen Elementen der Transzendentalästhetik heute noch rechnen darf. Das Resultat aber nimmt die Züge einer *kantischen Politik ohne Kants Metaphysik* an.

Die These lautet demnach, dass Rorty Lyotard falsch interpretiert, weil er nicht auf die Tatsache achtet, dass Lyotard zwar mit Kant sympathisiert, sich aber nicht unbedingt vollständig mit ihm identifiziert. Er unterzieht Kant einer Kritik, die nur noch die Option einer schönen Politik offen lässt.

Lyotard behauptet, dass Inkommensurabilität heute viel radikaler ist, als es sich Kant je hätte vorstellen können. Erschwerend kommt hinzu, dass im Zuge einer babylonischen Sprachverwirrung die metaphysischen Garanten der Spracherweiterung mit in den Abgrund gerissen werden:

„Wir fühlen heute, und das macht einen Teil der Begebenheit unserer Zeit aus, daß die Spaltung, die sich darin begibt, auch dieses Subjekt und diese Vernunft erfaßt. Jedenfalls haben wir nach Marx gelernt zu denken, daß das, was von der Anziehungskraft zwischen den Sätzen des postmodernen Babels übrigbleibt und sie – zumindest in der begrifflichen und direkt darstellbaren Erfahrung – zu verifizieren scheint, daß dieses betrügerische Subjekt und diese blind kalkulierende Vernunft sich Kapital nennen“ (Lyotard 1988: 118).

Lyotard betreibt also eine gründliche Metaphysikkritik, die den universalgeschichtlichen Rahmen der Rekonstruktion des Politischen bei Kant auseinanderfallen lässt. Was hat es zu bedeuten, wenn Lyotard behauptet, dass Vernunft und Subjekt vom „Ereignis der Spaltung“, also von Inkommensurabilität, erfasst werden? Dies lässt sich im Sinne von Gianni Vattimo interpretieren, der in *Jenseits des Subjekts* (Vattimo 2005) argumentiert, dass Nietzsches Satz von der wahren Welt, die zur Fabel wurde, letztlich auch Konsequenzen für das Subjekt haben muss: auch das ehemals unantastbare Subjekt wird man metaphorisch verstehen müssen.³⁹ Dann sagt Lyotard, dass der sprachlich-rhetorische Charakter von Subjekt und Vernunft heute allzu offensichtlich zu Tage tritt. Beide Begriffe, die für die abendländische Philosophie von zentraler Bedeutung sind, verlieren endgültig das ontologische Privileg, das sie bislang genießen durften und werden zum Spielball der heterogenen Sprachspiele, die sie aus ihrer Perspektive auslegen.

Aber was bedeutet das eigentlich für Lyotards Denken? Es handelt sich bei diesem Zitat um eine antimetaphysisch motivierte Distanzierung von der Transzendentalästhetik, die, wie noch zu zeigen ist, die rortyanische Kritik an einer vermeintlich „erhabenen Politik“ weitgehend ins Leere laufen lässt. Lyotard sieht die diesbezüglichen Schwierigkeiten ganz klar. Hier kündigt sich vielleicht schon Lyotards eigentliche Programmatik an, die nach wie vor von Kant inspiriert ist, aber einem ungleich rauerem, postmodernen Klima angepasst wird. Das Grundschema bleibt davon unberührt: Politik gibt es nur, wenn ein Ereignis die Sprachgemeinschaft zu zerreißen droht, weil die konventionelle Sprache zu verbraucht erscheint, um über die Bedeutung des als gravierenden Einschnitt Empfundene für das Gemeinwesen angemessen zu streiten (geschweige denn zu einem vernünftigen Konsens zu gelangen). Nur darf man nicht übersehen, dass das

³⁹ Vom Subjekt als Metapher spricht auch Lacan (Lacan 1991: 56ff.).

epochale Ereignis, das Lyotard beschäftigt, keineswegs die Französische Revolution ist.

Rorty missversteht Lyotards Absichten zu einem guten Teil deswegen, weil er übersieht, dass die Diskussion über die Französische Revolution einen Rahmenkontext hat. Im Kant-Exkurs geht es darum, wie Kant die Französische Revolution beurteilt hätte, wenn er eine politische Theorie geschrieben hätte. Lyotard schildert, dass die erhabene Politik *für Kant* wohl die bevorzugte Wahl dargestellt hätte. Für Lyotard ist Rekonstruktion von Kants Position zu diesem historischen Ereignis nur eine Fingerübung für die Beschäftigung mit aktuellen Fragen. Einfach ausgedrückt ist die Philosophie des Widerstreits gar nicht an diesem historischen Beispiel interessiert. Lyotard sagt deutlich, dass die „Begebenheit unserer Zeit“, die das Historisch-Politische herausfordert, in dem „Ereignis der Spaltung“, d.h. der Inkommensurabilität selbst, besteht. Wenn man also von Lyotards Politischer Philosophie redet, muss man, anders als Rorty, zur Kenntnis nehmen, dass das Ereignis des Widerstreits den Platz der Französischen Revolution in der Politischen Ästhetik einnimmt:

„Es scheint mir, daß der ‚Gegebenheit‘, die eher eine ‚Begebenheit‘ ist [...], die kennzeichnet, was man, um unsere Zeit zu bezeichnen, Postmoderne genannt hat – gerade in dem Gefühl besteht (wenn man mir das Symbol gestattet, aber man muß es mir gestatten), daß dieser große deliberative Kern gespalten ist. Ebenso wie die Begebenheit, mit der Kant konfrontiert wurde, durch die Französische Revolution veranlaßt wurde, bewirkt die Begebenheit, die wir als Philosophen und moralische Politiker heute zu bedenken haben und die in keiner Weise mit dem Enthusiasmus von 1789 homolog ist (weil sie ja nicht durch die Idee eines Zwecks hervorgerufen wird, sondern durch die Idee von mehreren Zwecken oder sogar durch die Idee von heterogenen Zwecken), bewirkt also diese Begebenheit unserer Zeit ein Erhabenes neuer Art, das noch paradoxer ist als das Erhabene des Enthusiasmus. In diesem Erhabenen neuer Art würde nicht nur der niemals zu überbrückende Abstand zwischen der Idee und dem empfunden werden, was sich repräsentiert, um sie zu ‚realisieren‘, sondern der Abstand zwischen den verschiedenen Satzfamilien und ihren jeweiligen legitimen Darstellungen“ (Lyotard 1988: 108).

Hier taucht das Thema einer doppelten Sprachkritik wieder auf, das bereits in Kapitel 3.4. geschildert wurde. Für Lyotard gibt es demnach zwei Inkommensurabilitäten. Die erste Art betrifft das Verhältnis zwischen Denken bzw. Fühlen und Sprechen, wie sie etwa von der Diskursanalyse festgestellt wurde, die zweite hingegen das Verhältnis verschiedener Sprachspiele untereinander. Man kann dieses Zitat

dahingehend interpretieren, dass Lyotard merkt (vielleicht nur ahnt), dass die zweite Art das eigentlich zentrale Problem der Postmoderne ist. Der Schwerpunkt der Problemwahrnehmung verschiebt sich. Das Problem erscheint nicht primär in Gestalt eines mystisch erscheinenden Undarstellbaren, das ein im Hinblick auf kreativen Gebrauch von Sprache überfordertes Denken frustriert. Wenn dies der Inbegriff des *différend* wäre, dann wäre dieser schlicht eine Banalität. Denn zum einen ist diese Denkfigur metaphysikverdächtig, weil sie unterstellt, es gäbe ein sprachloses Denken. Zum anderen wird die These der Undarstellbarkeit einfach von der Zeit widerlegt: auch nach Kants Theorie der Ästhetik stellt das Genie früher oder später die entsprechenden Darstellungsmittel bereit. Der Ikonoklasmus hat also seine rechte Zeit, aber er ist nur eine Phase.⁴⁰

Diese Einsicht, derzufolge eigentlich nur die Sprachspielheterogenität Beachtung der Politischen Ästhetik verdient, ist eine kohärentere Lesart von Lyotards *Der Widerstreit*. Der aufmerksamen Leserin wird nicht entgangen sein, dass die einführenden Beispiele für den Widerstreit von einer Art sind, die sich kaum dem Schema der geschichtsphilosophischen Darstellung der Kant-Exkurse fügt. In diesen Beispielen findet sich keine geschichtsphilosophische Perspektive, denn sie beschreiben vielmehr die Konfrontation inkommensurabler Sprachspiele (vgl. Kap. 3.3.4.). Es geht dort sicherlich nicht darum, Metaphern für Ideen des Historisch-Politischen zu finden. Es geht eher darum, sich mittels des eigenen Sprachspiels der Anderen verständlich zu machen.

Vor dem Hintergrund dieses Zitats könnte man behaupten, dass Lyotard sich in diesen letzten Bemerkungen erneut dem Ursprungsproblem der Inkommensurabilität annähert.

Rätselhaft bleibt aber die inkonsequent anmutende Entscheidung, ein neues, paradoxeres Erhabenes einzufordern, dass die „Idee der heterogenen Zwecke“ darstellen soll⁴¹. Lyotard klärt nicht auf, was genau man sich darunter vorstellen soll, so dass man diesen Einwurf nicht überbewerten darf. Am sinnvollsten lässt sich diese Bemerkung vermutlich deuten, wenn man unterstellt, dass Lyotard einfach darauf

⁴⁰ Das ist eine zentrale These des Wissenschaftstheoretikers Paul Feyerabend in *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften* (1978).

⁴¹ Vielleicht spielt Lyotard hier auf das spätere Projekt eines Erhabenen an, dessen Funktion nicht mehr einfach darin besteht, vorsprachliche Ideen auf ein Objekt zu projizieren.

aufmerksam machen will, dass die Darstellung des Ereignisses der Inkommensurabilität und die Beweisführung im Sinne der Fortschrittsidee das ungleich anspruchsvollere Vorhaben sind. Tatsächlich ist die Frage nach der Möglichkeit, Inkommensurabilität zu beweisen, ein Kernproblem zeitgenössischer Theorie. Nichts deutet aber daraufhin, dass dieses neue Erhabene weniger problematisch wäre als das alte.

Eine gewisse Ratlosigkeit, vielleicht sogar Enttäuschung, die hier spürbar wird, setzt sich schließlich auch im Fazit von *Der Enthusiasmus* fort. Dieses lässt aufhorchen, weil Lyotard von seiner Maxime der Achtung der Sprachspielgrenzen abrückt:

„Vielleicht besteht das Ideal der Reflexion nicht nur darin, wie Kant (teilweise im Gegensatz zu sich selbst) dachte, die Streitfälle (*différends*) in Rechtsfälle (*litiges*) umzuwandeln, das ‚Schlachtfeld‘ durch den Gerichtssaal und die Sprache durch die Argumentation zu ersetzen. Wenn allerdings an diesem Ideal festgehalten werden muß, geschieht das ganz sicher ohne die Hilfestellung der Idee, daß die Natur in der Geschichte den Zweck der menschlichen Freiheit verfolgt, also ohne die teleologische Hypothese. Vielleicht besteht die reflexive Verantwortlichkeit heute auch darin, die Streitfälle zu entdecken, zu achten und ihnen Achtung zu verschaffen sowie darin, die Inkommensurabilität der den heterogenen Satzfamilien eigenen transzendentalen Forderungen festzustellen und andere Sprachen für das zu finden, was sich in den existierenden Sprachen nicht ausdrücken läßt“ (Lyotard 1988: 115f.).

In *Der Widerstreit* formuliert Lyotard in Anlehnung an Kant, den er als Theoretiker der Inkommensurabilität deutet, die Maxime, dass der Widerstreit nicht in einen Rechtsstreit, das damit verbundene Unrecht nicht in einen Schaden verwandelt werden darf. Noch in *Critique* verteidigt er diese Maxime hartnäckig gegenüber Rorty, der sinngemäß argumentiert, dass mit der Verwandlung, die er als Übersetzung begreift, schon viel gewonnen wäre (Kap. 4.3). Hier versieht Lyotard diese Maxime mit einem „vielleicht“ und stellt sie in einem Kontext dar, der auf ein letztes Rückzugsgefecht hindeutet. Er anerkennt darüber hinaus, dass auch das bisher resolut bekämpfte Streben nach dem Rechtsstreit zum „Ideal der Reflexion“ werden könne.

Man erkennt, dass Lyotard Metaphysik-Kritik betreibt und auf die Linie, die Richard Rorty vorgibt, einlenkt. Lyotards selbstreflexives Vorgehen deutet Konsequenzen für seinen Ansatz an, führt diese aber nicht aus. Es soll versucht werden, diesen Sachverhalt in metaphortheoretischen Begriffen zu erhellen und eine kohärente Lesart Lyotards zu präsentieren.

(1.) Lyotard klammert sich an die vage Hoffnung eines „paradoxen Erhabenen“, doch bleibt ihm nur die Option einer schönen Politik offen, wenn er sich gleichzeitig von der Subjekt- und Vernunftphilosophie distanziert.

(2.) Die Politik der heterogenen Zwecke, die Lyotard anvisiert, kann als Politik der Metapher gedeutet werden.

Es bleibt völlig unklar, wie sich Lyotard das neue, weil paradoxe Erhabene vorstellt, wenn er im selben Atemzug das Scheitern der abendländischen Metaphysik konstatiert. Die mindeste Konsequenz, die daraus zu ziehen wäre, bestünde darin, sich von der Vorstellung zu verabschieden, dass die Metapher eine Idee darzustellen hat. Man könnte folgendes Zitat von Derrida auch auf Lyotards Ansatz beziehen:

„Aber im gegenwärtigen Fall wird die methodologische Rechtfertigung von einer ganzen impliziten Philosophie getragen, deren Anspruch nie in Frage gestellt worden ist: Die Metapher sei damit betraut, den Inhalt eines Denkens, den man natürlich ‚Idee‘ nennen würde, nach außen zu tragen oder zu repräsentieren, so als ob jedes dieser Wörter oder jeder dieser Begriffe überhaupt keine Geschichte hätte (bei der Platon nicht unbeteiligt) und als ob eine ganze Metaphorik oder, allgemeiner, eine ganze Topik keine Spuren hinterlassen hätte“ (Derrida 1999: 243).

Nicht zufällig erinnert Derridas Argument sowohl an die Kritik von Richard Rorty an Blacks Interaktionsansatz der Metapher (Kap. 2.2.1) sowie an Paul de Mans Kritik an Kants impliziter Metaphertheorie (Kap. 2.3.). Wie Rorty vertritt auch Derrida den Standpunkt, dass die Metapher keinen kognitiven Gehalt transportiert und damit *nichts* repräsentiert. Darüber hinaus gibt er im Sinne von Paul de Man zu verstehen, dass man den metaphorischen Ursprung der Sprache, d.h. die Geschichtlichkeit der Begriffe und Wörter – auch und besonders derer, mittels denen das Objekt Metapher beschrieben wird –, nicht übersehen darf. Derrida erarbeitet sich diesen Standpunkt allerdings nicht dadurch, dass er konkrete Merkmale eines bestimmten Metaphernmodells untersucht, sondern lässt ein gemeinsames Defizit aller Metaphertheorie erkennen, das in der abendländischen Metaphysik wurzelt.

Das Zitat hat weitreichende Konsequenzen für Lyotard, weil eine solche Kritik am Standard-Metaphernmodell mit einer Kritik der Erhabenheit, wie Rorty sie formuliert, überlappt. Wenn es zutrifft, dass die Metapher keine bloße sprachliche Verkleidung für Vernunftbegriffe, also Ideen, sondern vielmehr erst die Ursache dafür ist, dass Ideen entwickelt werden können, erübrigt sich die Vorstellung einer

erhabenen Politik. Denn diese setzt auf die Existenz einer überindividuellen Vernunft und ein korrespondierendes Repertoire an historisch-politischen Ideen, die in eigentlicher Sprache nicht ausgedrückt werden können. Nichts in der Sprache und im Reich der Phänomene reicht an diese regelrechten Urbilder heran⁴². Von dieser merkwürdigen Umstülpung der Repräsentation oder Verkehrung des Verhältnisses zwischen Metapher und Kognition erklärt sich die dramatische Grundstimmung von Lyotards Philosophie. Im Grunde wird hier der Metapher eine Leistung abverlangt, zu der sie nicht im Stande ist. Dies spricht nicht gegen die Existenz von Ideen des Historisch-Politischen, auch wenn man wohl nicht mit Bestimmtheit sagen kann, wie man ein solches Repertoire zusammenstellt. Es gibt etwa, um diesen Gedanken auf Andreas Musolffs Studie zu beziehen, sehr wohl eine Idee der Europäischen Einigung. Nur wird man nun sagen müssen, dass es diese Idee nur deshalb gibt, weil bestimmte Metaphoriken und Bildfelder entwickelt wurden, um diese Idee zu produzieren. Anders gesagt, gibt es kein Urbild einer Einigung, dass die Metapher nur reproduziert und nachahmt.

Übrig bleibt schöne Politik, die Lyotard zwar auch erwägt, aber nur im Sinne einer second-best-Lösung. Doch ist es gerade die Beschreibung des Leitfadens, die den Umstand reflektiert, dass der Sinn oder die Bedeutung einer Metapher hermeneutisch produziert wird:

„Derselbe Referent, so zum Beispiel ein bestimmtes Phänomen aus dem Feld der menschlichen Geschichte, wird als Beispiel dazu dienen können, den Gegenstand des Diskurses der Verzweiflung darzustellen, als Bruchstück des Leitfadens aber dient er dazu, den Gegenstand des Diskurses der Verzweiflung darzustellen, als Bruchstück des Leitfadens aber dient dazu, den Gegenstand des Diskurses der Emanzipation analogisch darzustellen. Mit diesem Leitfaden werden Sie eine analogisch republikanische Politik machen können und ein moralischer Politiker sein [...]“ (Lyotard 1988: 52f.).

Lyotard beschreibt die Doppelnatur des kantischen Leitfadens derart, dass die Metapher für die eine Streitpartei tatsächlich *nichts* bedeutet (oder nicht mehr als das bloße Auge erblickt), für die andere Partei dagegen die Fortschrittsidee repräsentiert. Für die realistische Partei, die den Diskurs der Verzweiflung führt, ändert sich nichts, während sich die Wahrnehmung für die Protagonistin des Diskurses der Emanzipation dahingehend verändert hat, dass sie einen Sinn in der Geschichte

⁴² Denn genealogisch gesehen sind Kants Ideen nichts anderes als Urbilder.

erkennt. Der schönen Politik fehlt offenbar der überwältigende, zwingende Charakter der erhabenen Politik. (Aber auch hier ist noch zu bedenken, dass die Metapher, wenn sie das sprachliche Repertoire erweitern soll, vielleicht gerade dann am stärksten wirkt, wenn sie nichts repräsentiert und nur überwältigt, verführt und ohne erkennbaren Hintergedanken oder Plan an den Geschmackssinn appelliert. (Kap. 2.2.2). Schöne Politik, wie Lyotard sie skizziert, rechnet damit, dass nicht das ganze Publikum dazu in der Lage sein wird, die verschachtelte, komplexe Metapher vom Typ Leitfaden zu verstehen. Im Unterschied zum Geschichtszeichen, das gewissermaßen selbstauslegend und unmittelbar einleuchtend sein soll, gewährleistet schöne Politik offenbar einen hermeneutischen Spielraum.

Vielleicht ist es genau das, worauf Rortys einleitende zitierte Kritik der erhabenen Politik anspielt: dass die zerstrittenen Parteien gewissermaßen einen ästhetischen *Kompromiss* eingehen können, der ihnen einen *modus vivendi* erlaubt. In Lyotards geschichtsphilosophisches Sprachspiel übersetzt: Akzeptanz oder Ablehnung der Metapher für Fortschritt erscheinen gleichermaßen legitime Optionen zu sein.

Doch einen immensen Schwachpunkt hat diese Variante der schönen Politik bei Lyotard noch: sie kennt im Grunde nur ein Verstehen *oder* Missverstehen der Metapher, eine Darbietung des *sensus communis* *oder* eine Abwesenheit desselben. Es hat den Anschein, dass Lyotard nicht der Tatsache Rechnung trägt, dass das Begreifen einer Bedeutung immer von einer relativen Unsicherheit begleitet wird. Geschickter verfährt Rancière, wenn er die Relativität von Verständnis aufzeigt:

„Die Argumentation, die zwei Ideen aufeinander folgen, und die Metapher, die eine Sache in einer anderen sehen lässt, haben immer eine Gemeinsamkeit gehabt. Nur ist diese Gemeinsamkeit einfach mehr oder weniger stark, je nach Gebieten der Rationalität und den Gesprächssituationen. Es gibt Gebiete, in denen sie bis zur Auslöschung reduziert werden kann. Das sind die Gebiete, in denen die Annahme des Verstehens keine Problem darstellt, wo man entweder annimmt, dass sich alle verstehen oder alle sich darüber verständigen können, was gesagt wird, oder aber darüber, dass das nicht wichtig ist“ (Rancière 2007: 68).

Das Zitat gibt zu bedenken, dass es fatal wäre, vor dem Hintergrund der Behauptung der Inkommensurabilität gerade im Hinblick auf das Verstehen der Metapher von einem objektiven Verständnis auszugehen. Was bliebe vom Problem der Inkommensurabilität noch übrig, wenn für die metaphorische Kommunikation ein nach objektiven Kriterien feststellbares Verständnis postuliert würde? Für Rancière

mag auch gelten, dass die Metapher eine Antwort auf Inkommensurabilität bietet, aber er scheint keine Erfolgsgarantie für den metaphorischen Übergang zu bieten, die Lyotards Sicht auf das Problem impliziert. Es gibt vielmehr einen Moment der Unentscheidbarkeit im inkommensurablen Gespräch. Rancières Ansatz überzeugt mit der konsequenten Haltung, dass prinzipiell nicht einmal die Metapher von der Annahme einer allgemeinen Kommunikationsstörung ausgenommen werden kann.

So betrachtet macht es auch für Lyotard durchaus Sinn, den Vorzug einer Verwandlung des Wider- in einen Rechtsstreit zumindest zu erwägen, wie er es am Schluss von *Der Enthusiasmus* ja in den Raum stellt. Es ist unklar, was genau sich Lyotard selbst unter dieser Umkehrung vorstellt. Aber es empfiehlt sich, diese Verwandlung so zu verstehen, wie Richard Rorty es in *Critique* vorschlägt: als ein Bemühen um Verständlichkeit, die durch Überredung und Übersetzung erreicht werden kann (Kap. 4.3). Auf Lyotards Philosophie angewendet hieße das, nicht länger der merkwürdigen Vorstellung anzuhängen, dass die Metapher, mit der Inkommensurabilität beschrieben wird, auf ewig ihren metaphorischen Charakter behalten wird. Stattdessen wird man sehen müssen, dass auch die metaphorische Kommunikation das Ziel der Verständlichkeit oder des Verständlich-Machens verfolgt. Das Schicksal der Literalität bleibt der Metapher, besonders der erfolgreichen, nie erspart.

4.2. Sensus communis: auf dem Rückzug oder omnipräsent?

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass der Schwachpunkt des lyotardschen Ansatzes weniger darin zu erblicken ist, dass dieser noch auf stark metaphysischen Voraussetzungen beruht. Denn Lyotard reflektiert durchaus, dass die spezifische Politik seiner Kant-Interpretation auf eine Subjekt- und Vernunftphilosophie angewiesen ist, die heute nicht mehr zeitgemäß erscheint. Seine Reflexion kommt zu einem Ergebnis, das Rortys Kritik weitgehend ins Leere laufen lässt: heute ist tatsächlich nur schöne, nicht erhabene Politik denkbar.

Dass Rortys Kritik des Erhabenen bzw. die entsprechende Forderung einer schönen Politik dennoch von Bedeutung ist, verdankt sich dem Umstand, dass sie einen Hinweis darauf gibt, dass die beiden Autoren eine recht unterschiedliche Haltung zum Ereignis des Niedergangs der Metaphysik einnehmen.

(1.) Die eine Haltung besteht darin, den Niedergang als befreiendes Moment zu feiern, das die sozial erwünschten Wirkungen der Ästhetik erst entfalten lässt. Prominente Vertreter dieser Richtung sind Rorty und vor allem Vattimo.

(2.) Die andere Haltung ist als konservativ zu bezeichnen, weil sie das Ereignis nicht begrüßt, sondern vielmehr den Verlust betrauert. Auch die Ästhetik erscheint nicht als Trost, weil sie, sofern sie überhaupt eine Rolle spielt, nur im Rahmen dieser Metaphysik wirken kann.

Man wird Lyotard nicht eindeutig diesem zweiten Typ zuordnen können, seine Haltung ist eher ambivalent zu nennen. Einerseits gibt es im Text Hinweise auf (1.), etwa wenn die Rede davon ist, dass die Urteilskraft heute „befreit“ wird oder, dass immerhin „unsichere Übergänge“ denkbar sind. Andererseits überwiegt doch die Trauerarbeit im Sinne von (2.), wenn Lyotard darlegt, dass Metaphysik im Grunde der unwiederbringlich verlorene Garant für die Überwindung von Inkommensurabilität war. Die merkwürdige Pointe, die diese Aussage implizit beherbergt, besteht also darin, dass Metaphysik Kommunikation erlaubt. Glaubt man Lyotard, dann wird die Ästhetik machtlos, weil sie außerhalb eines vernunftphilosophischen Rahmens, der dem zentrifugalen Auseinanderdriften der Sprache Einhalt gebietet, nichts entgegenzusetzen hat.

Die Gleichung, die Lyotard hier aufmacht, besagt im Extremfall: Ende der Metaphysik = Ende der Metapher = Ende der Politik.

Dies ist natürlich eine kaum haltbare Übertreibung, die sich mit dem Gebrauch der geschichtsphilosophischen Methodik erklären lässt, die Lyotard recht unkritisch von Kant übernimmt. Mit Kant stellt Lyotard fest, dass der Übergang von Sein und Sollen bestenfalls Glückssache ist, weil der theoretische und der ethische Diskurs inkommensurabel sind. Die Behauptung einer radikalen Inkommensurabilität mag im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand Geschichte durchaus ihre Berechtigung haben: Fassungslosigkeit kennzeichnet Lyotards Haltung zur Geschichte, die sich der Rede von sozialem Fortschritt konsequent entzieht. Historische Ereignisse wie Auschwitz, aber auch etwa Ungarn 1956, Prag und Paris 1968, sprächen gegen die teleologische These der Entfaltung der Emanzipation (Lyotard 1989: 264, 1978: 12f.). Lyotard wertet das erfolglose Aufbegehren gegen Unterdrückungsapparate als Eingeständnis, dass die Ästhetik ihrer angedachten Aufgabe als Vermittlungsinstanz nicht gerecht wird und das gesellschaftliche Imaginäre angesichts der „realistischen“ Fakten die Waffen streckt. Das Geschichtszeichen als metaphorischer Übergang führt ein Phantomdasein.

Die Kluft zwischen den Sprachspielen der Theorie und der Ethik bleibt unüberbrückbar. Dieser Einsicht wird man sicherlich beipflichten müssen. Sie wird jedoch nur die Leserin beeindrucken, die tatsächlich daran glaubt, dass sozialer Fortschritt schon dadurch bewiesen werden kann, dass man die Idee des sozialen Fortschritts darstellt. Man kann festhalten, dass das Konzept einer Politik der Metapher mit diesem différend zwischen Sein und Sollen zumindest im Hinblick auf ihre geschichtsphilosophischen Implikationen bestenfalls mittelbar zu tun hat. Die Inkommensurabilität, die in der vorliegenden Arbeit eigentlich interessiert, ist nicht die zwischen Denken und Sprache, sondern vielmehr diejenige zwischen verschiedenen Sprachspielen. Ganz konkrete Fälle von différends, wie sie auch Lyotard in *Der Widerstreit* beschreibt, noch ehe Kant ins Spiel kommt. Diese, gemessen an der Praxis einer Politik der Metapher, wesentlich unproblematischere Annahme einer zweiten Form von Inkommensurabilität schließt die These einer radikalen Heterogenität der Sprachspiele eigentlich aus. Denn ist es überhaupt vorstellbar, dass das Verstehen eines fremden Sprachspiels einfach nur Glückssache ist? Dann ist nicht nur kein vernünftiger Konsens in Aussicht, sondern

auch keine gemeinsame Hintergrundmetaphorik, die es den Streitparteien überhaupt erlaubte, einen Dissens zu formulieren.

Es wird im Folgenden argumentiert, dass eine so formulierte These einer radikalen Inkommensurabilität, zumindest im Hinblick auf den transatlantischen Zivilisationskreis, fragwürdig erscheint. Drei zusammenhängende Hypothesen können formuliert werden:

(1.) Eine radikale Inkommensurabilität ist bestenfalls vor dem Hintergrund einer interkulturellen Begegnung, die den *clash of civilizations* harmlos erscheinen lässt, vorstellbar. Das Beispiel einer isolierten Eingeborenenkultur, deren Sprache keinerlei Verwandtschaftsbeziehungen zu der der „Entdecker“-Kultur aufweist, mag dies illustrieren. Und doch gibt es auch hier Techniken „radikaler Übersetzung“ (Quine 1987: 63ff.), „dichter Beschreibung“ (Geertz 2003) oder einfach des Dolmetschens.

(2.) Tatsächlich kann gezeigt werden, dass Lyotards Beobachtung, derzufolge sich der *sensus communis* heute „auf dem Rückzug“ befindet, ein Trugschluss ist. Vielmehr erkennt er die zahlreichen, relativ unspektakulären metaphorischen Übergänge, die neue ästhetische Gemeinschaften bilden, nicht, weil er hartnäckig an einer unzeitgemäßen Interpretation dieses ästhetischen Sinns festhält.

(3.) Für die Politik der Metapher bedeutet die entsprechende Interpretation des *sensus communis* eine gewisse Entlastung von der Bürde, das soziale Band zu stabilisieren. Ästhetik wirkt durchaus zivilisierend, weil sie Kommunikationsstörungen abmildert und zumindest lokalen Konsens ermöglicht. Aber die Behebung der Kommunikationsstörung ist noch keine hinreichende Bedingung für sozialen Zusammenhalt.

Bevor sich dieser Abschnitt den geschilderten Teilaspekten zuwendet, erscheint es nützlich, die Bedeutung des *sensus communis* für die Politische Philosophie vor dem Hintergrund der neugewonnenen Erkenntnisse zu rekapitulieren.

Beim *sensus communis (aestheticus)* handelt es sich um ein Postulat, das Kant in der *Kritik der Urteilskraft* einführt. Folgt man Kant, dann verdankt sich der bloße Umstand, dass Metaphern verstanden werden können, dem Wirken des *sensus communis*. Die Metapher, in ihrer Eigenschaft als unverbrauchte Sprache, erweist sich darüber hinaus als die einzige Möglichkeit, das Schöne (und Erhabene) in seiner charakteristischen Einmaligkeit und Besonderheit zu kommunizieren. Kant schreibt folglich dem *sensus*

communis eine gemeinschaftsbildende Funktion zu, weil er die Nahtstelle zwischen Produktions- und Rezeptionsästhetik bezeichnet: versteht die Gesprächspartnerin also die Bedeutung meiner Metapher, realisiert sich der *sensus communis*.

Die behauptete gemeinschaftsstiftende Funktion des *sensus communis* macht diesen für die Politische Philosophie attraktiv. Letztere erhofft sich von der Ästhetik die Stabilisierung des sozialen Bands. Vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung von Auschwitz erklärt sich das Bedürfnis, sich vom vernünftigen Konsens und einem in breiten Kreisen als diskreditiert geltenden Aufklärungs-Rationalismus freizumachen. Mit anderen Worten soll der Ästhetik gelingen, was der als universell vorgestellten Vernunft offensichtlich misslungen ist: den Zusammenhalt der Gesellschaft zu sichern.

Für Arendt, deren Schriften die Hinwendung zur Sprache noch nicht vollständig mitmachen, ist der Sachverhalt noch relativ unkompliziert. Ihr Paradigma ist eher humanistisch, nicht sprachphilosophisch (Kap. 3.3.1) Den *sensus communis* behandelt sie stellenweise wie eine natürliche Ausstattung des Menschen – darin also unvorsichtiger als Kant –, weswegen die metaphorische Spracherweiterung für Arendt im Grunde nicht zu einem echten Problem wird. Die Erweiterung der Denkungsart durch Metaphorik erscheint immer in greifbarer Nähe; die Bildung einer ästhetischen Gemeinschaft, die vielleicht sogar die ganze Menschheit umfasst, zumindest denkbar.

Lyotards Interesse an Kant ist insofern vergleichbar, als dass auch er eine Politik der Metapher konzipiert. Hinzu kommen Überlegungen, die Lyotard in die Inkommensurabilitätsdebatte einführt: einerseits behauptet er, dass Kant entdeckt habe, dass die Metapher zwischen inkommensurablen Standpunkten zu vermitteln vermag, andererseits meldet er Zweifel an, ob der *sensus communis*, wie er von Kant gedacht wurde, im postmodernen Babel tatsächlich noch realisiert werden kann. Hoffnung und Verzweiflung liegen hier dicht beieinander. Der geäußerte Zweifel ändert für Lyotard aber nichts an der prinzipiellen Wünschbarkeit einer potenziell weltweiten politisch-ästhetischen Gemeinschaft.

Es drängt sich der Verdacht auf, dass womöglich das Konsens- und Einheitsdenken alten Stils durch die Hintertür den Raum der Postmoderne betritt: ein ästhetischer Konsens soll vollbringen, was einem vernünftigen nicht mehr zugetraut wird.

Frustriert bemerkt Lyotard, dass der *sensus communis* nicht hält, was er zu versprechen scheint: er befinde sich „auf dem Rückzug“. Dieser Einschätzung kann, zumindest in

dieser Allgemeinheit, nicht gefolgt werden. Die Aussage ist nicht verallgemeinerbar, weil Lyotard eine doch sehr spezielle Anwendung des *sensus communis* durchführt. Man kann diese folgendermaßen charakterisieren:

(1.) Lyotard verlangt, dass sich der *sensus communis* in einem geschichtsphilosophischen Sprachspiel bewährt. Dieses Sprachspiel, auf den Namen Politik getauft, verfolgt den Zweck, Kants Fortschrittsthese zu beweisen. Ein erfolgreicher Spielzug bestünde darin, anlässlich einer historischen Begebenheit eine Metapher zu produzieren, die dieses Ereignis für die Allgemeinheit verständlich darstellt und damit begreifbar macht.

(2.) Verkompliziert wird dieses Sprachspiel dadurch, dass der Beweis jeden möglichen Zweifel restlos ausräumen soll. Nur die Politik auf Grundlage des ästhetischen Modells des Erhabenen kann dies leisten. Weitere Erfolgsbedingung ist daher, dass nicht einfach eine beliebige Metapher präsentiert wird, sondern ein Geschichtszeichen, das den Enthusiasmus im Publikum darstellt. Dieses „energetische Zeichen“ beansprucht gewissermaßen eine unmittelbare Sinnlichkeit (im Gegensatz zur Versinnlichung der Metapher).

Man darf sich fragen, wer außer Lyotard dieses Sprachspiel noch anwendet – von Kant einmal abgesehen. Es ist ja nicht einmal Lyotards Philosophie des Widerstreits zuträglich, weil es von der ursprünglich angedachten Problematik, den inkommensurablen Standpunkten zweier Sprachspiele, ablenkt. Und darüber hinaus, von der Frage, was die Metapher in ihrer versinnlichenden Funktion in diesem Zusammenhang leisten kann. Stattdessen setzt Lyotard auf einen *deus ex machina*, der hier in Gestalt der Philosophie der libidinösen Ökonomie auftritt.

Der Rückzug, den Lyotard feststellt, betrifft offensichtlich nur die erhabene, nicht die schöne Politik. Der *sensus communis* realisiert sich deswegen nicht, weil die Aufgabe, vor die er gestellt wird, recht anspruchsvoll, wenn nicht unlösbar, ist: das Geschichtszeichen soll die „ethisch-ästhetische Gemeinschaft“, die im besten Fall die gesamte Menschheit umfasst, wahrnehmbar machen und dadurch ein Zusammengehörigkeitsgefühl wecken.

Bemerkenswert ist, dass diese Schwierigkeiten, mit denen sich Lyotard konfrontiert sieht, nicht auftauchen, wenn man von Geschichtsphilosophie, d.h. dem Gedanken einer sich in der Geschichte manifestierenden Vernunft (oder einer anderen Instanz außerhalb

von Raum und Zeit), absieht. Gianni Vattimo liefert eine dieser Vorgabe entsprechende Interpretation des *sensus communis*, die zu einem ganz anderen, ja gegenteiligen Ergebnis führt:

„[...] die Massenkultur hat diesen Aspekt des Ästhetischen geradezu multipliziert und vergrößert, indem sie gerade auf seine Problematik hingewiesen hat, der gegenüber man sich einer Stellungnahme nicht entziehen kann. Für die Gesellschaft in der Kant dachte und schrieb, war der Konsens der Gemeinschaft im Genuß eines schönen Gegenstandes zumindest tendenziell als ein Konsens der Menschheit im allgemeinen noch möglich: für Kant ist es zutreffend, daß, wenn ich einen schönen Gegenstand genieße, ich meine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bestätige und erlebe; diese Gemeinschaft – auch wenn sie nur als mögliche, zufällige und problematische gedacht wird – ist eben die menschliche Gemeinschaft. Die Massenkultur hat, indem sie alles ‚Schöne‘ den Werten jener Gemeinschaft, nämlich der europäischen bürgerlichen Gesellschaft, die sich als privilegierte Trägerin des Menschlichen verstand, zugesprochen hat, keineswegs zu einer Nivellierung der ästhetischen Erfahrung geführt [...]“ (Vattimo 1992: 91f.).

Sie habe...

„[...] vielmehr in explosiver Weise die Vielfalt des Schönen hervorgehoben, indem sie durch die anthropologische Forschung sowohl verschiedene Kulturen, wie auch interne ‚Subsysteme‘ eben gerade der westlichen Kultur zu Wort kommen ließ“ (Vattimo 1992: 92).

Folgt man Vattimo, dann besitzt Kants Beobachtung des *sensus communis* für die Philosophie Aktualität, weil dieses Element immer noch ein nützliches Erklärungsmodell für die Entstehung von Gemeinschaft darstellt. Für Vattimo steht völlig außer Frage, dass sich der *sensus communis* keineswegs zurückzieht, sondern sich vielmehr tagtäglich beweist, weil immer mehr Gruppen in der liberalen westlichen Gesellschaft zu einem lokal begrenzten, punktuellen ästhetischen Konsens zusammenfinden und diesen auch öffentlich kommunizieren, indem sie „das Wort ergreifen“. Enttäuscht wird man demnach nur, wenn man erwartet, dass sich die von Kant prognostizierte (und erhoffte) Verpflichtung der Menschheit auf eine einheitliche Perspektive tatsächlich bewahrheitet. Enttäuscht sein dürften also vermutlich Arendt und Lyotard, deren Vorstellung von Politik gerade auf eine Expansion einer einheitlichen Ästhetik setzt.

Vattimos Neuinterpretation des Geschmackssinns bedeutet eine relative Entlastung der Ästhetik und zwar insofern, als dass dieser nicht aufgebürdet wird, die Alleinverantwortung für die Stabilität des sozialen Bands zu tragen. Zwar spricht auch Vattimo den Massenmedien das Verdienst zu, die zentrifugalen Tendenzen der

Gesellschaft durch eine einheitliche Symbol- und Sprachwelt in Schach zu halten (Kap. 3.3.2.5). Aber gleichzeitig scheint er den als erfolgreich charakterisierten *sensus communis* geradezu als Ursache der Sprachspielheterogenität, nicht als Mittel zur Bewältigung derselben zu identifizieren.

Damit positioniert sich Vattimo in der Nähe von Rorty, der den Wert der Ästhetik ebenfalls in der privaten Emanzipation – sei es individuell oder in der Gruppe – sieht, aber Solidarität, verstanden als Zusammengehörigkeitsgefühl der Gesellschaft, nicht auf Ästhetik reduzieren will.

4.3. Zur Frage der Radikalität von Inkommensurabilität

Schon ein flüchtiger Blick auf die Schlagzeilen einer Tageszeitung bestätigt den Eindruck, dass der Gebrauch von Metaphern für politische Kommunikation charakteristisch ist (Kap. 3.1). Die empirisch orientierte kognitive Wissenschaft der Metapher bestätigt diesen Befund. Andreas Musolff hat in seiner Studie *Metaphor and political Discourse* das politische Gespräch dahingehend beschrieben, dass es sich um ein „Verhandeln“ von Metaphern (*metaphor negotiation*) handelt. Angelehnt an die lakoffsche Variante der Interaktionstheorie, entwickelt Musolff ein Modell der Argumentation mittels Metaphern. Die eine Gesprächspartnerin beginnt mit dem erfolgreichen Setzen des Bildes für einen Streitgegenstand, um ihren Standpunkt zu erklären. Die andere muss das metaphorische Konzept nicht verwerfen, um ihren Dissens zu artikulieren. Die alternative Strategie besteht darin, das Bild anders zu interpretieren und zu zeigen, dass der gegnerische Schluss falsch ist bzw. der richtige Schluss anders lautet (Kap 3.2).

In mancher Hinsicht verträgt sich die Beobachtung dieses primär deskriptiven Ansatzes ganz gut mit einer Politischen Ästhetik. Er bereichert die Untersuchung sogar um eine strategische Komponente. Als unbefriedigend kann diese Studie zur *metaphor negotiation* aus philosophischer Sicht allerdings bezeichnet werden, weil sie die Problematik scheiternder Kommunikation ausblendet. Musolff sammelt *Normalfälle* des Gesprächs, in denen die Grundannahme des Verständnisses nie angezweifelt wird. Die Metapher verfehlt in den gewählten Beispielen ihre Wirkung nicht, den *sensus communis* wahrnehmbar zu machen.

Nur indirekt deutet sich das Problem der Inkommensurabilität an. Und zwar dann, wenn Musolff auf das Phänomen hinweist, dass Metaphern im Diskurs über die Europäische Integration eine lange Tradition haben und kraft dieser Tradition obligatorisch für einen bestimmten Streitgegenstand werden: den politischen Kontrahenten bleibt nur der Interpretationsspielraum des gewählten Bildes. Somit bestätigt Musolff die schon von Lakoff vertretene These von der Schwierigkeit, neue Metaphern in den Diskurs einzuführen. Die Macht der Metapher zeigt sich dann vor allem von ihrer konservativen Seite.

Hier ergibt sich ein Berührungspunkt zur Politischen Ästhetik, weil diese ein Interesse gerade an jenen ausgeblendeten schwierigen Fällen der Kommunikation zeigt, in der eine gemeinsame Hintergrundmetaphorik für den Streitgegenstand fehlt. Besonders Lyotard und Rancière bemühen sich um die Beschreibung dieser hypothetischen Situation, die im Grunde nicht einmal den Streit erlaubt, geschweige denn zum vernünftigen Konsens führen kann. Lyotard prägt dafür den Begriff des Widerstreits, Rancière den des Unvernehmens. Für beide ist die gespaltene ästhetische Gemeinschaft die Herausforderung einer Politik, deren Bestimmung im Erfinden von Metaphern liegt. Doch in der Literatur zur Politischen Ästhetik gehen die Meinungen darüber, wie wahrscheinlich (oder sogar: wie notwendig!) das Erfinden neuer sprachlicher Bilder ist, weit auseinander. Lyotard verzweifelt schier an der Aufgabe, Rorty dagegen nimmt diese gelassener. Verständlich ist diese Abweichung nur vor dem Hintergrund, dass das Problem der Inkommensurabilität verschiedenartig eingeschätzt wird. Es geht letztlich um die Frage, wie weitreichend die Folgen des Phänomens der Inkommensurabilität eigentlich für die Stabilität des sozialen Bands sind.

Lyotard verknüpft eine bestimmte Vorstellung von Politik mit der Erfindung von Metaphern. Metaphern haben für ihn eine zweifache Bedeutung. Zum einen ermöglichen sie es überhaupt, etwas über das Historisch-Politische, das als Idee qua Definition nicht sinnlich erfahrbar ist, auszusagen. Dies ist noch eine relativ banale Einsicht, die dem Mainstream der Metaphertheorie entspricht. Zum anderen behauptet er, dass Metaphern Übergänge zwischen inkommensurablen Diskursarten und Satzregel-Systemen bzw. Satzfamilien bewerkstelligen. Lyotard verdeutlicht diese Funktion anhand der Archipel-Metaphorik: die Urteilskraft (als das Vermögen, Metaphern zu erfinden) ist ein Reeder oder Admiral, der im Rahmen einer Expedition ein Bild oder auch nur eine Grammatik von einer Sprach-Insel mitbringt, um sie daheim vorzustellen. Wie bereits gezeigt wurde, plagten Lyotard Zweifel am Projekt einer solchen Politik „nach Kant“.

Er sieht deutlich, dass diese Methode der Spracherweiterung, die keine Methode sein will, an ihren starken metaphysischen Voraussetzungen scheitert. Sie gelingt im Gedankenexperiment nur, weil sie eine stabile Struktur des Subjekts voraussetzt. Zusammen mit einer überindividuellen Vernunft bildet sie das Sicherheitsnetz, über dem die Poetin ihrer naturgemäß eigensinnigen Sprachakrobatik nachgehen kann. Aus postmoderner Sicht fallen diese metaphysischen Denkstützen weg:

„Die Idee der Kommensurabilität im Sinne der Affinität ohne Regel, die als feststehendes Kriterium dienen kann, ist bei Kant, insbesondere im historisch-politischen Denken, entscheidend. In unseren Augen heute schwächt sie das Ereignis der Spaltung stark ab, zu stark“ (Lyotard 1988: 112f.).

Lyotard behauptet, dass sich bei nüchterner Betrachtung die Spielregeln für eine Politik der Metapher eher noch verschärft haben. Auf den letzten Seiten von *Der Enthusiasmus* dominiert die Metapher des Spaltens für die Beschreibung der Sprache, z.B. wenn Lyotard einen gespaltenen „deliberative[n] Kern“ (Lyotard 1988: 108) diagnostiziert. Glaubt man Lyotard, dann ist – um im Bild zu bleiben – eine Kettenreaktion in Gang gesetzt worden, die unaufhaltsam neue Sprachspiele gebärt. Wie soll dann noch der ästhetische Appell an einen *sensus communis* gelingen? Lyotard interpretiert das als „Rückzug“ jenes Kantischen Gemeinsinns, der eine Erweiterung der ästhetischen Gemeinschaft erlaubte. Potenziell sollte diese die Menschheit umfassen. Eine entsprechende Politik im Menschheitsmaßstab ist auch für Lyotard nur noch schwer vorstellbar. Für Rorty dagegen ist Inkommensurabilität nicht mehr eine vorübergehende Unpässlichkeit (Rorty 1985: 574). Der Kontrast zu Lyotard, der in demselben Phänomen geradezu die Qualität unserer Zeit erblickt, könnte nicht größer sein. Die Frage, wie radikal die Heterogenität der Sprachspiele tatsächlich ist, steht im Mittelpunkt einer Auseinandersetzung der beiden Autoren in der französischen Zeitschrift *Critique*.

Lyotard legt in seinem Beitrag in äußerst kompakter Form seine theoretischen Grundlagen dar, während Rorty in seinem die Gelegenheit nutzt, in die Offensive zu gehen und die neuralgischen Punkte des philosophischen Gegners zu benennen. Im Verlauf dieser Arbeit wurde verschiedentlich angemerkt, dass Rorty in seiner Argumentation implizit die Erkenntnisse seines metapherntheoretischen Aufsatzes *Unfamiliar Noises* anwendet. Das bestätigt sich auch in *Critique*. So gelesen, korrigiert Rorty den metapherntheoretischen Subtext in *Der Widerstreit* und erzwingt eine Vorentscheidung in der Frage, ob eine Politik des Erhabenen überhaupt möglich ist. Im Folgenden wird sich die Untersuchung auf den Aspekt der Inkommensurabilität konzentrieren, um zu fragen, ob eine solche „erhabene Politik“ – möglich oder nicht – überhaupt notwendig ist.

Bevor Lyotards Argumentation im Einzelnen nachvollzogen und bewertet wird, sind zum einen einige allgemeine Anmerkungen über den Ursprung der Theorie der

Inkommensurabilität angebracht. Zum anderen soll auf den Diskussionsstand in der Wissenschaftstheorie hingewiesen werden, weil die Positionen von Rorty und Lyotard diesen offensichtlich widerspiegeln, ohne auf diesen Hintergrund zu verweisen.

Die These der Inkommensurabilität besagt, dass es Paradigmen der Sprache gibt, die miteinander unverträglich sind. Es handelt sich um einen zentralen Gedanken der so genannten Sprachwende (linguistic turn), den Ludwig Wittgenstein in *Philosophische Untersuchungen* formuliert. Ein früher Vordenker dieser These ist Georg Christoph Lichtenberg, der den Begriff des Paradigma bereits im 18. Jahrhundert in einem wissenschaftstheoretischen Zusammenhang verwendet und somit selbst ein Paradigma für die Schriften des Thomas S. Kuhn abzugeben scheint. (Lichtenberg 2003; vgl. Blumenberg 1981: 158).

Wittgenstein bezeichnet das Paradigma im Rahmen seiner Analyse des Sprachspiels in §50 als „nicht Dargestelltes, sondern Mittel der Darstellung“ (Wittgenstein 2003: 47). Es handelt sich also nicht um ein Oberflächenphänomen, sondern um eine (stillschweigende) Voraussetzung des Sprachspiels, die in diesem selbst nicht repräsentiert wird. Wittgenstein bemerkt:

„Was es, scheinbar, geben muß, gehört zur Sprache. Es ist unserem Spiel ein Paradigma; etwas, womit verglichen wird. Und dies feststellen, kann heißen, eine wichtige Feststellung machen; aber es ist dennoch eine Feststellung unser Sprachspiel – unsere Darstellungsweise – betreffend.“ (ebd.)

Das Paradigma ist hier ein Vergleichsmaßstab, der eine Schlüsselrolle beim Erlernen von Sprachspielen spielt. Den richtigen Gebrauch von Zeichen erlernt man anhand eines solchen Paradigma. Wittgenstein illustriert diesen Gedanken, indem er auf die Bedeutung des Urmeters für Längenaussagen bzw. des Farbmusters für Farbaussagen hinweist. Ein jedes Sprachspiel, ungeachtet seines Komplexitätsgrads, besitzt ein analoges Element, das dem Sprachspiel als Paradigma dient und das seine Einzigartigkeit ausmacht. Für Wittgenstein ist Inkommensurabilität von daher geradezu eine Selbstverständlichkeit, eine Tatsache. Man könnte sagen, dass die Methode der *Philosophischen Untersuchungen* gerade darin besteht, das Scheitern von Gesprächen zu beschreiben, deren Beteiligte nicht erkennen, dass sie kein gemeinsames Paradigma teilen.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang sicherlich, dass für Wittgenstein das eigentliche Problem der Inkommensurabilität vielleicht weniger darin liegt, kein

gemeinsames Paradigma vorweisen zu können. Entscheidend für eine relativ reibungslose Kommunikation ist vielmehr die Zugehörigkeit zur gleichen „Lebensform“⁴³ die die Gesamtheit der sozialen Praktiken und Zwecke einer Zivilisation in sich vereint. Denn der Zugang zur Lebensform erleichtert das Erlernen von neuen Sprachspielen.

Wittgensteins Bildersturm ist selber paradigmatisch geworden für den Diskurs über Sprache. Die Provokation seiner Schriften bestand darin, dass sie das Verstehen der Sprache (weitgehend) zur Glückssache erklärt haben, wenn sie betonen, dass die Dynamik der Sprachspiele keinem Plan der Vernunft folgt, der die Bedeutungen der Sprachspiele ein für alle mal zementiert. Mit anderen Worten steht seit Wittgenstein fest, dass Sprache nicht (rational) erklärt, sondern nur beschrieben werden kann.

Michel Foucaults Beitrag zur Theorie der Inkommensurabilität hat diese Provokation allerdings noch überboten. Im Gegensatz zu Wittgenstein erforscht dieser in *Ordnung der Dinge* die historische Dimension des Inkommensurablen.⁴⁴ Nicht das Paradigma, sondern die *Episteme*, ein epochales Denksystem, beschäftigt Foucault. Aber auch ihm geht es darum, die „Mittel der Darstellung“ – „archäologisch“ – freizulegen. Er beobachtet eine Diskontinuität in der Entwicklung der Repräsentationsformen des Wissens. Die Pointe besteht auch hier darin, dass der *Grund* für diese abrupte Ablösung der Epistemata im Dunkeln bleiben muss.

Es ist leicht zu erkennen, dass das Denken der Inkommensurabilität einen Generalangriff auf den Rationalismus darstellt, der bis heute Abwehrreaktionen hervorruft. Die Versuche, Wittgenstein und Foucault zu diskreditieren sind zahlreich. Sie laufen im Falle Wittgensteins darauf hinaus, die Reichweite seiner Aussagen auf die Umgangssprache zu beschränken; im Falle Foucaults reicht gelegentlich schon der Hinweis auf obskure Quellen oder Zweifel am Genre.

⁴³ Wittgenstein deutet diese Beziehung recht unbestimmt aus: „So sagst Du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist? ‹ – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinung, sondern der Lebens“ (Wittgenstein 2003: 145). Dieser Unbestimmtheit ist er sich durchaus bewusst (Wittgenstein 1970: 94).

⁴⁴ Von Foucault stammt auch ein klassisches Beispiel für einen Fall von Inkommensurabilität, der Verständigung über die eine zeitliche Distanz betrifft: „Man hat sich oft gefragt, wie die Botaniker oder die Biologen des 19. Jahrhunderts es fertiggebracht haben, nicht zu sehen, daß das, was Mendel sagte, wahr ist. Das liegt daran, daß Mendel von Gegenständen sprach, daß er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd war [...]. Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht "im Wahren" des biologischen Diskurses seiner Epoche: biologische Gegenstände und Begriffe wurden nach ganz anderen Regeln gebildet“ (Foucault 2008: 24).

Vermutlich wäre das Thema der Inkommensurabilität nie einem breiterem Publikum bekannt geworden, wenn sich nicht ausgerechnet ein Naturwissenschaftler mit einer Leidenschaft für Wissenschaftsgeschichte des Themas angenommen hätte. Inspiriert von der Sprachphilosophie Wittgensteins, hat Thomas S. Kuhn mit *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* den Mythos der Naturwissenschaft zerstört, indem er auf die kontingenten Grundlagen des Forschens hingewiesen hat. Kuhn beobachtet, dass die scientific community Theorien vor dem Hintergrund eines dominierenden Paradigma perfektioniert, bevor sie von eher peripheren Anomalien verunsichert dazu übergeht, das Paradigma zu wechseln. In einem Bürgerkriegsszenario findet ein Wettstreit statt, der eher durch Rhetorik, ästhetische Vorzüge und Versprechen entschieden wird, als durch konkret bewiesene Überlegenheit der neuen Theorie:

„Der sich ergebende Zirkel macht die Argumente natürlich nicht falsch oder auch nur unwirksam. Derjenige, der ein Paradigma voraussetzt, wenn er es verteidigt, kann trotzdem eine klare Darstellung davon geben, wie die wissenschaftliche Praxis für jene aussehen wird, welche die neue Naturanschauung annehmen. Diese Darstellung kann sehr überzeugend sein, oft sogar zwingend. Und doch, wie stark sie auch sein mag, dieses im Kreis gehende Argument hat nur den Status eines Überredungsversuchs. Es kann nicht logisch oder auch nur probabilistisch zwingend gemacht werden für jene die sich weigern, in diesen Kreis einzutreten. Die den beiden Parteien in ihren Paradigmata gemeinsamen Prämissen und Werte sind dafür nicht ausreichend. Wie bei politischen Revolutionen gibt es auch bei der Wahl eines Paradigmas keine höhere Norm als die Billigung durch die jeweilige Gemeinschaft“ (Thomas Kuhn 2003: 106).

Wissenschaftlicher Fortschritt, dessen Möglichkeit Kuhn keineswegs bestreiten will, basiert für Kuhn auf der Rhetorik, deren Erforschung er in diesem Zusammenhang anmahnt. Kuhn macht auch deutlich, dass die Überredung keinen Beweis im engeren Sinne produziert, sondern dass ein Beweis der überlegenen Problemlösungskompetenz erst auf einer reiferen Entwicklungsstufe des revolutionären Paradigma sozusagen nachgereicht wird, d.h. das Paradigma erst nachträglich von der Mehrheit der Wissenschaftler legitimiert wird. Zumindest anfangs ist dann die Präferenz für ein Paradigma einfach Geschmackssache, die vermeintliche Kontinuität des Forschungsprozesses letztlich kaum mehr als Fiktion. Man erkennt auch hier Spuren des ästhetischen Modells, das Kant in *Kritik der Urteilskraft* konzipiert.

Es spricht einiges dafür, dass die Diskussion der Inkommensurabilität innerhalb der Literatur zur Politischen Ästhetik in weit höherem Maß durch *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* beeinflusst wird, als durch Foucaults oder

Wittgensteins Schriften. Der Grund dafür ist sicherlich darin zu suchen, dass die Wissenschaftstheorie im Gegensatz zu diesen Philosophen ein brennendes Interesse an einer Überwindung der Inkommensurabilität hat. Die Wissenschaftstheorie ist ein Reparaturbetrieb für die Wissenschaft und erforscht weiterhin die Möglichkeit des rationalen Konsens. Aus Sicht der Diskursanalyse und des Sprachspielkonzepts muss das wie ein Anachronismus, wenn nicht wie Reaktion anmuten. Die Rezeption wissenschaftstheoretischer Texte lässt sich auch dadurch erklären, dass Kuhns Darstellung in Bürgerkriegs- und Revolutionsmetaphorik ohnehin eine „politische“ Lesart nahelegt, die die an der Gemeinschaft der Wissenschaftler studierten Phänomene verallgemeinert und auf ganze staatliche Einheiten überträgt.

Die Diskussion der Frage der Radikalität der Sprachspielheterogenität erscheint im Wesentlichen als ein Echo der wissenschaftstheoretischen Debatte der Inkommensurabilität. Tatsächlich finden sich dort zentrale Begriffe wie Inkommensurabilität, Fortschritt, ästhetische Gemeinschaft, Wahrnehmung, Überredung, Übersetzung in einer Anordnung, wie sie für die Politische Ästhetik typisch sind.

Wie bereits geschildert, besteht Politik für Lyotard darin, Metaphern zu erfinden. Eine Untersuchung des Politikbegriffs bei Rorty ergibt ein weniger deutliches Bild. Sein Hauptwerk *Kontingenz, Ironie, Solidarität* und den Aufsatz in *Critique* kann man zunächst als Plädoyer für eine Verbannung der lebendigen Metapher aus der öffentlichen Deliberation lesen. Einen regelrechten Politikbegriff findet man hier nicht. Erst in einigen kurzen Bemerkungen in *Zukunft & Philosophie* lässt Rorty durchblicken, dass Politik – in Abgrenzung zu Lyotard – „schön“ zu sein hat. Und dass Politik im Austausch von Metaphern bestehen kann, aber nicht muss: gelegentlich seien (rationale) Argumente angemessen. Wie bereits gezeigt, ändert Rorty seinen diesbezüglichen Standpunkt dahingehend, dass Politik sich am ästhetischen Modell des Schönen orientieren soll (Kap. 4.1.). Dabei ist deutlich geworden, dass die Frage nach der Rolle der Erhabenheit in der Politik durchaus auch für die Diskussion über Inkommensurabilität aufschlussreich sein kann. Denn für Lyotard zeigt sich Inkommensurabilität derart radikal, dass eine „nur“ schöne Politik als Metaphernerfinden unter postmodernen Spielregeln zu scheitern droht.

Beide Autoren, Rorty und Lyotard, vertreten nicht nur unterschiedliche Standpunkte betreffend die Frage der Erhabenheit, sondern die Radikalität von Inkommensurabilität. Während man nun behaupten kann, dass der Wunsch nach erhabener Politik sich nicht der metaphysischen Voraussetzungen derselben bewusst wird, löst sich die zweite Streitfrage nicht so einfach auf. Das liegt daran, dass es keinen so eindeutigen Anhaltspunkt dafür gibt, wie man Inkommensurabilität feststellt; geschweige denn, dass man mit auch nur annähernder Gewissheit sagen könnte, wie man die Tiefe bzw. die Radikalität der Inkommensurabilität misst. Woher weiß man eigentlich, dass man dasselbe Sprachspiel spielt wie das Gegenüber? Diese Fragen erscheinen keineswegs als banal, wenn man bedenkt, dass die Rede von der Inkommensurabilität von postmodernen Autoren als genauso selbstevident vorgetragen wird wie ehemals diejenige des modernen Einheitsdenkens.

Oscar Kenshur schlägt in seinem mehrdeutig betitelten Aufsatz *Rhetoric of Incommensurability* die bestechend einfache Lösung vor, die Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn und Paul Feyerabend beim Wort zu nehmen, und die Feststellung des Überredungsversuches, also die „Rhetorik der Inkommensurabilität“ als beweiskräftiges Zeichen für eine inkommensurable Situation zu werten. Kenshur vertritt die These, dass zumindest Feyerabend der Überredung genau diese Bedeutung verliehen hat (Kenshur 1984: S. 378). Wenn man Inkommensurabilität identifizieren will, dann wird man also die im Streitgespräch angewandten Techniken der Persuasion und entsprechende Tropen studieren müssen. Kenshurs Logik zufolge wäre dann etwa die Metapher nicht nur die Antwort, sondern gleichzeitig auch der *Indikator* für Inkommensurabilität. Wo also versucht wird, die Gesprächspartnerin dazu zu überreden, etwas zu betrachten, als ob es etwas anderes wäre, dann müsste Inkommensurabilität vorausgesetzt werden.

Kenshur ist aber in diesem Fall in der Bringschuld, sichere Kriterien dafür vorzulegen, ob eine Äußerung in ihrer wörtlichen oder ihrer metaphorischen Bedeutung zu verstehen ist. Dazu ist er aber genauso wenig wie Max Black in der Lage, weil die Bedeutung eines Satzes nicht vorgefunden wird, sondern in jedem Fall erst hermeneutisch konstruiert werden muss. Ob etwas als Metapher verstanden werden kann, ergibt erst die aufmerksame Beobachtung der Begleitumstände der Äußerung, die einen Kontext für die Interpretation abgeben (Kap. 2.2.2). Mit anderen Worten nimmt Kenshur fälschlicherweise an, dass Bedeutungen kontextunabhängig immer schon klar und eindeutig erfasst werden könnten.

Wenn ich mir aber nie wirklich darin sicher sein kann, dass bei einer Gesprächspartnerin auch exakt die Bedeutung ankommt, die ich meine, überrascht es dann, dass ich versuche, mein Anliegen gleichzeitig mit Argumenten *und* Metaphern verständlich zu machen? Und einfach ausprobiere, welches dieser Mittel bei der Zielperson oder Zielgruppe effektiv ist und wahrnehmen lässt, was ich darstellen will? Einen solchen Gedankengang legt Rancière nahe, wenn er betont, dass im Streitgespräch, das er als Unvernehmen qualifiziert, Metaphern und Argumente immer eine relative Gemeinsamkeit – man könnte auch sagen: Ähnlichkeit – besitzen (Kap. 4.1). Das wird man so verstehen dürfen, dass es von der Perspektive (Rancière sagt: vom „Gebiet“) abhängt, ob die Differenz zwischen übertragener und wörtlicher Bedeutung wahrgenommen wird. Vielleicht sollte man das Bild des Oszillierens bemühen und sagen, dass ein Wort bzw. ein Satz zwischen seiner buchstäblichen und übertragenen Bedeutung *oszilliert*, bis der bestimmte Kontext das Schwanken der Bedeutungen fixiert. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird es schwierig, Kershurs These zu unterstützen, obgleich sie durchaus in die richtige Richtung weisen mag. Einen einfachen Beweis für Inkommensurabilität scheint es nicht zu geben.

Für Wittgenstein selbst stellt sich die Frage nach der Inkommensurabilität eigentlich gar nicht. Inkommensurabilität lässt sich für ihn nicht beweisen, wenn „beweisen“ heißen soll, eine Erklärung dafür parat zu haben. Man kann das Sprachspiel, das man vor sich hat, lediglich präzise beschreiben, um es von anderen zu unterscheiden. Doch auch dann bleibt nach Wittgenstein unklar, ob man die ursprüngliche Bedeutung tatsächlich erfasst, also richtig verstanden hat, weil die Beschreibung selbst das Sprachspiel verändert und die Bedeutung modifiziert (vgl. Schönherr-Mann 2001: 16).

Rorty und Lyotard zweifeln beide nicht an der Faktizität des Inkommensurablen, aber sind sich in der Frage uneinig, wie radikal diese ist, oder anders gewendet, *wie* leicht oder schwer es ist, das *tertium comparationis* in einem Streitgespräch zu konstruieren.

Lyotard vertritt den Standpunkt, dass die Einbildungskraft heute kapitulieren muss, wenn sie vor der Herausforderung steht, die Ähnlichkeiten zwischen den Sprachspielen zu erblicken, um diese verständlich zu machen. Für ihn steht fest, dass das zwanglose Regime der Analogie ausgedient hat und durch eines der Performanz nach Vorbild des Kapitals, d.h. einer Sprachökonomie ersetzt wurde. Nicht die Politik der Metapher, sondern das Kapital verkettet demnach die Sätze heterogener Sprachspiele (Lyotard

1989: 282). Rorty dagegen beteiligt sich anders als Lyotard und Castoriadis nicht an der Spekulation über die Macht der Einbildungskraft. Er formuliert in *Critique* vielmehr die Hypothese, dass das dritte Gemeinsame durchaus konstruierbar ist, und zwar durch Überreden und Übersetzen, ohne dass er genauer erklärt, worin diese Operationen im Einzelnen eigentlich bestehen und ob es einen näheren Zusammenhang zwischen ihnen gibt. Aber er gibt sich nicht mit Lyotards Forderung nach Selbstbeschränkung in Form einer respektbekundenden Bezeugung des Widerstreits zufrieden, die auf einen Verzicht auf den Konstruktionsversuch des gemeinsamen Dritten hinauszulaufen scheint.

Es muss also geklärt werden, wofür die Optionen Überreden, Übersetzen und Beschreiben (des Widerstreits) hier eigentlich stehen, bevor der angemessene Umgang mit Inkommensurabilität diskutiert werden kann.

(1.) Ungeachtet der ablehnenden Haltung von Lyotard gegenüber dem Überreden, bereitet dieses hier kaum Schwierigkeiten, weil man in dieser Sache sehr wohl zwischen Lyotard und Rorty vermitteln kann: man müsste nur demonstrieren, dass die Interpretation der Politik der Metapher im Sinne der Persuasionstheorie nur konsequent ist, nachdem schon gezeigt wurde, dass Kants Hypotypose bzw. der Übergang ein Synonym für Metapher sind. Diese Aufgabe kann in diesem Zusammenhang aufgeschoben und soll an anderer Stelle ausgeführt werden (Kap. 5.2).

(2.) Mit dem Übersetzen verhält es sich schwieriger, weil zumindest in diesem Disput in *Critique* nicht hinreichend klar wird, was es denn heißt, Sprachspiele zu übersetzen. Die Untersuchung wird sich im Folgenden auf diese Frage konzentrieren, auch im Hinblick darauf, in welchem Verhältnis die Übersetzung zur Metapher stehen könnte. Ist die Metapher ein Hilfsmittel der Übersetzerin? Gibt es eine buchstäbliche Übersetzung? Und wenn die Metapher in diese Operation involviert ist, lässt sich dadurch ein Bezug zur Überredung herstellen?

(3.) Was den deskriptiven Ansatz, den Lyotard vorschlägt, betrifft, so wird man fragen müssen, inwiefern sich das Sprachspiel des Beschreibens von demjenigen des Übersetzens tatsächlich unterscheidet. Verhält sich nicht das wittgensteinsche Beschreiben zum Sprachspiel wie das Übersetzen zur fremden Sprache? Wobei letzteres in diesem Fall doch aus der Einzelbeschreibung vieler unbekannter Sprechakte bestehen müsste. Weiter muss aber auch danach gefragt werden, worauf Lyotards Vorstellung

beruht, dass die Bezeugung der Inkommensurabilität die Kluft zwischen den Sprachspielen beschreibt, ohne diese Sprachspiele dabei zu verändern.

Bemerkenswert ist, dass beide Autoren, Rorty und Lyotard, ihren Streit in der Frage der Übersetzbarkeit mittels Kants Brückenbau-Metaphorik austragen. Lyotard fordert in Anlehnung an Kant, dass nur Übergänge versucht werden sollen, nicht aber Brücken gebaut werden dürfen. Rorty erkennt anscheinend den Sinn dieser normativen Vorgabe nicht und fordert den Brückenbau (Rorty 1985: 580). Es hat den Anschein, dass die Autoren die Metaphorik unterschiedlich auslegen und dementsprechend zu unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Schlussfolgerungen kommen (dieser Beobachtung widmet sich Kap. 5.3, das eine metaphernkritische Analyse dieses Streits vornimmt). Die Autoren stimmen weiter darin überein, dass diese Analogie der von Kant herrührenden Unterscheidung Lyotards bekannter Alternative Widerstreit-Rechtsstreit entspricht, von denen Rorty konsequenterweise für den Vorrang des Rechtsstreits plädiert.

Wie aber passt das mit dem Gedanken des Übersetzens zusammen? Einen ersten Hinweis darauf, wie dies zu verstehen sein könnte, liefert Thomas S. Kuhn, der ebenfalls die Chancen, Inkommensurabilität durch Übersetzen zu überwinden, kritisch sieht. Entscheidend ist dabei, dass dieses für ihn als probates Mittel ausscheidet, weil es nicht in der Lage sei *buchstäblich* zu vermitteln (Thomas S. Kuhn 1974: 259). Es verhärtet sich der Verdacht, dass Lyotards Insistieren auf die Untauglichkeit der buchstäblichen Übersetzung letztlich auf einem Missverständnis betreffend der Rolle der Metapher (d.h. des kantischen Übergangs) und ihrer Leistungen im Angesicht der Inkommensurabilität beruht. Rortys Plädoyer für das Übersetzen könnte wiederum ein Ausdruck seiner metapherntheoretischen Überlegung sein, dass Metaphern im Augenblick ihres Gebrauchs *sterben* und es damit ohnehin keine dauerhafte Flucht vor der Buchstäblichkeit gibt. Bevor diese Frage geklärt werden kann, wird die jeweilige Argumentation, auch unter Zuhilfenahme anderer Publikationen dieser beiden Autoren dargestellt.

Rorty selbst führt den gegensätzlichen Standpunkt in der Frage der Übersetzung auf eine Fehlinterpretation Wittgensteins durch Lyotard zurück. Er wirft diesem vor, zwei Dinge zu verwechseln:

„Il nous faut distinguer entre les deux thèses suivantes: 1) Il n'existe pas de langue universelle, qui fournisse un idiome dans lequel on puisse traduire toute nouvelle théorie, tout idiome poétique ou toute culture indigène. 2) Il y a des langues inapprenables“ (Rorty 1985: 573).⁴⁵

Rorty findet, dass die These der Inkommensurabilität im Geiste von Wittgenstein und Kuhn nur den ersten Punkt, also die Existenz einer Metasprache, betrifft. Der zweite Punkt, der Lyotards Absage an das Übersetzen als eine These der Nichterlernbarkeit qualifiziert, dagegen finde keine Unterstützung bei diesen Autoritäten. Dieser Schachzug mutet recht perfide an, denn so richtig Rortys Bemerkung in Bezug auf Wittgenstein und Kuhn auch sein mag, so finden sich tatsächlich keine Anhaltspunkte für eine solche These, weder in Lyotards Gesamtwerk, noch in dem entsprechenden Beitrag.

Dass Lyotard der bessere Wittgenstein-Interpret sein dürfte, beweist sich, wenn dieser den Vorwurf mit Leichtigkeit pariert, dass Sprachen durch und im Gespräch gelernt werden, nicht durch Übersetzen (Rorty und Lyotard 1985: 582). Dabei scheint er darüber hinaus von einem Gedanken geleitet zu werden, den auch Kuhn schon artikuliert: das Problem des Übersetzens ist nicht das gleiche wie das Problem des Erlernens von Sprachen.⁴⁶ Von der Erlernbarkeit bzw. Nichterlernbarkeit spricht Lyotard denn auch gar nicht im Zitat, auf das Rorty seine Argumentation aufbaut.⁴⁷ Folgende beide Zitate machen deutlich, dass Lyotard die These der Nichtübersetzbarkeit auf ein aktuelles Repertoire von Sprachspielen bezieht, die man jeweils nicht simultan ausführen kann:

„Spiele haben wenig miteinander gemein, einen Zug im Bridge-Spiel kann man nicht in einen Zug im Tennis-Spiel ‚übersetzen‘. Dasselbe gilt für die Sätze, die Züge in Sprachspielen sind: Man ‚übersetzt‘ einen mathematischen Beweis nicht in eine Erzählung. Die Übersetzung ist selbst wiederum ein Sprachspiel“ (Lyotard 1985: 72).

⁴⁵ Eigene Übersetzung: „Wir müssen zwei Thesen unterscheiden: 1) Es gibt keine Universalsprache, die ein Idiom bereithält, in die sich jede neue Theorie, jedes poetische Idiom oder jede Eingeborenenkultur übersetzen ließe. 2) Es gibt Sprachen, die nicht erlernbar sind“.

⁴⁶ Kuhn sagt: „Man hat nur geglaubt, und eben deswegen ist diese Parallele [zwischen Sprache und Theorie, Anm. d. Verf.] wichtig, daß die Schwierigkeiten des Erlernens einer zweiten Sprache sich von den Schwierigkeiten des Übersetzens unterscheiden; ja, die Schwierigkeiten des Erlernens des Sprachenerlernens sind auch viel weniger problematisch als die Schwierigkeiten des Übersetzens“ (Kuhn 1974: 259).

⁴⁷ Das Zitat lautet folgendermaßen: „Die Sprache ist ohne Einheit, es gibt nur Sprachinseln, jede wird von einer anderen Ordnung beherrscht, keine kann in eine andere übersetzt werden. Diese Zerstreuung ist an sich gut, sie muss geachtet werden. Was zur Krankheit führt, ist, daß eine Ordnung über die andere greift“ (Lyotard 1985: 70).

„Je dis qu'on peut toujours passer d'un genre à l'autre, mais qu'on ne peut pas traduire. Ce n'est pas une opération de traduction, c'est une opération des transcription. Il y a à la fois une perte et un gain, tout simplement parce qu'on a changé de genre“ (Rorty und Lyotard 1985: 580).⁴⁸

Das erste Zitat findet sich in *Grabmal des Intellektuellen*, in der die These der Nichtübersetzbarkeit formuliert wird. Das zweite dagegen ist Lyotards unmittelbare Antwort auf Rorty in *Critique* und variiert den Grundgedanken des ersten, demzufolge Sprachspiele bzw. Sprechakte nicht ineinander übersetzbar sind, weil mit diesen ganz verschiedene Zwecke innerhalb einer Gemeinschaft angestrebt werden. Lyotard macht deutlich, dass diese Sprechakte sich vielleicht ähneln, aber nie vollständig aufeinander reduziert werden können. In gewisser Hinsicht erinnert die Beschreibung des Wechsels des Sprachspiels an Dieter Gamm's „monetäre“ Spekulation, derzufolge auch die Metapher einer solchen Gewinn-/Verlustrechnung unterzogen werden muss (Kap. 2.2.2).

In zweierlei Hinsicht ist das zweite Zitat allerdings befremdlich. Zum einen bleibt völlig unklar, worin der Unterschied zwischen Transkribieren und Übersetzen bestehen soll. Lyotard bleibt eine Erklärung schuldig. Zum anderen ist man versucht zu fragen, ob das Wort „übergehen“ im Sinne des Begriffs des Übergangs gebraucht wird. Dafür lässt sich kein robuster Beweis erbringen, aber wenn dem so wäre, wäre neuer Interpretationsspielraum eröffnet: von einem Sprachspiel zum anderen *übergehen*, hieße dann im Lichte der bisherigen Resultate der vorliegenden Arbeit, mittels der Metapher einen neuen Sprechakt ersinnen.

Schützenhilfe bekommt Lyotard für seine Position von Hans-Georg Gadamer, der in *Wahrheit und Methode* klar stellt:

„Wo Verständigung ist, da wird nicht übersetzt, sondern gesprochen. Eine fremde Sprache verstehen bedeutet ja, sie nicht in die eigene Sprache übersetzen müssen. Wo einer eine Sprache wirklich beherrscht, bedarf es keiner Übersetzung mehr, ja erscheint jede Übersetzung unmöglich. Eine Sprache Verstehen ist selbst noch gar kein wirkliches Verstehen und schließt keinen Interpretationsvorgang ein, sondern ist ein Lebensvollzug. Denn eine Sprache versteht man, in dem man in ihr lebt“ (Gadamer 1975: 362).

⁴⁸ Eigene Übersetzung: „Ich behaupte, dass man immer von einer Diskursart zur anderen übergehen kann, die Diskursart wechseln kann, aber nicht übersetzen kann. Es handelt sich nicht um einen Vorgang der Übersetzung, sondern einen Vorgang der Transkription. Es ergibt sich gleichzeitig ein Verlust und ein Gewinn, einfach deshalb, weil man die Diskursart gewechselt hat“.

Dies trifft das Anliegen von Lyotard ziemlich genau, auch wenn Gadamer, der Hermeneutiker, hier sicherlich keine Anspielungen auf die Inkommensurabilitätsdebatte oder die Sprechakttheorie macht: während ich spreche, oder präziser: Sprechakte ausführe, übersetze ich für gewöhnlich nicht. Übersetzen wäre dann ein Sonderfall, den man als spezifisches Sprachspiel charakterisieren kann, wie es Lyotard nahelegt. Denn es beschreibt bzw. umschreibt ein unbekanntes Sprachspiel, stellt aber keineswegs einen zufriedenstellenden Ersatz für die Teilnahme an einem Gespräch dar. Anders gesagt: wer übersetzt, spielt nicht wirklich mit.

Gleichzeitig wirft aber Gadamers Bemerkung insofern ein ungünstiges Licht auf Lyotard, als dessen Beispiele als nicht besonders geschickt gewählt erscheinen. Die Sprechakte, die Lyotard nennt, sind allesamt Bestandteil einer Lebenswelt und sind von daher kaum brauchbar für die Illustration des Widerstreits. Nimmt man Gadamer ernst, dann sind diese *einfach* verständlich und müssen gerade deshalb nicht übersetzt werden. Auch wenn nicht klar wird, ob es das ist, was Lyotard eigentlich ausdrücken will: banalisiert Lyotard nicht das Problem der Inkommensurabilität, wenn er offenbar die Unmöglichkeit anprangert, mehrere (alle?) Sprechakte simultan auszuführen? Das Drama des Widerstreits, das die Politik herausfordert und möglich macht, wäre demnach kaum nachvollziehbar. Eine kohärentere Darstellung bestünde darin, Rorty zu bescheiden, dass es nicht darum geht, zwischen *wohlbekannten* Sprachspielen zu vermitteln, indem man diese ineinander übersetzt, sondern vielmehr darum, von einem bekannten zu einem neuartigen, bisher unausprobierten Sprachspiel *überzugehen*.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Feststellung Lyotards, unterschiedliche Sprachspiele (Diskursarten, Sprechakte etc.) seien miteinander inkommensurabel und von daher unübersetzbar, so richtig wie banal erscheint. Dabei ist weiter festzuhalten, dass es Lyotard offensichtlich nur um eine buchstäbliche Übersetzung gehen kann, wenn er die These der Nichtübersetzbarkeit vertritt.

Rorty könnte man dagegen so verstehen, dass er diesen Reibungsverlust des Buchstäblich-Machens bewusst in Kauf nimmt. Ganz so wie es Kuhn selbst tut, wenn er zwar klar konstatiert, dass die Übersetzung Kompromisse nach sich zieht, aber dennoch ein probates Mittel zum Inkommensurabilitäts-Management ist:

„Die Teilnehmer an einer gescheiterten Kommunikation finden also auf diese Weise eine Übersetzung; sie übersetzen sich gegenseitig ihre Theorien in die eigene Sprache, und dabei versuchen sie die Welt in der übersetzten Theorie oder Sprache

zu beschreiben. Es gäbe, ohne mindestens einige provisorische Schritte in dieser Richtung, gar nicht so etwas, was man als *Theoriewahl* beschreiben könnte. Man könnte höchstens von einer willkürlichen Bekehrung sprechen. (Ich bezweifle, daß es so etwas irgendwo im Leben gibt.) Man beachte jedoch, daß die Möglichkeit der Übersetzung den Sinn des Terminus 'Bekehren' gar nicht widerlegt. Da keine neutrale Sprache vorhanden ist, muß die Wahl einer neuen Theorie gleichbedeutend damit sein, daß man sich entschließt, sich eine andere Eingeborenen-sprache anzueignen und diese in einer demgemäß verschiedenen Welt zu benützen“ (Kuhn 1974: 268).

Der Zusammenhang von Bekehrung und Übersetzung, den Kuhn hier assoziiert, ist höchst interessant, weil er an den entsprechenden Aphorismus Wittgensteins erinnert, in dem dieser die Bekehrung der Eingeborenen anscheinend als Vorgang der Überredung darstellt: wenn der Missionar den Eingeborenen bekehren möchte, dann argumentiert dieser nicht, sondern überredet zu den Sprachspielen, die im christlichen Weltbild eine Rolle spielen. Mit Kuhn könnte man dann argumentieren, dass die Missionare sich zunächst begnügen werden, mehr oder weniger buchstäbliche, provisorische Übersetzungen der christlichen Lehre in die Eingeborenen-sprache zu liefern; aber vollständig ist die Bekehrung erst, wenn die Eingeborenen auch das Original lesen können, in eine fremde Welt eintauchen und die christlichen Sprechakte beherrschen, ohne diese noch für sich übersetzen zu müssen. Vermutlich wäre dies der Zeitpunkt, an dem sie aufhören, das fremde Sprachspiel im Sinne von Gadamer *verstehen* zu wollen. Sie praktizieren es von da an einfach.

Vor diesem Hintergrund erscheint nun zum einen klar, dass Rorty nicht zufällig Überreden und Übersetzen gleichzeitig als Mittel gegen Inkommensurabilität ins Spiel bringt. Und zum anderen, inwiefern Lernen doch mit Übersetzen zu tun haben könnte.

Tatsächlich versteht Rorty unter Überreden, ein bestimmtes Vokabular attraktiv zu machen, was bedeutet, dass Überreden-lassen dementsprechend das Aneignen oder *Erlernen* dieses Vokabulars bedeutet (Kap. 6.2).

5. Bildersturm und Kapitalismuskritik

5.1. Ein bilderfeindliches Paradigma

Die bisherigen Kapitel dieser Arbeit dienten dazu, eine Politische Ästhetik zu skizzieren, deren Anspruch darin besteht, Politik im Lichte des *linguistic turn* neu zu entwerfen. Es wäre dies eine Politik, die darin besteht, eine Sache metaphorisch „neuzubeschreiben“ (Rorty), um eine Sprache zu erfinden, die den Konfliktparteien gemeinsam ist.

Der Sprachwende sind aber nicht nur Ansätze entsprungen, die diesem Paradigma entsprechen. Vielmehr existiert eine einflussreiche repräsentationskritische Literatur, die anscheinend ein Gegenparadigma darstellt. Beachtet werden muss dieses deswegen, weil es grundsätzliche Annahmen der Politischen Ästhetik in Zweifel zieht.

(1.) Dieses Gegenparadigma interpretiert das Phänomen der Sprachwende als einen Übergriff der Politischen Ökonomie auf die Sprache. Die These lautet, dass das kapitalistische System sich im nachmetaphysischen Zeitalter darauf verlagert hat, Zeichen und Bilder zu produzieren, um mit diesen Herrschaft auszuüben. Das Metaphernerfinden erscheint aus dieser Perspektive nicht als Emanzipation, sondern als Teil des Problems.

(2.) Dieses Paradigma verspricht keine Versöhnung der Menschen mit bzw. in der Sprache, und sei diese auch nur für den Moment gedacht. Inkommensurabilität als Kommunikationsstörung kann hier nicht einmal zum Problem werden, weil in einer angeblichen Sprachökonomie, in der Zeichen produziert und getauscht werden, grundsätzlich das vermeintlich fehlende gemeinsame Dritte immer schon präsent ist: es wird einfach durch den Tauschwert der Ware Zeichen dargestellt.

Beginnend mit der Darstellung der Thesen dieses Gegenparadigmas werden im Folgenden mögliche allgemeine Einwände diskutiert. Dabei gilt es vor allem zu prüfen, ob das Paradigma der Intensität seinem eigenen Anspruch, eine Alternative zum Modus der Darstellung zu bieten, auch nur annähernd gerecht wird. Bezogen auf die Politische Ästhetik soll weiter untersucht werden, inwiefern sich die Frage nach der sprachlichen Kommunikationsstörung nicht doch in den Schriften von Gilles Deleuze, Félix Guattari

und Jean Baudrillard verbirgt, wenn man nur bereit ist, von der rhetorikfeindlichen Rhetorik abzusehen.

5.2. Herrschaft durch Repräsentation?

Charakteristisch für die zeitgenössische Repräsentationskritik ist, dass sie den theoretischen Beschreibungen der Sprachwissenschaft nach Ferdinand Saussure die Unschuld abspricht. Repräsentationskritik ist Ideologiekritik, weil sie hinter der repräsentativen Verfassung der Sprache Herrschafts- und Machtmechanismen vermutet, die das Andere im Medium des (sprachlichen) Bildes unterwerfen. Das Andere erreicht uns als Repräsentiertes immer schon als Klischee (als Frau, Eingeborene, Jüdin etc.), weil der wissenschaftliche Diskurs dazu neigt, Neues und Besonderes stets auf Altbekanntes zurückzuführen.

Das Paradigma der Intensität zeichnet sich dadurch aus, dass es das Repräsentationsphänomen nicht aus dem Blickwinkel einer bestimmten Disziplin (Feminismustheorie, Anthropologie, Kulturwissenschaft etc.) untersucht, sondern das Prinzip einer systematischen Bilderproduktion allgemein vor dem Hintergrund einer Kapitalismustheorie erklären will. Die These einer kapitalistischen Herrschaft durch sprachliche Repräsentation formulieren erstmals Deleuze und Guattari in ihrem Hauptwerk *Anti-Ödipus*, einer großen Erzählung über den Kapitalismus im Zeitalter der Psychoanalyse. Sie wird in ihren Grundzügen auch von zeitgenössischen Autoren wie Baudrillard und dem frühen Lyotard verfochten, weswegen man sie folgendermaßen auf den Punkt bringen kann – ungeachtet einiger bedeutender theoretischer Differenzen, auf die noch eingegangen wird.

Die Grundannahme dieser genannten Autoren besteht darin, dass das Marktprinzip im Laufe der Geschichte das metaphysische Realitätsprinzip ad absurdum führt. Es höhlt die vorsprachliche Realität aus, weil es durch das imperialistische Ausgreifen des „Äquivalenz- und Tauschgesetzes“ die gesellschaftlichen Codes bzw. Normen verdrängt, die das Leben der Menschen geregelt haben. Gewissermaßen verflüssigt der Kapitalismus die gegenständliche Welt, oder, um im Jargon dieses Paradigma zu bleiben, diese wird „decodiert“ und „deterritorialisert“. Diese Beschreibung bereitet die Simulationsthese vor, der zufolge das kapitalistische System Simulakren, d.h. Trugbilder, produziert, die das altbekannte Reale simulieren.

Das grobe Schema dieser spezifischen Repräsentationskritik offenbart bereits einige empfindliche Schwächen:

- (1.) Darf man sich „den Kapitalismus“ als eine Art handelndes Subjekt vorstellen, das eine großangelegte Verschwörung inszeniert?
- (2.) Wie kommt es, dass die Autoren in das Treiben dieser dunklen Kräfte eingeweicht sind?
- (3.) Was ist eigentlich das Motiv dieser besonderen Herrschaft, und damit zusammenhängend die Funktion der sprachlichen Bilder?

Im erwähnten Werk von Deleuze und Guattari findet man alle Aspekte der Repräsentationskritik konzentriert in folgendem Zitat:

„Die Ketten des Unbewußten werden bijektiv gemacht, linearisiert, einem despotischen Signifikanten ausgesetzt. Die gesamte Wunschproduktion wird niedergewalzt, den Erfordernissen der Repräsentation, dem stumpfsinnigen Spiel der Repräsentation, dem stumpfsinnigen Spiel des Repräsentanten und des Repräsentierten innerhalb der Repräsentation unterworfen. Und genau da liegt das Wesentliche: die Reproduktion des Wunsches macht, im Prozeß der Behandlung wie der Theorie, einer einfachen Repräsentation Platz. Das produktive Unbewußte räumt das Feld zugunsten eines Unbewussten, das sich nur mehr ausdrücken kann – im Mythos, in der Tragödie. [...] Die Produktion ist nurmehr Phantasieproduktion, Ausdrucksproduktion. Das Unbewußte hört auf das zu sein, was es ist: Fabrik, Werkstatt, und wird an deren Stelle Theater, Bild, Inszenierung. Und noch nicht einmal avantgardistisches Theater [...]“ (Deleuze und Guattari 2008: 69).

Das Zitat klingt, zumindest in dieser unvermittelten Konfrontation, recht skurril. Um *Anti-Ödipus* gerecht zu werden, muss die Leserin dieses monumentale Werk als Versuch einer rortyanischen Neubeschreibung, und Deleuze und Guattari entsprechend als „strong poets“, verstehen. Es geht hier um nichts weniger als ein neues Bild des Unbewussten, das mit marxistischen Vokabular skizziert wird. Die These vom „produktiven Unbewussten“ wendet sich gegen die Psychoanalyse, die in angeblicher Allianz mit dem Kapitalismus verschleierte, dass das Unbewusste tatsächlich eine Art Miniaturfabrik ist, die Materie zu produzieren vermag.

Dieses Szenario unterstellt dabei eine Art Urzustand, in dem das Es kraft des Wunsches auf einer nicht wahrnehmbaren „molekularen“ Ebene ungestört nach eigensinnigen Entwürfen produziert. Diese Ebene ist durch Immanenz gekennzeichnet, d.h. durch die Abwesenheit des Perspektivismus, den sprachliche Kommunikation stets impliziert. Der

Maschine des Unbewussten reichen sogenannte Codes, die nicht zwischen Zeichen und Materie unterscheiden, um Baupläne und Produktionsabläufe zu regeln.

In diesen idyllisch anmutenden Zustand bricht – und damit bewegen sich Deleuze und Guattari noch in der Tradition der Urzustandsphilosophie – der Staat hinein. Er eignet sich die Produktivkraft an, indem er diese in einem „molaren“ Zustand organisiert, und somit das Fundament für eine Politische Ökonomie legt.

Die „despotische Gesellschaftsmaschine“, also der Leviathan, drängt dem Unbewussten eine Perspektive auf, indem es den Produktionsprozess „übercodiert“, also den ursprünglichen Code überschreibt, um sich als Urheber der Produktion darzustellen. Für Deleuze und Guattari hat die sprachliche Repräsentation, die auch Metapher und Metonymie umfasst, in diesem Zusammenhang ihren Ursprung.

Dies ist freilich nicht der Höhepunkt dieser merkwürdigen Variante der Entfremdungs-Figur. Erst der finale „Sozius“, die „kapitalistische Gesellschaftsmaschine“, übt die Herrschaft durch Bilder in der Form aus, wie Deleuze und Guattari sie kritisieren. Das Seins-zersetzende Kapital entzieht der Bilderproduktion sozusagen nebenbei ihre stoffliche Schreibunterlage, wenn es immer weitere Lebensbereiche dem „Äquivalenz- und Tauschgesetz“ unterwirft. Deleuze und Guattari stellen das als Dilemma dar: einerseits muss das Kapital beständig fortschreiten wie ein Fahrrad, das umfällt, wenn man nicht in die Pedale tritt, andererseits entzieht sich das System seiner Existenzgrundlage, wenn es nicht die Nostalgie, Sehnsucht und Sicherheitsbedürfnisse befriedigt.

Aus diesem Dilemma hilft dem Kapitalismus Sigmund Freud, der ein Potemkinsches Dorf errichtet, das die Realität alten Stils bzw. das Realitätsprinzip simuliert. Er erfindet das „Axiom“ des Ödipus, der die anthropozentrische Illusion, der Mensch als Familienwesen sei Mittelpunkt der Welt, aufrechterhalten soll, obwohl der ursprüngliche Gleichschritt von humaner und gesellschaftlicher Reproduktion längst passé ist.

Folgt man Deleuze und Guattari, dann betätigt sich der Kapitalismus als Bilderschöpfer. So haben die Bilder, diese referenzlosen Repräsentationen, die Funktion, den Wunsch „einzufangen“, um das produktive Unbewusste für die Politische Ökonomie einzuspannen.

Der Kapitalismus ist Bilderschöpfer, doch bezeichnen Deleuze und Guattari nicht alles, was dieser hervorbringt, pauschal als Trugbild. Vielmehr unterscheiden sie zwischen gewöhnlichen „gesellschaftlichen Bildern“, „Bildern des Kapitals“ und den eigentlichen Trugbildern, die zusammen eine funktionale Einheit bilden:

„Die Herrschaft der Bilder, derart gebraucht der Kapitalismus die Spaltungen neu, leitet er die Ströme um: zusammengesetzte Bilder, auf Bildern aufgetragene Bilder, so daß am Ende der Operation das auf sein Vater-Mutter-Gespann bezogene kleine Ich eines jeden wahrhaftig sich als Mittelpunkt der Welt dünkt“ (Deleuze und Guattari 2008: 343).

Die beiden letztgenannten Bildertypen konstituieren in ontologischer Hinsicht offenbar eine sonderbare Bilderhierarchie, denn sie werden auch als Bilder erster bzw. zweiter Ordnung bezeichnet. Erstere ergeben sich durch die so genannten Spaltungen in den Kapital- und Arbeitsströmen. Sie werden auch als „zusammengesetzt“ bezeichnet. Die Bilder des Kapitals stellen dementsprechend „Arbeiter“ und „Kapitalist“ dar. Für Deleuze und Guattari werden...

„[...] diese Bilder selbst nur gestaltend und reproduktiv sein, indem sie einem menschlichen Material, dessen spezifische Reproduktionsform außerhalb des gesellschaftlichen Feldes geraten ist, das sie gleichwohl noch determiniert, Informationen weitergeben“ (Deleuze und Guattari 2008: 341).

Die Bilder erster Ordnung verhalten sich also gewissermaßen wie Stempel, die den Menschen in seiner biologisch-natürlichen Verfassung jeweils eine der beiden Rollen, „Kapitalist“ oder „Arbeiter“ aufprägen. Sie werden, wie bereits gesagt, nie als Trugbilder bezeichnet. Diese Bezeichnung bleibt den „Bildern zweiter Ordnung“ vorbehalten. Diese sind ...

„Bilder von Bildern, das heißt Trugbilder, die derart instand gesetzt werden, das Bild erster Ordnung von gesellschaftlichen Individuen zu reproduzieren“ (Deleuze und Guattari 2008: 341).

Die ontologische Privilegierung der „Bildern des Kapitals“ mag sich dadurch erklären, dass sie ihren stofflichen Referenten, wenn schon nicht mehr in einem Ding, so immerhin noch in den alles bestimmenden Strömen von Kapital und Arbeit besitzen, die in der manipulierten Scheinwelt des kapitalistischen Systems offenbar die einzig verbliebene Spur des Realen sind. Sie nehmen den Platz ein, den einst die Dinge innehatten:

„Die Repräsentation bezieht sich nicht mehr auf einen distinkten Gegenstand, sondern auf die produktive Tätigkeit selbst“ (Deleuze und Guattari 2008: 339).

Ganz im Gegensatz zu den eigentlichen Trugbildern, die einen Wahrheitsanspruch dieser Art nicht mehr einlösen können. *Anti-Ödipus* beschreibt ihre Rolle als eine Art Köder für das Unbewusste, der dafür sorgt, dass es sich kräftemäßig verausgabt:

„Im übrigen dient die familiale Stellung nur als Stimulus für die Besetzung des gesellschaftlichen Feldes durch den Wunsch. Die familialen Imagines funktionieren nur unter der Voraussetzung, daß sie sich den gesellschaftlichen Bildern hin öffnen, mit ihnen im Verlauf von Auseinandersetzungen, Kompromissen sich streiten und paaren, so daß die kulturellen, politischen und ökonomischen Einschnitte des Feldes es sind, die vermittels der Einschnitte und Segmente der Familie besetzt werden [...]“ (Deleuze und Guattari 2008: 347).

Der Status der „gesellschaftlichen Bilder“ wird nicht näher beleuchtet, offensichtlich kann aber das kapitalistische System nicht für ihr Auftauchen verantwortlich sein. Diese Bilder kann man also als kreativen Überschuss ansehen, der abgeschöpft wird, indem er im Sinne der Trugbilder interpretiert wird, um die Herrschaft durch Bilder zu zementieren.

5.3. Die These der Diskursökonomie

Das Paradigma der Intensität fordert die These einer Politik der Metapher insofern heraus, als dass es das Problem, ein gemeinsames Drittes zwischen inkommensurablen Sprachspielen zu konstruieren, schlichtweg negiert. Nicht die Metapher, sondern das Kapital besorgt demnach den „Übergang“, dem die Philosophie des différend nachspürt.

Diese Vorstellung tritt erst in den Schriften von Jean Baudrillard klar zutage, der die barocke Mythologie des *Anti-Ödipus* säkularisiert und die Simulationsthese ins Informationszeitalter transportiert.

Das Kennzeichen des zeitgemäßen Kapitalismus besteht für Baudrillard vornehmlich darin, dass sich die Politische Ökonomie auf die Ebene der Sprache, genauer: auf die Ordnung des Symbolischen, verlagert hat. Der digitale Kapitalismus produziert nur noch Repräsentationen, also Zeichen.

Im Grunde entspricht Baudrillards Szenario ziemlich genau der Befürchtung, die Lyotard für den Fall äußert, dass der metaphorische Übergang nicht gelingt. Das Kapital, nicht die Metapher bewerkstelligt Übergänge und gibt die Regeln zur Verkettung der Sätze vor (Kapital 4.3). Lyotards Alptraum einer Sprachökonomie ist für Baudrillard schon längst Realität. Kennzeichen unserer Kultur ist demnach:

„[...] diese Vorstellung von der Sprache als Medium für alles und als unerschöpfliche Natur, als ein Ort, an dem seit jeher die Utopie der politischen Ökonomie ›jedem nach seinem Bedürfnis‹ realisiert wird (das ist das Phantasma eines ungeheuren Warenlagers und Rohmaterials, das wie durch Zauberhand in dem Maße reproduzieren soll, wie man es benutzt – noch nicht einmal die primitive Akkumulation ist notwendig – also das Phantasma der Freiheit einer phantastischen Vergeudung) [...]“ (Baudrillard 2005: 309).

Die Politische Ökonomie findet ihre Bestimmung in der Sprache, wo sie sich ungehemmt von materiellen Beschränkungen entfalten kann.

Auch Baudrillards Genre ist narrativ, auch er liefert eine große Erzählung ab. Auch er berichtet von einer Verschleierungstaktik, die Simulation und Trugbild-Produktion umfasst. Doch das vermeintliche Geheimnis besteht nicht mehr darin, dass das Unbewusste eigentlicher Urheber der materiellen Produktion ist, sondern dass die Politische Ökonomie nichts mehr produziert, wenn man von Sprache absieht.

Die feinen Unterschiede zwischen den Bilderarten, die Deleuze und Guattari noch machen, verwirft Baudrillard. Für ihn sind alle Bilder unterschiedslos Simulakren, die die Fähigkeit, Reales abzubilden, verloren und sich auf der Ebene des Symbolischen komplett verselbstständigt haben.

Diese Verselbstständigung hat laut Baudrillard ihren Preis, und zwar nicht nur für den Menschen, sondern auch für das kapitalistische System. Baudrillard behauptet, dass dessen Simulations-Kunststücke tendenziell durchschaubar werden, dass sich letztlich auch die Macht in Zeichen von Macht auflöst (Baudrillard 1978: 38f.). Das bedeutet für Baudrillard, der das Trugbild geringschätzt, dass sich die Macht letztlich in Nichts auflöst.

Baudrillard formuliert die These, dass die kapitalistische Herrschaft durch ihre eigenen Waffen nicht geschlagen, aber immerhin doch geschwächt wird. Das müsste eigentlich für eine emanzipatorische Perspektive sprechen, doch diese hält Baudrillards Philosophie im Gegensatz zu *Anti-Ödipus* nicht bereit. Die Begründung mutet recht skurril an:

„Man beginnt heute zu verstehen, daß das Hauptproblem einer produktiven Zivilisation in ihren Abfällen bestehen kann und daß sie ihren Tod bedeuten: an seinem eigenen Müll ersticken – aber der Industriemüll ist nichts im Vergleich mit dem Sprachmüll. So wie sie jetzt ist, wird unsere Kultur von einer gigantischen versteinerten residuellen Instanz bedrückt und blockiert, welche sie durch Überproduktion aufzulösen versucht: durch ein Überangebot von Sprache will sie den tendenziellen Fall der ›Kommunikationsrate‹ mindern. Was aber nichts bewirkt. So wie jede Ware, das heißt wie alles, was unter dem Zeichen des Wert- und Äquivalenzgesetzes produziert wird, zu einem unauflöselichen Residuum wird, das die gesellschaftlichen Beziehungen blockiert, genau so wird jedes Wort, jeder Terminus, jedes produzierte und nicht symbolisch zerstörte Phonem als Verdrängtes akkumuliert und lastet auf uns mit der ganzen Abstraktheit toter Sprache“ (Baudrillard 2005: 309).

Es scheint fast so, als könnte man die These vom metaphorisch strukturierten Denken an Baudrillards Ansatz demonstrieren. Wirtschafts-Metaphorik bestimmt nicht nur die Darstellung der Sprache, sondern legt darüber hinaus offenbar auch Baudrillards Haltung zum Sprach-Pluralismus fest. Er bewegt sich in der Bahn dieser „absoluten Metapher“ bzw. Hintergrundmetapher, wenn er nicht umhin kommt, sich den kreativen Umgang mit Sprache als Umweltverschmutzung zu denken. Umso erstaunlicher ist es, dass Baudrillard, wenn er sich dieses Bildfeld aneignet, nicht das naheliegende Recyceln von Signifikanten oder den ethischen Verzicht vorschlägt, sondern stattdessen

die Konsumption, die er sich als Vernichtung des Zeichens vorstellt. Wie verbraucht man überschüssige Zeichen? Die Schwierigkeit dieser verworrenen Metaphorik liegt offensichtlich darin, sie in konkretes Handeln zu übersetzen. Die Lösung, die Baudrillard vorschlägt, überzeugt nicht besonders.

Er entwickelt in *Der symbolische Tausch und der Tod* eine Theorie des Anagramms, die die Funktion desselben darin erblickt, die Zeichen durch Verdoppelung auszulöschen. Dies beruht auf der Annahme, dass diese Gedichtart kein Worträtsel in sich birgt, das einen Namen verschlüsselt, sondern dass der poetische Effekt sich einfach durch die Paarbildung der Silben einstellt. Hier schleicht sich übrigens eine weitere Metaphorik ein, jene des leitmotivischen Zwilling-Bilds, das in Baudrillards Schriften regelmäßig auftaucht. Folgt man Baudrillard, dann ist es der Genuss des Auslöschens der Zwilling-Signifikanten und Konsonanten, der den Sprachmüll entsorgt.

Man kann bereits an dieser Stelle festhalten, dass auch für Baudrillard die Ästhetik im Mittelpunkt der Bemühungen steht, mit der Sprachspielheterogenität umzugehen. Aber die Wirkungen der Ästhetik, wie Baudrillard sie beschreibt, sind hier gänzlich ungewohnt. Von der Ästhetik verspricht sich Baudrillard nicht sprachliche Innovationen, sondern im Gegenteil eine wirksame Reduktion von Sprache: Ästhetik als Lust an der Sprach-Vernichtung.

Hinter dieser Interpretation von Poesie verbirgt sich mit Sicherheit auch ein kulturpessimistischer Impuls:

„Um der Signifikation willen schreitet jeder mit Hilfe von Akkumulation und kumulativen Tausch von Signifikanten voran, deren Wahrheit woanders liegt, nämlich in der Äquivalenz dessen, was sie sagen wollen (man kann das in weniger Worten sagen – die Kürze ist eine moralische Tugend, aber sie unterliegt immer nur einer Ökonomie der Mittel.)“ (Baudrillard 2005: 309f.).

Die hier dargestellte Sprachökonomie, die man als eine Deutung der Sprachspielheterogenität verstehen kann, lässt der Emanzipation kaum Raum, weil die Befreiung der Zeichen mit einer Entfesselung der kapitalistischen Produktion gleichgesetzt wird, nicht mit der Entstehung neuer Ausdrucksmöglichkeiten.

Im Grunde ist der Zustand, den Baudrillard hier beschreibt, die Erfüllung der dunklen Prophezeiung eines hegemonialen kapitalistischen Diskurses in Lyotards *Der Widerstreit*. Die Verkettung zwischen Sätzen heterogener Sprachspiele wird demnach nicht mehr durch die Frage nach Bedeutung und Referenz bestimmt, sondern nach der

Verwertbarkeit, nach der Performanz von Aussagen nach Vorbild des Kapitals. Der kapitalistische Satz bedeutet nichts, sondern wirft Mehrwert ab. Der Sinn der Aussage ist dem Diskurs äußerlich geworden. Der Kapitalismus hat die Sprache demnach in einen postmetaphysischen Zustand katapultiert, in dem traditionelle Begriffe wie Wahrheit (Grund), Bedeutung und Referenz nicht weiter tragen.

Im klassischen Diskurs, so darf man Baudrillards Aussage verstehen, werden nicht Signifikanten untereinander ausgetauscht, sondern das Zeichen gegenüber der Bedeutung, kurz: die Bedeutung wird durch das Zeichen ausgedrückt. Es überrascht nicht, dass Baudrillard den Diskurs zum Auslaufmodell innerhalb des kapitalistischen Repressionsapparats erklärt (Baudrillard 2005: 100).

Merkwürdig scheint die Tatsache, dass Baudrillard auch die Theorie der Metapher bemüht, um seinen Gedanken des poetischen Genusses zu demonstrieren. Der metaphorische Effekt...

„[...] ergibt sich dadurch, daß im Kurzschluss beider weder das Möbel Möbel bleibt, noch die Wollust Wollust – das Möbel wird wollüstig, die Wollust wird mobil – von den beiden getrennten Wertbereichen bleibt nichts übrig. Keines der beiden Wörter ist an sich poetisch, und auch ihrer Synthese ist es nicht. Eins ist im anderen aufgelöst. Es gibt keinerlei Beziehung zwischen dem (poetischen) Genuß und der Wollust als solcher. In der Liebeslust ist sie nur Wollust – in ein Möbel aufgelöst, wird sie zum Genuß. Und ebenso verhält es sich mit dem, das durch die Wollust annulliert wird: Dieselbe Umkehrung reißt die eigentliche Position der Wörter hinweg. In diesem Sinne gilt die alte Formel Rimbauds: ›Das ist buchstäblich und in jedem anderen Sinne wahr‹“ (Baudrillard 2005: 344f.).

Merkwürdig ist es deshalb, weil das Beispiel gerade dem Schema der Zwillingssignifikanten widerspricht. Ganz offensichtlich wird entgegen der oben genannten These des Anagramms behauptet, dass sich hier ganz voneinander unterschiedene Signifikanten auslöschen. Genau in dieser Tatsache, der Interaktion zweier unverwandter Signifikanten, aber besteht der Witz der Metapher.

Dieses Beispiel gibt der Auslöschungs-Ästhetik eine doch recht konventionelle Ausrichtung. Die Metaphertheorie gibt Baudrillard sicherlich darin recht, dass die Metapher das ganze semantische Netz reorganisiert. Max Black sagt das deutlich, wenn er feststellt, dass die Metapher nicht nur eine neue Bedeutung schöpft, sondern dass die Metapher auf die Gemeinplätze, aus denen sie (angeblich) gebildet wird, zurückwirkt (Kap. 2.2.1). Aber man erkennt leicht, dass Baudrillard hier nur das Kappen alter Bedeutungs-Verknüpfungen interessiert, nicht die Entstehung des Neuen, das die

Fachliteratur für gewöhnlich fasziniert. Mit anderen Worten ist Baudrillard hier nur am nihilistischen Aspekt der Metapher interessiert, nicht am unweigerlich schöpferischen Ausgang des metaphorischen Prozesses.

Im Grunde findet hier eine Verdrehung, wenn nicht eine Umkehrung eines Sachverhalts der kantischen Metapherntheorie statt. Nicht die Lust am Bildererfinden wird zelebriert, sondern die Lust am Bilderzerstören. Die Kurzformel lautet hier nicht: ein Bild für ein anderes, sondern: ein Bild vernichtet das andere. So interpretiert, wird die Metapher von einer Substitutions- zu einer bloßen *Subtraktionsmetapher*.

Den Prozess der Metaphernentstehung darf man hier also als nicht zu Ende gedacht bezeichnen. Denn es bleibt nie beim bilderlosen Zustand, weil das Fort- und Weiterdenken einer Sache Bilder-Stützen braucht.

Dennoch schließen sich die Auffassungen von Lyotard und Baudrillard nicht unbedingt aus. Baudrillard ist immerhin bemüht, dass tertium comparationis, das „Äquivalenz- und Tauschgesetz“ (Deleuze und Guattari) außer Kraft zu setzen. Nichts in Baudrillards Untersuchung lässt den Schluss zu, dass die Möglichkeit des metaphorischen Übergangs zwischen heterogenen Sprachspielen mittels der Metapher zwingend ausgeschlossen werden muss.

5.4. Unentrinnbare Repräsentation

Das Paradigma der Intensität wird von einem latenten Materialismus beherrscht. Das Misstrauen, dass Deleuze und Guattari und selbst noch Baudrillard gegenüber der Sprache hegen, beruht auf dem Vorurteil, dass die Sprache „lügt“, indem sie die wahre Wirklichkeit verdeckt. Die ganze Trugbild-Rhetorik unterstellt, dass es eine ursprüngliche, unvermittelte Authentizität gäbe.

Hier macht sich jener *metaphysical break*⁴⁹ bemerkbar, der sich z.B. als die kantische Annahme einer Kluft zwischen einer sprachlichen und einer gegenständlichen Dimension äußert. Doch man kann der Repräsentation nicht entrinne, selbst wenn man es für wünschenswert hielte. Spätestens seit Lacan und Derrida (und frühestens seit Saussure) ist klar, dass das Repräsentierte nur ein Zeichen ist, das ontologisch betrachtet durch nichts vom Repräsentanten (dem Signifikanten) unterschieden ist. Es ist der sinnlichen Wahrnehmung in keiner Weise zugänglicher, kann also nicht einfach „erfüllt“ werden.

Richard Rorty redet vom „metaphysical break“ dann, wenn er das kantische Erbe kritisiert. Kant hat in seiner ersten *Kritik* geglaubt, dass er mit seinem Kategorienkatalog eine scharfe Grenze zwischen Physik und Metaphysik ziehen kann. Eine Überzeugung, die sich auch noch in der *Kritik der Urteilskraft* durchsetzt, wo Kant die Grenze des sinnlich Erfahrbaren als durchlässiger darzustellen versucht.

Der Ästhetiker Bazon Brock weist darauf hin, dass die Wahrnehmung nicht von der Repräsentation losgelöst existiert, ihr Verhältnis mithin dialektisch gedacht werden kann:

„Außerhalb der Darstellung läßt sich einmal sinnliche Wahrnehmung erreichen, da bereits unsere Wahrnehmungsformen Vergegenständlichungen sind. Der Beweis dafür liegt darin, daß Menschen mit dem gleichen physiologischen Wahrnehmungsapparat am gleichen sinnlichen Material unterschiedliche Wahrnehmungen tätigen. Wahrnehmung ist in erster Linie soziale Wahrnehmung, also Wahrnehmung durch kulturelle und soziale Vergegenständlichungen. Bilderzeuger zu sein ist keine Frage der Entscheidung für Realitätsveränderung oder

⁴⁹ Diesen bestimmt Rorty z.B. in *Unfamiliar Noises* folgendermaßen: „They [Habermas und Hesse] share the kantian presumption that there is some sort of inviolable ‘metaphysical’ break between the formal and the material, the logical and the psychological, the non-natural and the natural – between, in short, what Davidson calls ‘scheme and content’” (Rorty 1987: 292).

Veränderung der Wahrnehmungsformen. Realitätsveränderung läuft insofern u.a. über die Veränderung der Wahrnehmungsformen, als erst durch wahrnehmbare Vergegenständlichung veränderte Formen der Weltaneignung realisierbar werden. Damit ist gesagt, daß realistisch malen eben nicht heißen kann, zu malen, was man sieht und wie die Welt ist, sondern im Bild einen deutlichen Unterschied herauszuarbeiten zwischen dem, was man sieht, und dem, wie man sieht“ (Brock 2002: 86).

Diese Bemerkung über die darstellende Kunst ist nichts anderes als eine Formulierung für ein Programm der Ästhetischen Theorie, die das konjunkturell wiederkehrende Ereignis des Bilderstreits überwinden soll. Und doch liegt dieser Kommentar auf einer Linie mit einer Politischen Ästhetik, vor allem derjenigen von Cornelius Castoriadis und Jacques Rancière, die das Thema einer gesellschaftlichen Wahrnehmung besonders ausführlich behandeln.

Könnte man nicht darüber hinaus auch feststellen, dass der Zweck von Politik darin besteht, „eine durch wahrnehmbare Vergegenständlichung veränderte Form der Weltaneignung“ (Brock 2002: 86) zu realisieren? Eine solche Interpretation empfiehlt sich für Jacques Rancière und Jean-François Lyotard, die den Widerstreit bzw. das Unvernehmen versprachlichen, also sinnlich wahrnehmbar machen wollen. Die Metapher soll einen Konflikt darstellen, der sonst unterhalb der Wahrnehmungsschwelle verbleiben muss. Lyotard schlägt in diesem Zusammenhang die Archipel-Metaphorik vor. Rancière betätigt sich nicht als „starker Dichter“, sondern stellt allgemein fest:

„[...] die Formen des sozialen Gesprächs, die Wirkung haben, sind gleichzeitig Argumente in einer Situation und Metapher dieser Situation (Rancière 2007: 68).

Diese recht kryptisch anmutende Aussage lässt sich nicht nur im Hinblick auf den problematischen Dualismus Metapher-Argument interpretieren, sondern eben auch im Sinne des obigen Zitats, d.h. als Versuch einer Vergegenständlichung der Wahrnehmungsform von Konflikten: der Fall des Unvernehmens wird metaphorisch versinnlicht.

Vor dem Hintergrund des Zitats von Brock kann darüber hinaus eine Aussage von Rancière interpretiert werden, die sich auf eine Kontroverse zwischen Vattimo und Baudrillard bezieht:

„Die Herrschaft des All-Sichtbaren, der unaufhörlichen Repräsentation für alle und für jeden eines von seinem Bild untrennbaren Wirklichen, ist nicht die Befreiung der Erscheinung. Die Welt der vollständigen Sichtbarkeit gestaltet ein Wirkliches, wo

das Erscheinen keinen Ort hat, zu erscheinen und ihre Wirkungen der Verdoppelung und Teilung zu erzeugen. In der Tat ist das Erscheinen, insbesondere die politische Erscheinung, nicht das, was die Wirklichkeit verdeckt, sondern was sie verdoppelt, was in sie strittige Gegenstände einführt; Gegenstände, deren Präsentationsweise nicht gleichartig ist mit der Daseinsweise der gewöhnlichen Gegenstände, die darin identifiziert werden. [...] Der ›Verlust des Wirklichen‹ ist tatsächlich ein Verlust des Erscheinens. Was er also befreit, ist nicht eine neue Politik der kontingenten Vielheit, sondern die polizeiliche Gestalt einer Bevölkerung, die genau identisch mit der Aufzählung ihrer Teile ist“ (Rancière 2007: 114).

Diese Bemerkung, wie viele andere Stellen in *Das Unvernehmen*, erwecken den Eindruck einer konservativen Haltung gegenüber den Tendenzen des Medienzeitalters. Es klingt fast so, als wollte Rancière die Zeit zurückdrehen und weit hinter die Simulakrenthese zurückfallen. Vielleicht erinnert dies auch an Aussagen von Lyotard, die die Schicksale von Metaphysik und Politik miteinander verbinden zu scheinen (Kap. 4.2).

Tatsächlich aber hilft bei der Auslegung dieser Textpassage der Hinweis, den Brock auf die gesellschaftliche Dimension unserer Wahrnehmungsformen lenkt. So betrachtet ergibt sich hier die Warnung, die Tatsache der Heterogenität der Sprachspiele nicht überzubewerten. Denn wenn Deleuze und Guattari etwa behaupten, dass die kapitalistische Bilderproduktion im Extremfall für jedes einzelne Individuum eigene sprachliche Repräsentationen bereitstellt (Deleuze und Guattari 2008: 323), dann ist das zweifellos eine maßlose Übertreibung.

Schwerpunktmäßig wurde bisher nur ein bestimmter Aspekt des bilderfeindlichen Paradigma behandelt, der die Frage nach der Möglichkeit unvermittelter Präsenz behandelt. Es handelt sich sozusagen um einen rein theoretischen Aspekt, der zumindest oberflächlich betrachtet noch keine Implikation für die Perspektive einer Politischen Philosophie bereit hält. Tatsächlich ist dieser Aspekt jedoch mit einem weiteren Aspekt verwoben, der nicht nur die sprachliche, sondern darüber hinaus auch die Repräsentation der Politik betrifft.

Denn das Paradigma ist nicht nur Sprach-, sondern zugleich Ideologiekritik. Egal, ob *Anti-Ödipus* oder *Der Symbolische Tausch und der Tod*, beide Schriften kritisieren die Sprache im Hinblick darauf, dass sie das Interesse des Kapitals verschleiern. Die Bilder sind Trugbilder, nicht nur, weil sie das vermeintliche Versprechen der Präsenz niemals einlösen können, sondern auch, weil sie die wahren Macht- und Kräfteverhältnisse im kapitalistischen Gesellschaftssystem verschleiern.

Im Hinblick auf eine Pluralismustheorie gibt das Paradigma der Intensität von daher nicht viel her. Egal, was Interessengruppen und Parteien erzählen und worüber sie streiten, Deleuze, Guattari und Baudrillard vermuten doch nur, dass unter der Oberfläche das eine wahre Interesse wirkt, den status quo der kapitalistischen Produktion zu sichern.

Insofern kann man auch das Paradigma, ungeachtet seines gelegentlich eingelösten postmodernen Anspruchs, unter die Kategorie der „Schule des Verdachts“ einordnen (Ricoeur 2004: 46). Paul Ricoeur hat diese Bezeichnung eingeführt, um die Perspektive der Philosophie von Marx, Nietzsche und Freud zu kritisieren. Die Bezeichnung meint eine gewisse ideologiekritische Haltung in der Philosophie, die darauf abzielt, einer nur oberflächlichen Wirklichkeit die Maske herunterzureißen und einen verborgenen, verschüttet gegangenen Sinn zu Tage zu fördern. Es geht also im Grunde darum, Ideologien zu entlarven, bis die nackte, unvermittelte Realität zum Vorschein kommt. Eine solche Haltung wird man sicherlich nicht mehr zeitgemäß nennen dürfen, weil heute das Gespür dafür geschärft ist, dass solche vermeintlich verschleierte Sinnzusammenhänge nur als Ergebnis einer hermeneutischen Anstrengung vorstellbar sind. Man neigt heute zu der Meinung, dass die zur Leitdisziplin geadelte Hermeneutik Sinn eher erfindet als „entdeckt“. Diesen Zusammenhang kann man auf den Punkt bringen, indem man sagt, dass sich hinter der Maske wohl doch nur eine weitere Maske verbirgt, und der Vorgang der Dekonstruktion nie an sein Ende gelangen wird.

Insofern schießt das Paradigma der Intensität deutlich über das Ziel einer Metaphernkritik, d.h. einer berechtigten Repräsentationskritik, hinaus. Man kann sprachliche Bilder wählen und darüber streiten, ob sie eine Sache angemessen darstellen; das wäre noch ganz im Sinne von Andreas Musolff, der dementsprechend das politische Gespräch skizziert. Dagegen wirkt die Behauptung, man könne der Repräsentation als solcher entrinnen, utopisch, wenn nicht gar lächerlich.

Selbst wenn diese Flucht möglich wäre, wäre sie keineswegs wünschenswert. Darauf besteht Gianni Vattimo, der zurecht darauf hinweist, dass Ideologiekritik marxistischer Prägung den Wert der Repräsentation für das gesellschaftliche Leben verkennt:

„Die Ethik tritt zunächst dem fundamentalen Dogma der Ideologiekritik entgegen, nämlich dem Verdacht gegenüber jeder Form von allgemeiner Repräsentation. Für die Ethik, zumindest für jenen ethischen Anspruch, der verschiedene zeitgenössische Richtungen beseelt, sind die Wertesysteme und auch die politischen

Programme nicht bloß verschleierter Ausdruck von Interessen und Bedürfnissen, die es stattdessen in ihrer nackten Wahrheit zu begreifen gelte. Sie sind vielmehr, könnte man sagen, Repräsentationen – auch im theatralischen Sinne des Wortes – Weisen, in denen ein einzelner, eine Gruppe oder Klasse seine eigenen Interessen inszeniert, indem er sie auf eine andere Ebene bringt, wo sie sich von allem zu Hässlichen, Unvermittelten und Barbarischen entkleidet vorstellen lassen. Dieser Prozess ist keine Verfälschung, sondern lässt Leidenschaften und Interessen auf eine Ebene höherer Wahrheit übergehen, d.h. auf eine Ebene, wo sie auch von anderen anerkannt und akzeptiert werden können. In diesem Vorgang der Idealisierung wird das Unvermittelte der Interessen, das dem Existenzkampf entspringt, praktisch abgeschwächt und aufgehoben. Nur so lässt sich Übereinstimmung mit anderen herstellen, von der jede soziale Zusammenarbeit und die Funktionstüchtigkeit der grundlegenden Mechanismen jeder Institution abhängt“ (Vattimo 1988: 7).

Dieses Zitat führt wieder auf die Pfade der Politischen Ästhetik zurück. Es beinhaltet die Antithese zur radikalen Form der Repräsentationskritik, weil es von einer ethischen Wirkung der Ästhetik bzw. der sprachlichen Repräsentation spricht. Ethik und Ästhetik gehen für Vattimo Hand in Hand, wenn auch in einem anderen Sinne als für Lyotard, weil hier keine kantische Ethik gemeint ist, deren Bedeutung sich darin erschöpft, zu zeigen, dass man Ideen verstanden hat.

Vattimo äußert seine Bedenken, ob es im Hinblick auf den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft wirklich so gut wäre, wenn blanke Interessen im Sinne von egoistischen Kalkülen unvermittelt aufeinander träfen.

Beachtenswert ist, dass sich Vattimo ausgerechnet der von Deleuze und Guattari gegen die Ästhetik eingesetzten Theater-Metaphorik bedient, um zu zeigen, inwiefern Ästhetik die Funktion erfüllt, politische Interessenkonflikte zu entschärfen. Die Inszenierung der Politik wird hier nicht als Verlust des Authentischen verstanden, sondern vielmehr mit Rücksichtnahme auf die Verständlichkeit der eigenen Position für andere, d.h. für Gegnerin und Publikum, assoziiert. Politik als Theater, als Maskerade und Rollenspiel, zeugt demnach auch vom Bedürfnis, sich vor anderen zu rechtfertigen.

Unausgesprochen, aber auf der Hand liegend ist hier die Verwandtschaft mit dem Konzept der Politischen Philosophie von Hannah Arendt und Jean-François Lyotard, die Politik ebenfalls als Schauspiel verstehen. Vattimo bereichert diese Politische Ästhetik allerdings um die originelle Feststellung, dass die Notwendigkeit, die Rhetorik am *sensus communis* auszurichten, auch Folgen für das Selbstverständnis der handelnden Protagonisten hat. Eine solche Rhetorik ist dann nicht nur Mittel zum

Zweck, sondern wird tatsächlich vorgelebt. Folgt man Vattimo, dann wirkt die Rhetorik auf die Selbst-Interpretation und die Definition der egoistischen Interessen zurück.

Es lässt sich beobachten, dass Vattimos These von der ethisierenden Wirkung der Ästhetik in zweierlei Hinsicht eine Brücke zwischen den Ansätzen von Rorty und Lyotard baut. Zum einen dadurch, weil Vattimo ausführt, was Rorty mit „aufrichtigen Überredungsversuchen“ (Rorty 2000: 168) meinen könnte. Die Politikerin, die sich dem Theater-Ideal verpflichtet fühlt, verstellt sich nicht schon allein durch den Umstand, dass sie die Wirkung ihrer Rhetorik reflektiert. Vielmehr wird die gespielte Rolle auch auf die Definition des Selbst abfärben. Zum anderen zeigt Vattimo, darin Jacques Rancière vergleichbar, dass zur Politik nicht nur die metaphorische Neubeschreibung einer Sache, sondern eben auch die des Selbst gehört. Damit bestätigt sich erneut die Vermutung, dass die Dichotomie zwischen privatem und öffentlichem Diskurs, wie Rorty schließlich selbst einzuräumen scheint (Kap. 4.1), künstlich ist.

Das obige Zitat beinhaltet darüber hinaus auch eine Anspielung auf die Diskursethik, die doch sehr an Rorty gemahnt. Rorty hat, wie bereits diskutiert, überraschenderweise Habermas gegen Lyotard in Schutz genommen, um ihn als Vertreter einer schönen Politik zu bezeichnen (Kap 4.1). Auch Vattimo plädiert offenbar für eine Politik, die auf einen Konsens, der zwischen common sense und *sensus communis*, zwischen Vernunft und Schönheit, oszilliert.

Vattimos Kommentar zur Repräsentation könnte man übrigens auch im Sinne der „Zähmung“ des Konflikts lesen, von der Chantal Mouffe in *Über das Politische* spricht. Gegen den Politischen Liberalismus gewendet, behauptet Mouffe, dass der gesellschaftliche Antagonismus nicht auslöschar ist, der Dissens aber nach einer Artikulierung auf einer gemeinsamen symbolischen Ebene verlangt (Mouffe 2007: 30).

Der Zwang zur Darstellung zivilisiert und ethisiert den Konflikt, so ließe sich Vattimos Behauptung auf den Punkt bringen. Politik und Ethik konvergierten demnach für den Fall, dass die Konfliktparteien ihre Interessen entsprechend verkleiden und in bestimmte Rollen schlüpfen. Es drängt sich allerdings die Frage auf, inwieweit dieser Ansatz nicht nur schöne Politik, sondern vielleicht Schönwetter-Politik beschreibt. Wie belastbar ist Vattimos These, wenn man sich vor Augen führt, dass das Handwerk rhetorischer Inszenierungen nicht nur von westlichen Berufspolitikern beherrscht wird, deren Staaten seit Generationen nicht mehr von kriegerischen Auseinandersetzungen heimgesucht

wurden. Janine-Marie Calic ruft in ihrer Studie zum Bosnienkrieg in Erinnerung, dass auch Gewalt *inszeniert* wird:

„Nationalistische Konflikte wurden, wie Janusz Bugajski zeigen konnte, zum Teil regelrecht inszeniert. Flüchtlinge aus gemischtethnischen Gemeinden berichten, dass die Extremisten als erstes die gemäßigten Kräfte ausschalteten und durch linientreue Anhänger ersetzen. Terrorisierung und Traumatisierung gingen Hand in Hand: Punktuelle Terror- und Gewaltakte gegen Angehörige anderer Nationalitäten führten unweigerlich zu einer Polarisierung der multiethnischen Gemeinschaft. Später schlüpfen die neuen Machthaber in die Beschützerrolle gegenüber ›ihres Volkes‹ und verteilten Waffen [...]. Gewaltakte wurden in der Regel schnell verallgemeinert, d.h. kollektiv den ›anderen‹ zu geschrieben. Gerüchte und ausführliche Berichte über die tatsächlichen und vermeintlichen Greuelthaten schufen Märtyrer, deren tragisches Schicksal das Ergreifen von drastischen Gegenmaßnahmen rechtfertigen sollte. So kam eine Endlosspirale in Gang, die immer neue Gewalttaten produzierte. Ohne Übertreibung kann gesagt werden, dass [...] Ethnokonflikte auch Ergebnis, nicht unbedingt Ursache gewaltsamer Auseinandersetzungen ist“ (Calic 1995: 92f.).

Vor diesem Hintergrund wird man nicht umhin kommen, nach den stillschweigenden Voraussetzungen, die Vattimos These macht, zu fragen. Fraglos werden sich auch Kriegstreiber mit ihrer eigenen Rhetorik, die anfänglich vielleicht nur Mittel zum Zweck gewesen sein mag, identifizieren und in ihrer Rolle aufgehen. Aber die ethische Wirkung wird ausbleiben, wenn die Inszenierung auf ein Publikum trifft, dessen Geschmack zweifelhaft ist und dessen Sinn nicht nach Erweiterung der ästhetischen Gemeinschaft steht. Dies gilt es bei der Vattimo-Lektüre zu bedenken, auch wenn man fairerweise zugestehen muss, dass der Autor mit dieser These die Absicht verfolgt, einen Schlusstrich unter eine unfruchtbar gewordene philosophische Kontroverse zu ziehen. Und keine Anthropologie konzipieren wollte.

Eine abschließende meta-metaphorische Bemerkung ist angebracht. Es zeigt sich auch hier wieder, dass die Metaphorik nur begrenzt – wenn überhaupt – darüber Auskunft gibt, welchen Standpunkt eine Autorin zu einer Sache einnimmt. Die Theater-Metapher dient Deleuze und Guattari, Vattimo und Calic zu völlig unterschiedlichen, im Fall der letzten beiden Autoren auch zu gegensätzlichen Zwecken. Politik, die inszeniert wird, ist für Vattimo schon zu begrüßen. Nicht so für Calic, deren Kommentar die Prämissen von Vattimos These deutlich sichtbar macht.

5.5. Anti-Ödipus, metaphorisch verstanden

Dieser Abschnitt soll die Möglichkeit diskutieren, das Paradigma der Intensität auf eine Weise zu lesen, die es „urbanisiert“ – so wie Habermas meint, Heidegger urbanisieren zu müssen (Vattimo 1990: 140) – und auf die Problematiken beziehen, auf die die These der Heterogenität der Sprachspiele verweist.

Es gibt zwei Verdachtsmomente, die dieses Vorgehen rechtfertigen:

(1.) Die inflationär gebrauchte Bemerkung in *Anti-Ödipus*, dass das Behauptete nicht metaphorisch gemeint sei, lädt geradezu dazu ein, den Text nichtbuchstäblich zu interpretieren. Offenbar handelt es sich bei dieser Äußerung um einen misslungenen rhetorischen Trick, der von der eigenen Rhetorizität ablenken soll.

(2.) Die Strategie des Werdens, die vor allem in *Tausend Plateaus* dargelegt wird, kann auch als Ausdruck der Problematik gelesen werden, Inkommensurables zu versöhnen. Die entsprechende Kritik am analogischen Denken erinnert darüber hinaus stark an die Debatte der Metaphertheorie über die Innovationsthese.

Deleuze und Guattari werden in *Anti-Ödipus* nicht müde, die Leserin darauf hinzuweisen, dass die barocke Maschinen-Metaphorik dieser Schrift nicht metaphorisch gemeint sei: „Worin sind die Wunschmaschinen, bar aller Metaphorik, wirkliche Maschinen?“ (Deleuze und Guattari 2008: 47). Mag sein, dass die beiden Autoren tatsächlich davon überzeugt sind, dass die behauptete metaphorische Analogie zwischen Psyche und Maschine schon eine (begriffliche) Identität sei. Wahrscheinlicher aber ist, dass es sich um einen Ausdruck von Verlegenheit handelt. Denn man muss bedenken, dass es nicht gerade von Selbstbewusstsein zeugt, der Leserin regelmäßig vorzuschreiben, wie bestimmte Textpassagen zu verstehen sind.

„Starke Dichter“ sind Deleuze und Guattari zweifellos, doch sie schmälern ihren Erfolg, weil sie ein altbekanntes rhetorisches Manöver der bilderfeindlichen Tradition in sein Gegenteil verkehren. Der Trick besteht darin, den rhetorischen Charakter der gegnerischen Behauptung zu betonen, um von der eigenen Rhetorizität abzulenken; Deleuze und Guattari wollen offenbar ebendiesen Trick antizipieren, indem sie einfach die eigene Rhetorizität verleugnen. Ein unwirksames, recht plumptes Gegenmanöver,

das die aufmerksame Leserin gerade dazu verleitet, die fraglichen Textpassagen im übertragenen Sinne zu verstehen.

Man kann diesen Sachverhalt so interpretieren, dass *Anti-Ödipus* die Hürde, die Belletristik von Wissenschaftsliteratur trennt, noch nicht überwunden hat, und dass die Autoren sich dessen voll bewusst sind. Die Leserin nimmt Metaphern wahr, nicht Begriffe.

Dass die Welt vielleicht noch nicht reif ist für dieses Werk, es vielleicht auch nicht mehr sein wird, denkt womöglich auch Wolfgang Welsch. Das lässt zumindest folgende Einschätzung vermuten, die sich auf die vermutlich bekannteste Metaphorik bezieht, die Deleuze und Guattari geprägt haben: das Rhizom, das das postmoderne Wissen darstellen soll:

„Damit ist – in metaphorischer Begrifflichkeit – ein gewichtiger Entwicklungsstand des Differenztheorems erreicht. Differenz wird jetzt ohne Scheu vor Einheitsmomenten gedacht. Die Autoren wissen um die Bedeutung dieses Zuges. Sie proklamieren die Gleichung „PLURALISMUS=MONISMUS“ geradezu als „magische Formel“. Wie weit dabei Anspruch und Einlösung im einzelnen zu überzeugen vermögen, mag dahingestellt bleiben. Wichtig ist, daß Differenz hier bewußt mit Übergang und Verbindung zusammengedacht wird. Die Autoren bedenken (im Unterschied zu den Unterstellungen mancher Kritiker), daß sich rigide Differenz selbst auflöse. Andererseits verlöre sich Differenz auch, wenn die Einheit Differenz nur absorbierte und nicht ihrerseits wieder freisetzte. Die Einheit, die mit einem Differenzdenken kompatibel sein soll, muß selbst differentiell sein. Sie kann nicht den Charakter abschließender Präsenz haben. – Das hat kein Autor so klargemacht wie Derrida“ (Welsch 1987: 142).

Für die vorliegende Arbeit ist dieses Zitat insofern von Bedeutung, als es einen Hinweis darauf beinhaltet, dass das Paradigma der Intensität die Inkommensurabilitäts-Problematik auf eine Weise spiegelt, die der These der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität entsprechen könnte. Denn Welsch spricht hier nicht zufällig vom „Übergang“. Vielmehr reibt sich die Monographie *Die postmoderne Moderne*, der das Zitat entnommen ist, hauptsächlich an Lyotards Philosophie des différend. Demnach glaubt Welsch, dass sich im besagten bilderfeindlichen Paradigma das Motiv, Inkommensurables zu überwinden, finden lässt. Es handelt sich hier um einen Hinweis, der überprüft werden muss.

Es muss eine Stelle im Werk gefunden werden, in der Differenz „bewußt mit Übergang und Verbindung zusammengedacht“ (Welsch 1987: 142) wird. In der also konkret

ausgedrückt davon die Rede ist, dass zwei differente, d.h. inkommensurable Sprachspiele miteinander zu versöhnen sind bzw. versöhnbar sind.

Das Bild des Rhizoms, das die Wissensgewinnung als ein Zusammenwachsen heterogener Strukturen in wurzelartigen Geflechten darstellt, eignet sich dafür eher weniger. Es bietet sich aber ein anderes Beispiel an, das in den beiden Teilen von *Kapitalismus und Schizophrenie*, also in *Anti-Ödipus* und in *Tausend Plateaus*, geradezu leitmotivisch auftritt: die seltsame Begegnung von Orchidee und Wespe, die bereits in *Anti-Ödipus* eingeführt wird und an etwas prominenterer Stelle platziert wird, nämlich in der Einleitung von *Tausend Plateaus*. Deleuze und Guattari beschreiben den Bestäubungsvorgang in den bereits bekannten Begriffen der „Re-“ bzw. „Deterritorialisierung“:

„Die Orchidee deterritorialisiert sich, indem sie ein Bild formt, eine getreue Nachahmung der Wespe; die Wespe aber reterritorialisiert sich auf diesem Bild; dennoch deterritorialisiert sie sich, indem sie eine Stück im Reproduktionsapparat der Orchidee wird; aber sie reterritorialisiert die Orchidee, indem sie ihren Blütenstaub transportiert“ (Deleuze und Guattari 1997: 20).

Für das Autorenpaar repräsentiert diese Szene die Entstehung des Neuen, genauer ein „Werden“, das sich grundlegend von den gewöhnlichen Formen der Reproduktion unterscheidet. Es handelt sich nur um einen Auftakt zu einer ganzen Reihe von Beispielen des Werdens, die in *Tausend Plateaus* durchexerziert werden: Frau-Werden, Pferd-Werden, Ratte-Werden etc.. Das Werden ist stets als partnerschaftliches Projekt gedacht, wobei die Beteiligten in ontologischer Hinsicht ein höchst ungleiches Paar bilden. Gemeinsam ist ihnen nur, dass sie vom freudschen Wunsch zur Vereinigung angetrieben werden. In einem entscheidenden Punkt aber unterscheidet sich dieses hier zitierte Beispiel von den anderen. Die Autoren selbst behaupten, dass das Beispiel bei oberflächlicher Betrachtung noch den Anschein einer konventionellen „Reproduktion des Wunsches“ erweckt bzw. „daß die Orchidee die Wespe nachahmt, deren Bild sie auf signifikante Weise reproduziert (Mimesis, Mimikry, Köder, etc.)“ (Deleuze und Guattari 2008: 20). Vielleicht lässt sich dieses Merkmal darauf zurückführen, dass die Autoren diese scheinbare Widersprüchlichkeit des Beispiels in gewisser Weise für instruktiv halten. Oder vielleicht banaler: dass sie womöglich ausgerechnet dieses Beispiel, obwohl es nicht hundertprozentig der neu entwickelten Lehre vom Werden entsprechen mag, aus Kontinuitätsgründen aufgenommen haben. Es heißt weiter:

„Gleichzeitig handelt es sich um etwas ganz anderes: keine Spur von Nachahmung mehr, sondern einfangen von Code, Mehrwert an Code, Vermehrung von Wertigkeit, wirkliches Werden, Wespe-Werden der Orchidee, Orchidee-Werden der Wespe; jedes Werden sichert die Deterritorialisierungen des einen und die Reterritorialisierung des anderen Terms; das eine und das andere Werden verketteten sich und lösen sich gemäß einer Zirkulation der Intensitäten ab, die die Deterritorialisierung immer weiter treibt. Es gibt weder Nachahmung noch Ähnlichkeit, sondern eine Explosion zweier heterogener Serien in die Fluchtlinie, die aus einem gemeinsamen Rhizom zusammengesetzt werden, das nicht mehr zugeordnet werden und auch keinem Signifikanten unterworfen werden kann“ (Deleuze und Guattari 1997: 20).

Hier kommt es vor allem auf die folgenden Satzteile an: „weder Nachahmung noch Ähnlichkeit, sondern eine Explosion zweier heterogener Serien in die Fluchtlinie“ und: „auch keinem Signifikanten unterworfen werden kann“ (Deleuze und Guattari 1997: 20). Man kann diese durchaus auf eine Weise interpretieren, die aus Deleuze und Guattari Theoretiker der Inkommensurabilität macht. Wie angekündigt empfiehlt es sich diese Stelle metaphorisch lesen, d.h. als poetische Umschreibung eines bestimmten Sachverhalts, der paraphrasiert werden muss.

(1.) Dann kann man die Fortpflanzung von Wespe und Orchidee als Metapher für den Übergang zwischen heterogenen Sprachspielen verstehen.

(2.) Die „heterogenen Serien“ berühren sich offenbar, aber vermischen sich in dieser plastisch dargestellten Szene nicht. Entspricht dies nicht ziemlich genau Lyotards Plädoyer, Übergänge zu suchen, die die Heterogenität der Sprachspiele respektieren?

(3.) Wenn es heißt, dass die Vereinigung beider Sprachspiele „keinem Signifikanten unterworfen werden kann“, dann ist das offensichtlich eine Anspielung auf die Bedrohung durch eine Metasprache. Denn der Signifikant ist im Paradigma der Intensität der Dachstein, der eine Sprach-Architektur stabilisiert und ausrichtet.

Es versteht sich von selbst, dass die Rede von „Intensitäten“ auch nicht buchstäblich genommen werden darf. Genauso wenig wie etwa der Ausdruck „Reibung“ bei der Konfrontation zweier inkommensurabler Sprachspiele.

Eine weitere Beziehung zur These der Sprachspielheterogenität offenbart sich, wenn man das Konzept des Werdens näher beleuchtet. In *Tausend Plateaus* heißt es:

„Ein Werden ist keine Entsprechung von Beziehungen. Aber ebensowenig ist es eine Ähnlichkeit, eine Imitation oder gar eine Identifikation. [...]. Werden bedeutet nicht, einer Serie entsprechend zu progredieren oder zu regredieren. Vor allem vollzieht sich das Werden nicht in der Phantasie, auch wenn die Phantasie, wie bei

Jung oder Bachelard, ein sehr hohes kosmisches oder dynamisches Niveau erreicht. Die Arten des Tier-Werdens sind weder Träume noch Phantasmen. Sie sind durch und durch real. Aber um was für eine Realität handelt es sich dabei? Denn wenn das Tier-Werden nicht darin besteht, ein Tier zu spielen oder nachzuahmen, dann ist auch klar, daß der Mensch nicht "wirklich" zum Tier wird und daß das Tier auch nicht "wirklich" zu etwas anderem wird. Das Werden produziert nichts als sich selber. Es ist eine falsche Alternative, wenn wir sagen: entweder man ahmt etwas nach oder man ist. Was real ist, ist das Werden selber, der Block des Werdens stehende Endzustände, in die derjenige, der wird, übergehen würde“ (Deleuze und Guattari 1997: 324f.).

Unverkennbar ist, dass das Werden, wie es Deleuze und Guattari darstellen, seine Inspiration aus Friedrichs Nietzsches *Ecce Homo* bezieht (Nietzsche 1999: 419ff.). Nietzsche begreift dort das Werden als strengen Gegensatz zum einfachen Sein, wobei er seine schriftstellerische Tätigkeit als sein persönliches Werden versteht. Nietzsche behauptet, dass er aktiv, nicht reaktiv arbeitet, und zwar insofern, als er sich nicht auf fremde Texte beziehe, wenn er schreibt, sondern unabhängig von äußeren Einflüssen ex nihilo Neues schöpfe. Richard Rorty hat diese wahnsinnige Genie-Inszenierung im Rahmen seiner Erhabenheitskritik angegriffen: sie nähre die Illusion, dass es möglich sei ein Selbstbild zu erschaffen, ohne auf ältere Entwürfe des Selbst zurückzugreifen. (Rorty 1992: 177). Um Rortys Position mit Nelson Goodman (1990) auszudrücken, ist das Neue stets eine kreative Neuordnung des Vorhandenen, werden neue Welten aus alten gemacht.

Deleuze und Guattari ist offenbar klar, dass das Werden nicht so schematisch gedacht werden kann, wie Nietzsche es noch tut. Das Gegensatzpaar Realität-Werden wird hier, wenn nicht aufgegeben, so doch in einer recht verwirrenden Weise gelockert. Immerhin hält die Bemerkung die interessante Information bereit, dass die Transformation durch „widernatürliche Anteilnahme“ (Deleuze und Guattari 1997: 351) die Partner nicht tatsächlich, also in einem biologischen Sinne verändert. Klar wird auch, dass das Werden, das die beiden Autoren meinen, keine einfache Gegenrealität oder Utopie sein kann. Das Werden verdient nur insofern als real bezeichnet zu werden, als das Reale nur als Pluralität von kontingenten Schöpfungen, die in unberechenbaren Bahnen verlaufen, gedacht werden kann. Im Grunde gehen Deleuze und Guattari hier einen Schritt weiter als noch in *Anti-Ödipus*. Dort entlarven sie die gesellschaftliche Realität als Resultat von Simulationen und Simulakren, d.h. als eigentlich unwirklich. Jetzt schärfen sie das Gespür dafür, was es eigentlich verdient, als real bezeichnet zu werden.

Interessant ist dabei, dass *Tausend Plateaus* im Unterschied zum Vorgänger ziemlich deutlich von der kantischen Ästhetik beeinflusst ist. Man erkennt das daran, dass die Individuation unabhängig vom konkreten Beispiel auf einer abstrakteren Ebene stets auch als ein „Intensiv-Werden“ und „Nicht-Wahrnehmbar“ bezeichnet wird. Es ist bekannt, dass Deleuze die drei *Kritiken* von Kant breit rezipiert hat, und zwar als eine Art Feindbild (Deleuze 1990). Deleuze hat diesen Feind nicht geringgeschätzt, sondern im Gegenteil als Orientierungspunkt für seinen eigenen Standpunkt benutzt. Und eben in diesem Sinne sind Kants Ideen auch in das zweite Gemeinschaftswerk eingeflossen: kantische Waffen werden gegen Kant selbst eingesetzt.

Anti-Ödipus ist ganz klar bilderstürmerischen Absichten entsprungen. Der sogenannte „Schizo“ zerstört die freudschen Verschiebungen und Verdichtungen, und lässt sich nicht durch Arbeit und Kapital ans Gesellschaftssystem anschließen. Er produziert „molekular“, d.h. auf einer unbewussten Ebene, nach eigensinnigen, nicht mit Sprache zu erfassenden Entwürfen. Nachträglich integrieren Deleuze und Guattari diesen Gedanken als ein „Schizo-Werden“ in ihre Strategie der Selbsterschaffung⁵⁰. Der Ikonoklasmus steht somit am Beginn der Entstehung des Neuen.

Der Kant-Bezug kommt ins Spiel, wenn postuliert wird, dass Individuation nur unterhalb der gesellschaftlichen Wahrnehmungsschwelle glücken kann, also indem man „nicht-wahrnehmbar“ (Deleuze und Guattari 1997: 382ff.) wird. Unschwer erkennt man hier die Ablehnung des *sensus communis* und eine Umkehrung des Grundsatzes, mittels der Metapher an ein Publikum zu appellieren. Das Individuum macht hier keine Anstalten, eine Sprache zu finden, die sich an ein allgemeines Publikum richtet. Bestenfalls geht es um einen idiosynkratischen Dialekt, d.h. eine Sprache, die nur von den jeweiligen Partnern des Werdens verstanden wird.

Auch das „Intensiv-Werden“ scheint noch ein transzendentalästhetisches Relikt zu sein. Ist diese beschriebene Lust, auch gegen Widerstände erfolgreich zu kommunizieren, nicht ein Gedanke, der typisch für die *Kritik der Urteilskraft* ist?

Wenn man sich den kantischen Ursprung einiger Grundzüge des Paradigma der Intensität vor Augen führt, fällt es leicht, dasselbe im Sinne der These von der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität zu lesen. Die Betrachtungen zur Wahrnehmung

⁵⁰ Diesen Gedanken legt zumindest der Aufsatz nahe, in dem Deleuze Melvilles Figur Bartleby entsprechend interpretiert (Deleuze 2000).

mögen Lyotard widersprechen, der den *sensus communis* nicht anders denken kann als eine einheitsstiftende Funktion im Weltmaßstab. Aber dafür entsprechen sie doch schon eher der Neuinterpretation dieses Vermögens durch Gianni Vattimo, der beobachtet, dass sich tagtäglich neue ästhetische Gemeinschaften mit eigenen Sprachspielen herausbilden (Kap. 4.2). Vattimo wie Rorty würden Deleuze und Guattari sicherlich zustimmen, dass die Erschaffung des Selbst nicht in einer Standardsprache denkbar ist.

Der zweite entscheidende Aspekt des Werdens, das „Intensiv-Werden“ kann auch als die Lust an der Überredung, von der etwa Stanley Fish (Fish 1980) redet, interpretiert werden. Was anderes, wenn nicht ein Wechselspiel von Überreden und Überreden-lassen ist denn die Begegnung von Wespe und Orchidee? Suchen die beiden Wesen etwa nicht eine gemeinsame Sprache, „Codes“, die ihnen eine originelle Verbindung versprechen?

Genauso muss die Idee einer „widernatürlichen Anteilnahme“ paraphrasiert werden, um es als Einfühlungsvermögen begreifen zu können. Entkleidet man den Gedanken von der esoterisch anmutenden Rhetorik (z.B.: „Plan der Natur“), dann teilen Deleuze und Guattari der Leserin den lyotardschen Gedanken mit, dass man die Besonderheiten des Sprachspiels der anderen zu bemerken und zu respektieren hat, wenn man die Kommunikation sucht.

Ansonsten wird man sicherlich das Konzept der Werdens-Strategien ganz im Sinne der erwähnten Nietzsche-Kritik durchleuchten müssen. Zweifellos strebt auch *Tausend Plateaus* eine durch Nicht-Relationalität geprägte Erhabenheit an: „das Werden ist keine Entsprechung von Beziehungen“, heißt es im Zitat oben. Originäre Schöpfung entsteht demnach ohne den Bezug zur herrschenden Ontologie. Das Werden kann weiter gar nicht als Analogiebeziehung gedacht werden, d.h. nicht in der Form: A verhält sich zu B wie C zu D. Das wäre eben nur serielle Produktion, die auf Ähnlichkeit und Nachahmung beruht und im Übrigen die Struktur der repräsentativ verfassten Sprache darstellt.

Bekanntlich ist dieses Analogieschema, das hier verworfen wird, die Grundlage für die aristotelische Metapherntheorie. Dieser Umstand ist dem Autorenpaar sicherlich nicht unbekannt. Die Zurückweisung einer metaphorischen Lesart des *Anti-Ödipus* kommt so betrachtet nicht von ungefähr: von der zeitgenössischen Metapherntheorie, die das Kreative der Metapher betont, hat das Autorenpaar wohl nicht gehört.

6. Politik der Metapher im Kontext der Persuasionstheorie

6.1. Metaphernkonservatismus im Politischen Denken

Lyotard liefert in *Der Enthusiasmus* die Blaupause für eine Politik der Metapher. Die Metapher, so die Annahme, schaffe Übergänge zwischen heterogenen Diskursarten und stabilisiere dadurch das soziale Band. Lyotards übertrieben pessimistische Einschätzung, derzufolge die Einbildungskraft heute angesichts der verschärften Form von Inkommensurabilität kapituliert, wurde bisher vor allem dadurch erklärt, dass Lyotards Philosophie noch nennenswerte Spuren metaphysischer Denkmuster aufweist. Damit ist die entscheidende Schwäche der Kapitulationsthese, wie Lyotard sie darstellt, benannt. Im Folgenden kann aber gezeigt werden, dass die These durchaus verteidigbar und Lyotards Verdacht nicht völlig von der Hand zu weisen wäre, wenn Lyotard bloß plausible Gründe für seine Beobachtung lieferte.

Tatsächlich legen einige bedeutende Studien zur Metapherngeschichte nahe, dass der Metapherngebrauch im Politischen Denken eher als konservativ zu bezeichnen ist. Was Lyotard bestenfalls ahnt oder intuitiv erfasst, wird in der Zusammenschau der Werke von Alexander Demandt, Francesca Rigotti, Dietmar Peil und Herfried Münkler gründlich reflektiert: nämlich die These eines Metaphernkonservatismus (vgl. Kap. 2.2.2, 3.2).⁵¹

Erstmals wird diese vom Historiker Alexander Demandt in der Monographie *Metaphern für Geschichte* formuliert. Dieses monumental anmutende Werk dokumentiert den Gebrauch diverser Einzelmetaphern, mit deren Hilfe Geschichte und Politik, d.h. das Historisch-Politische, wie Lyotard es bezeichnet, seit Beginn der Zeitrechnung bis in die Gegenwart beschrieben wird. Die These im Wortlaut:

„Daß auch Wandlungen im Anwendungsbereich, also neuartige Geschichtsauffassungen, den Bildgebrauch verändern, ist klar, obschon auch hier eine konservative Tendenz zu vermuten ist. Die starke Prägung der einzelnen Bilder durch die Tradition führt dazu, daß mit dem Ausdruck auch Inhalt konserviert wird. Neuer Wein in alten Schläuchen, das hat Folgen für den Wein“ (Demandt 1978: 440).

⁵¹ Jakoff und Johanson stellen die These im Kontext der kognitiven Metapherntheorie auf (vgl. Kap. 1).

Prinzipiell bestätigt Demandt in diesem Zitat den Zusammenhang zwischen semantischer Innovation und Metapher, der das Herzstück der zeitgenössischen Metapherntheorie bildet. Er steht aber unter dem Einfluss eines konventionellen Metaphernmodells, demzufolge die Metapher als Vehikel für Bedeutungen vorgestellt wird. Die Metapher ist demnach nicht ursächlich verantwortlich für die semantische Innovation, sondern drückt diese lediglich aus. Dieses Theoriedefizit, das Demandt offenkundig mit Lyotard teilt, fällt hier aber nicht sonderlich ins Gewicht. Vielmehr erlaubt es dieses geteilte Merkmal, leichter an Lyotards Fragestellung anzuknüpfen.

Demandt kommt zu dem Befund, dass es der Darstellung des Historisch-Politischen schon immer an Originalität gemangelt hat, weil sich das Politische Denken in der Vergangenheit stets mit einem überschaubaren Repertoire an Metaphern begnügt hat. Insofern dürfte Lyotards Pessimismus durchaus gerechtfertigt sein, auch wenn unklar ist, was diesen zu glauben veranlasst, irgendetwas an diesem Metaphernkonservatismus könne sich in absehbarer Zeit radikal ändern. Die Demandt-Lektüre verpflichtet damit auf eine nüchterne Betrachtungsweise der Möglichkeiten der Politischen Ästhetik. Ansonsten ist Demandt seiner Aufgabe entsprechend weniger um den Fortschritt des politischen Gemeinwesens oder der Menschheit besorgt, als vielmehr um die Historikerzunft, für die sich der Mangel an Einbildungskraft, der sich im ausschließlichen Gebrauch von Katachresen ausdrückt, als Fortschrittshemmnis darstellt. Im Grunde knüpft er hier analogisch an die Erkenntnis der Wissenschaftstheorie an, wie sie von Thomas S. Kuhn und Mary Hesse entworfen wird.

Dietmar Peil untersucht die These der konservativen Tendenz in *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik* im Hinblick auf die Disziplin der Politikwissenschaft, kommt aber prinzipiell zum gleichen Befund wie Demandt für die Geschichtswissenschaft. Auch hier werden rhetorische Klischees, wie der Gebrauch von Katachresen, dafür verantwortlich gemacht, dass die Politikwissenschaft politischen Entwicklungen nur hinterherhinkt.

Um einen interessanten Aspekt bereichert Herfried Münkler die Diskussion. Auch er diagnostiziert in der Aufsatzsammlung *Politische Bilder, Politik der Metaphern* den Metaphernkonservatismus, doch bewertet er das Phänomen durchaus positiv. Münkler fasst zunächst den Diskussionsstand prägnant zusammen, wenn er sagt:

„Bilder und Metaphern vererben sich durch die Geschichte des politischen Denkens mitsamt ihren spezifischen Implikationen fort, sie werden immer wieder aufgegriffen, modifiziert und variiert, bleiben in ihrem substantiellen Kern aber erhalten“ (Münkler 1994: S. 9).

Münkler behauptet allerdings, dass ausgerechnet in diesem Umstand des Konservatismus der eigentliche Nutzen der Katachrese zu suchen ist:

„Metaphern sind beständig, sie sind der ruhende Pol in der sich ständig wandelnden, nach Neologismen gierenden Sprache der Politik. Das verdient Beachtung. Nahezu alles in der politischen Welt hat sich geändert, nicht so die Metaphern. Sicher: Die Rede von Hirt und Herde war gebräuchlicher in Zeiten, da die Weidewirtschaft eine größere Rolle spielte und den Menschen vertrauter war. Der Vergleich des Staates mit einer Maschine wurde erst wirklich populär, als Maschinen die Welt der Menschen zu prägen und zu beherrschen begannen“ (Münkler 1994: 127f.).

Münkler zeichnet das Bild der Metapher als Bollwerk gegenüber zeitgeistigen Wortschöpfungen und austauschbarem bürokratischem newspeak, genauer gesagt, gegenüber einem Polit-Jargon, der die politische Kommunikation für gewöhnlich dominiert. Im Gegensatz zu diesem schreibt Münkler der Katachrese die Funktion der Komplexitätsreduktion zu, die der Bürgerin einen Orientierungsrahmen verschafft. Er schafft es auf diese Weise, auch der Trägheit, der beträchtlichen Verzögerung, mit der ausgediente Metaphoriken ausgetauscht werden, einen positiven Aspekt abzugewinnen. Verständlich wird der sich hier abzeichnende theoretische Unterschied zu Demandt, wenn man sich vor Augen führt, dass letzterer von einem unausgesprochenen Innovationsdenken getrieben wird, das Münkler fremd bleibt. Darüber hinaus beansprucht Münkler gar nicht den Blickwinkel der Theorie und der Wissenschaft, die ohne Innovationsdenken kaum vorstellbar sind. Er nimmt vielmehr die Perspektive der Bürgerin ein, die stets vom Ausschluss von einer Gesellschaft bedroht ist, die einer beschleunigten Entwicklung unterliegt.

Es ist an dieser Stelle sinnvoll, sich Rortys Bemerkung zum Verhältnis von öffentlichem und privatem Sprachgebrauch in *Kontingenz, Ironie, Solidarität* in Erinnerung zu rufen. Dort postuliert er, dass Politik möglichst unkompliziert und leicht verständlich sein soll – zumindest im Regelfall. Das ist für ihn schöne Politik. Rortys Standpunkt ist nicht mit demjenigen von Münkler in Einklang zu bringen. Denn artikuliert nicht Rorty die Sorge, dass eine Politik, die um die originellsten Metaphern wetteifert, die Masse der Bürger ausschließt? Das Lob der Katachrese, das Münkler nahelegt, müsste von daher in seinem Sinne sein: Die Sprache kann dann zwar im

rhetorischen Sinne schön und verführerisch sein, doch die Hürde zum Verständnis ist im Fall der Katachrese, der buchstäblich gewordenen Metapher, nicht zu hoch angelegt. Man kann also davon ausgehen, dass Rorty der Idee des Metaphernkonservatismus einiges abgewinnen könnte, wenn man davon absieht, dass er es sicherlich vorziehen würde, in einer präziseren Begrifflichkeit von einem Katachresenkonservatismus zu reden.

Was Lyotard betrifft, so empfiehlt es sich, seine Unternehmung im Lichte der These der konservativen Tendenz, wie sie Demandt auslegt, zu verstehen. Dann erscheint Lyotard als jemand, der versucht, ein originelles Bild für das Historisch-Politische zu finden, um der besagten Tendenz, die die Metapherngeschichte beobachtet, zu widerstehen und aus den starren Bahnen, die die Tradition der Politischen Theorie vorgibt, auszubrechen. Für Lyotard geht es dann einerseits darum, die „Idee der heterogenen Zwecke“ in das Politische Denken einzuführen, um der Tatsache der Sprachspielheterogenität gerecht zu werden, und andererseits darum, ein neues Bild für Politik zu finden.

Lyotard „neubeschreibt“ Politik, indem er die Archipel-Metaphorik für den Gegenstand Sprache gebraucht und Politik (bzw. Urteilskraft) in diesem Rahmen als Admiral oder Reeder darstellt. Eine solche Politik hat die Aufgabe, metaphorische Übergänge zwischen den verstreuten Sprachspiel-Inseln zu schaffen. Lyotard befreit sich weitgehend von den Einflüssen von Staats- bzw. Machttheorie und liefert, um es mit Rorty zu sagen, eine gründliche Neubeschreibung des Felds des Politischen.

Abschließend ist zu bedenken, dass die metaphernhistorische Perspektive einen überaus heiklen Punkt vernachlässigt: dass dieser Metapherkonservatismus sich nicht nur in der Zeit entfaltet, sondern auch im Raum, und zwar in dem Sinne, dass man in unterschiedliche Zivilisationen, Kulturen, Subkulturen und damit unterschiedliche Metaphernfelder, die für diese Gemeinschaften charakteristisch sind, hineingeboren wird (Rigotti 1994: 197).⁵²

⁵² Dies bestätigt Harald Weinrich: „Die gemeinsame Teilhabe an den durch die erlernte Sprache oder gelesene Literatur vermittelten Bildfeldern unseres Kulturkreises ist eine Bedingung zivilisierter Verständigung. So wird nun verständlich, daß unser Weltbild entscheidend von unseren Bildfeldern bestimmt wird“ (Weinrich 1976: 288).

6.2. Politik der Metapher als Überredungskunst

Die Erforschung der Metapher ist von zentraler Bedeutung für die zeitgenössische Politische Philosophie. Politik, das hat die Interpretation verschiedener Autoren von Arendt bis Rorty gezeigt, heißt im Wesentlichen: Metaphern zu prägen, Metaphern zu gebrauchen. Eine solche Philosophie kann man auch als Politische Ästhetik, die entsprechende Auffassung von Politik als Politik der Metapher bezeichnen. Die Politik der Metapher verfolgt das Ziel, die Kommunikationsstörungen, die eine offene und pluralistisch verfasste Gesellschaft bedrohen, zu überwinden. Sie setzt dabei nicht auf den „vernünftigen Konsens“, von dem die Diskursethik spricht, aber sie schafft die Voraussetzung für diesen, weil diese Politik die Streitparteien auf eine verbindliche Hintergrundmetaphorik zu verpflichten versucht. Sie unternimmt dies in der Annahme, dass ein politisches Gespräch nur dann gewährleistet ist, wenn die Beteiligten sich das gleiche Bild von der fraglichen Sache machen.

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage, ob man diese Politik der Metapher berechtigterweise auch als Überredungskunst interpretieren darf. Es handelt sich dabei zweifelsohne um einen naheliegenden Gedanken, denn im Konfliktfall verbindet sich mit dem Einsatz der Metapher schließlich die Hoffnung, wenn nicht die Gegnerin, so doch zumindest das (unparteiische) Publikum für die eigene Perspektive zu gewinnen. Diese Beziehung lässt sich, so die Hypothese, am besten als Überredung verstehen. Problematisch erweist sich diese Behauptung gleich unter mehreren Gesichtspunkten:

(1.) Im Hinblick auf den üblen Leumund einer als Überredungskunst verpönten Rhetorik. Der Ausdruck „Überredung“ ist zumindest im deutschen Sprachraum eindeutig negativ behaftet. Das kann man sicherlich für den umgangssprachlichen, aber wohl auch für den philosophischen Gebrauch behaupten. Der Sprechakt „überreden“ gereicht dabei weder der Senderin noch der Adressatin zur Ehre. Wer überredet, der versucht, seinem Gegenüber eine Sicht der Dinge aufzuzwingen, die sich bei der Gesprächspartnerin nicht aus freien Stücken eingestellt hätte. Der Vorwurf des Machtmissbrauchs und der Manipulation bildet einen Gemeinplatz im Diskurs über die Rhetorik. Doch nicht nur die überredende, auch die überredete Person ist suspekt, und zwar weil das Nachgeben im Gespräch auf Schwäche hinzudeuten scheint. Und insofern man berücksichtigt, dass das Überreden-lassen einen entsprechenden Anreiz impliziert,

steht auch der Verdacht der Bestechlichkeit im Raum. Welchen Vorteil es haben könnte, Politik und Überredung in einen Zusammenhang zu bringen, erscheint vor diesem Hintergrund erläuterungsbedürftig.

(2.) Die Behauptung erweist sich auch im Hinblick darauf problematisch, dass Lyotard tatsächlich die Gelegenheit ergriffen hat, eine Interpretation der Politik der Metapher, wie sie hier vorgeschlagen wird, ausdrücklich abzulehnen. Den Übergang, den die kantische Hypotypose (hier: Metapher) zwischen inkommensurablen Sprachspielen bewerkstelligen soll, will Lyotard nicht als Akt des Überredens verstanden haben. Sein Einwand ist freiheitsphilosophischer Art und muss ernst genommen werden, weil das in der vorliegenden Arbeit skizzierte Konzept der Politik der Metapher hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit Lyotards Schriften zur Politischen Philosophie Gestalt angenommen hat. Dabei kommt erschwerend hinzu, dass selbst die vorgenommene Interpretation des Übergangs als Metapher nur durch eine Lektüre „gegen den Strich“ gelungen ist und obendrein nur über Umwege zu erreichen war.

(3.) Es könnte sich darüber hinaus als schwierig erweisen, Metaphern- und Persuasionstheorie in Einklang oder zumindest in ein sinnvolles Verhältnis zu bringen. Einfacher gesagt: wie hängen Metapher und Überredung eigentlich zusammen? Die Tradition der rhetorischen Disziplin hat dabei der Thematik der Metapher in ihren Ausführungen breiten Raum eingeräumt, ohne aber dieses Verhältnis der Rhetorik zu dieser besonderen Trope je näher bestimmen zu können (oder zu wollen). Die Metapher ist Ausdruck des Überredens, aber umgekehrt erschöpft sich der Sprechakt des Überredens sicherlich nicht im Gebrauch der Metapher.

Erneut soll dabei die umfassende Debatte zwischen Lyotard und Rorty in der Zeitschrift *Critique* als Ausgangspunkt gewählt werden, diesmal um in die Thematik der Überredung einzuführen. Hier interessiert besonders Rortys Vorschlag, fremde Kulturen zum Beitritt zur transatlantischen Wertegemeinschaft zu bewegen – und zwar durch Überredung. Lyotard verwirft diesen „kosmopolitischen“ (Rorty) Gedanken mit spürbarer Empörung:

„[...] persuader n'est pas convaincre. Persuader est une opération rhétorique, et les Grecs savaient que cette opération utilise la ruse, la violence mentale. Ensuite, je pose la question: est-ce que le devoir d'être libre peut être un objet de persuasion? Ne croyez pas que ce soit un problème banal. La persuasion est une activité pragmatique visant à obtenir la confiance de l'interlocuteur. Est-ce que, dans un jeu de langage de ce genre, le devoir d'être libre peut être pris comme un objet

pertinent? Je veux dire ceci: dans l'exposé de Richard Rorty, vous avez entendu l'expression ›arriver à un libre consensus, *to attain a free consensus*‹. Comment sait-on qu'un consensus est libre? Comment un consensus peut-il être libre s'il été obtenu par la persuasion? Je pense que toute la question de l'impérialisme doux – de ce que j'appellerai l'impérialisme conversationnel de Rorty – se trouve dans ce point” (Rorty und Lyotard 1985: 582).⁵³

Bevor auf die vermeintlichen Merkmale der Überredung, die Lyotard anführt, eingegangen wird, erscheint es notwendig, auf den Kontext dieser Äußerung einzugehen. Er wird in einem engeren Sinne von der Frage der Inkommensurabilität bestimmt. Beide Autoren erkennen die grundsätzliche Faktizität der Heterogenität der Sprachspiele an, auch wenn sie nicht das gleiche Denkmodell verwenden (Lyotard bevorzugt die Archipel-Metapher, Rorty die Paradigmenwechsel-Metapher, vgl. Kapitel 6.3.). Sie sind auch darin einig, dass ein solches postmodernes Babylon, das die Welt darstellt, eine völlig neuartige Erfahrung für die Bewohner derselben ist, und dass der angemessene Umgang mit fremden Kulturen (und Sprachspielen) erst noch erlernt werden muss. Wie dieser Umgang allerdings aussehen soll, darin gehen die Meinungen – zumindest oberflächlich betrachtet – weit auseinander:

(1.) Lyotard geriert sich als Philosoph der Postmoderne, der (im Gegensatz zu vielen seiner französischen Kollegen) das Projekt der Aufklärung retten will. Darunter versteht Lyotard vornehmlich die kantische Freiheitslehre, an die er in seinem ansonsten an der Sprachphilosophie geschulten Werk anknüpft. Das Versprechen der Emanzipation, womöglich sogar im Menschheitsmaßstab, ist für Lyotard auch heute noch grundsätzlich einlösbar. Sein entsprechendes Programm lautet, das Ereignis der Inkommensurabilität, für das er den recht populären Begriff Widerstreit geprägt hat, affirmativ zur Kenntnis zu nehmen und zu respektieren. Respektieren, das heißt offenbar, dass die Intelligenzija (Philosophen, Politiker, Künstler etc.) aufgefordert ist, ein Sprachspiel zu erfinden, das es den Opfern hegemonialer Diskurse ermöglichen soll, ihr Gefühl der Sprach-Ohnmacht zu dokumentieren. Formuliert wird dieses Programm

⁵³ Eigene Übersetzung: „[...] Überreden ist nicht Überzeugen. Überreden ist eine rhetorische Operation, und die Griechen wussten, dass diese Operation Hinterlist und psychische Gewalt gebraucht. Dann frage ich: kann die Pflicht, frei zu sein Gegenstand der Überredung sein? Glauben Sie nicht, dass das ein banales Problem ist. Die Überredung ist eine pragmatische Tätigkeit, die darauf abzielt, das Vertrauen des Gesprächspartners zu gewinnen. Kann in dieser Art Sprachspiel die Pflicht, frei zu sein, ein angemessener Gegenstand sein? Ich will folgendes sagen: in Richard Rortys Aufsatz, haben Sie den Ausdruck ›zu einem freien Konsens gelangen, *to attain a free consensus*‹ gehört. Woher weiß man, dass ein Konsens frei ist? Wie kann ein Konsens frei sein, wenn er durch Überredung erreicht wurde? Ich glaube, dass sich die ganze Imperialismusfrage, den sanften Imperialismus eingeschlossen – den ich den Konversationsimperialismus genannt habe – in diesem Punkt konzentriert“.

ausdrücklich als Gerechtigkeitsforderung, wobei durchaus mehrdeutig bleibt, wer eigentlich das Subjekt der Gerechtigkeit sein soll: widerfährt Gerechtigkeit nun dem Menschen oder gar dem Sprachspiel selbst? Für die erste Möglichkeit spricht die geradezu leitmotivische Anführung der *Empfindung*; für die zweite Lyotards ausgeprägtes Unbehagen am Anthropozentrismus, der auf eine Art Artenschutz für Sprachen hinausläuft.⁵⁴

(2.) Rorty verwirft die Idee der Emanzipation ausdrücklich (zumindest in *Critique*), weil er dieser als erklärter Kosmopolit nichts abgewinnen kann. Für ihn, der explizit vom Standpunkt der westlichen Zivilisation aus argumentiert, besteht die Herausforderung darin, die bevorzugten Sprachspiele der Westeuropäer zu bewerben und zu verbreiten. Dazu muss bemerkt werden, dass Rorty zweifellos relativistisch eingestellt ist, aber sein Vertrauen in die Überlegenheit der eigenen Werte darin begründet ist, dass allein diese die liberale Demokratie hervorgebracht haben. Er rechnet dieser Staatsform den Verdienst an, dass sie es historisch betrachtet erlaubt hat, eine Vielfalt von Lebensentwürfen zu integrieren. Diese Fähigkeit zur Integration ist es auch, die sie universalisierbar, d.h. auch auf fremde Kulturen anwendbar macht.

Daher schlägt Rorty genau das vor, was Lyotard als Provokation empfindet: nämlich zu überreden. Im Beitrag für *Critique* versäumt Rorty es allerdings zu erläutern, wie man sich diese Überredung vorzustellen hat. Aus seinen anderen Schriften geht klar hervor, dass er damit auch an (metaphorische) Spracherweiterung denkt. Aber die Sprachbildung dient nicht dazu, wie Lyotard es fordert, die Ohnmacht des Sprachlosen zu artikulieren. Rorty stellt die Geburt des neuen Sprachspiels als Selbstzweck dar, das den Fortschritt sozusagen als Nebeneffekt dadurch befördert, dass es neue Denkmodelle und Sprachbilder zur Verfügung stellt, ohne zu bestimmen, was mit diesen angestellt wird. Überreden, synonym sagt Rorty auch: „Neubeschreiben“, setzt vollends auf den ästhetischen Reiz, der zur Übernahme des neuen sprachlichen Musters verleiten soll.

Zusammengefasst heißt das: Rorty will überreden, um den Widerstreit zu schlichten, Lyotard verbittet sich das. Denn er glaubt, dass die respektbekundende Beschreibung des Widerstreits diesen grundsätzlich nicht suspendiert, sondern nur zum Gegenstand eines Sprachspiels macht, das heißt das notorische Sprach-Ereignis überhaupt erst der Sprache zuführt.

⁵⁴ Man vergleiche die entsprechenden Bemerkungen zu Wittgenstein in *Grabmal des Intellektuellen*.

Das gibt insofern zu denken, als Lyotard auch in *Critique* die Kantische Hypotypose als Mittel der Beschreibung des sozialen Fortschritts ins Spiel bringt. Es ist bedenklich genug, dass er die Metapher, die sich hinter diesem Element der kantischen Ästhetik verbirgt, nicht beim Namen nennt. Nun kommt der Verdacht hinzu, dass dieses vermeintliche Unvermögen eigentlich ein Unwillen ist, der von einem tief sitzenden Ressentiment gegenüber der Rhetorik herrührt.

Das obige Zitat fasst die Merkmale der Überredungskunst wie folgt in konzentrierter Form zusammen:

- (1.) Es geht von einer Oppositionen (bzw. einem Dualismus) von Überredung/Überzeugung aus, implizit auch von (Freiheits-)Philosophie/Rhetorik.
- (2.) Es setzt Überreden mit Zwang gleich,
- (3.) damit zusammenhängend auch mit Manipulation. Neben diesen weithin bekannten, aus der Tradition herkommenden Charakteristiken, wird Überredung hier darüber hinaus
- (4.) als Sprechakt aufgefasst.

Sieht man vom letzten Merkmal ab, dann handelt es sich dabei um ein recht konventionelles Denkmodell, über das Lyotard verfügt. Es kann im Folgenden mit Hilfe der Erkenntnisse der zeitgenössischen Persuasionsforschung zum einen gezeigt werden, dass Lyotard Klischees reproduziert. Zum anderen, dass eine Parteinahme für Rortys Plädoyer für Überredung selbst im Hinblick auf die erklärten Ziele von Lyotards eigener Unternehmung gerechtfertigt ist. Die Persuasionsforschung interessiert in diesem Zusammenhang vor allem dort, wo sie sozusagen ikonoklastisch verfährt und beginnt, das überlieferte Bild der Überredung zu zertrümmern und das Denken der Überredung gemäß einer dualistischen Struktur zu überwinden, und zwar in allen ihren bekannten Manifestationen: Überreden-Überzeugen, Rhetorik-Philosophie, Einbildungskraft-Vernunft, Effekt-Wahrheit und schließlich Metapher-Argument (bzw. Metapher-Begriff).

Es bietet sich zunächst an, den unproblematischen Aspekt (4.) zu behandeln, bevor sich die Untersuchung der umfassenderen Aufgabe widmet, den Ursprung von Lyotards dualistischem Standpunkt zu erforschen. Die Sprechakttheorie, die John L. Austin in *How to do things with words* (2002) entwickelt, unterstützt Lyotards Ansicht, weil sie

das Überreden zu den perlokutionären Sprechakten zählt (Austin 2002: 119). Im Unterschied zur Illokution fällt die Perlokution nicht schon mit dem Vollzug der Äußerung zeitlich zusammen, sondern stellt lediglich das Resultat derselben dar.

Für die Polemik gegen die Überredung kann Lyotard hier aber kaum auf Unterstützung hoffen, weil Austin auch das Überzeugen als Sprechakt charakterisiert und offenbar kein entsprechendes Motiv hat, Persuasion zu diskriminieren.

Nicht nur die Sprechakttheorie, auch die Persuasionstheorie selbst bietet Anhaltspunkte dafür, dass Lyotards Vorstellung der Überredung als Sprechakt richtig ist. Peter Burnell und Andrew Reeve sprechen zwar nicht explizit vom *speech act*, aber der Bezug lässt sich ohne Aufwand herstellen, wenn das Autorenpaar in *Persuasion as a Political Concept* erklärt, dass die Rede von einem „erfolglosen Überreden“ unsinnig sei, weil das Sprachspiel des Überredens stets Erfolg impliziert (vgl. auch Burnell und Reeve 1984: 395; vgl. auch Garver 1960: 163). Beispielsweise kann man unmöglich sagen: Person A hat Person B überredet, den Termin abzusagen, B ist aber trotzdem hingegangen. Diese Beobachtung erinnert natürlich an Austins Bestimmung, dass ein Sprechakt „glücken“ muss bzw. nicht „fehlzünden darf, damit man ihn überhaupt als solchen bezeichnen kann. Überreden als Sprechakt darf also kein bloßer Versuch bleiben.

Wenn bemerkt wurde, dass Lyotard eine positivere Einschätzung der Überredung zu empfehlen ist, weil dies dem erklärten Ziel seiner Philosophie entgegenkommt, dann wurde darauf angespielt, dass der persuasionstheoretisch relevante Gegensatz nicht der von Überreden-Überzeugen, sondern vielmehr der derjenige von Überredung-Gewalt ist. Es soll gezeigt werden, dass aus dieser Perspektive Rhetorik nicht als Ausdruck von, sondern als Alternative zu Zwang, Manipulation und Gewalt erscheint. Das aber überschneidet sich mit der Agenda von *Der Widerstreit*, die nur allzu lebhaft die Gefahren beschwört, die sich aus der Nichtanerkennung bzw. der Unterdrückung des *différend* ergeben – bis hin zur physischen Auslöschung. Die Hypothese lautet dann, dass Lyotard die Interpretation seines Hauptwerks nicht nur im Sinne der Metaphertheorie, sondern auch im Sinne der zeitgenössischen Persuasionstheorie begrüßen sollte.

Einen ersten Schritt zur Neuinterpretation des Phänomens der Überredung hat Hans Blumenberg unternommen, wenn er die These vom Gegensatz Überredung-Überwältigung formuliert:

„Aber von den Griechen selbst ist die Überredung in den Gegensatz zur Überwältigung gestellt worden: im Umgang der Griechen mit Griechen, so Isokrates, sei das Überreden angemessen, im Umgang mit Barbaren der Gebrauch der Macht; aber diese Differenz ist als eine der Sprache und der Bildung verstanden, weil Überredung Gemeinsamkeit eines Horizontes voraussetzt, der Anspielung auf Prototypisches, der Orientierung an der Metapher, am Gleichnis“ (Blumenberg 1981: 111).

Gegenüber den Mitgliedern des eigenen Zivilisationskreises besteht die Handlungsoption also darin, zu überreden. Doch den Fremden setzt man die unverhüllte Macht entgegen. Derart zeichnet Blumenberg das Bild der Überredung im antiken Griechenland vor dem Siegeszug der sokratischen Philosophie.

Dieses Zitat erinnert an die bereits diskutierte Bemerkung in *Über Gewißheit*, in der Wittgenstein davon spricht, dass man dort, wo Gründe versagen, überreden kann, statt jemanden zu bekämpfen (vgl. Kap. 3.3.2.6). Nur deutet Wittgenstein an, dass er die Überredung gerade in der Begegnung mit dem radikal Anderen, also mit den Eingeborenen, für empfehlenswert hält. Rorty dagegen legt sich in dieser Hinsicht nicht fest: während in *Kontingenzt, Ironie, Solidarität* hauptsächlich die Überredung der Anderen, z.B. einer Kultur oder Subkultur, innerhalb der westlichen Zivilisation thematisiert (und übrigens diese Überredung auch vollzieht) wird, bringt Rortys Beitrag in *Critique* ausdrücklich das Überreden auch im interkulturellen Zusammenhang ins Spiel.

Im Vergleich Blumenbergs mit Wittgenstein und Rorty wird deutlich, inwiefern die Erwartung an die Persuasionstheorie im Informationszeitalter noch gewachsen ist: in einer pluralistischen Gesellschaft, in der es Nischen für eine unzählige Vielfalt an Subkulturen und Lebensentwürfen gibt, kann Verständnis als Norm des Gesprächs nicht länger vorausgesetzt werden. Vielmehr rückt das Andere von der Peripherie in die Mitte der Zivilisation, erscheint potenziell jede Bürgerin ihrer Mitbürgerin als Barbarin oder Eingeborene. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, wenn der Persuasionstheoretiker Herbert W. Simons davon spricht, dass die Überredung der Schlüssel zum Verständnis der Gesellschaft ist:

„What is considered true today is certain to be questioned in the future as new effort at persuasion take the place of the old. Understanding society, then, requires understanding persuasion“ (Simons 2001: Einleitung S. XX).⁵⁵

Wahrheit ist für Simons bloß die Rhetorik von gestern. *Persuasion in society* empfiehlt, die persuasiven Mechanismen und Strategien, die diese aktuellen Wahrheiten etablieren, zu studieren.⁵⁶

Die Gründe dafür, dass Lyotard mit *dieser* These des Gegensatzes nichts anfangen kann, sind folgende:

(1.) Im Gegensatz zu Richard Rorty negiert Lyotard den grundlegenden Unterschied zwischen psychischer und physischer Gewalt, weswegen er nicht daran glauben kann, dass es etwas Schlimmeres gibt, als der vermeintlich drohende Autonomieverlust durch die Rhetorik.

(2.) Weiter nimmt er in diesem Zusammenhang an, dass es einen Maßstab für diese Freiheit des Individuums oder Subjekts, also ein Selbst gibt, das nicht durch Zufall und Geschichte geprägt wird.

Der erste Grund verweist auf einen kulturellen Unterschied zwischen einer kontinentalen, französischen und der pragmatischen, liberalen Tradition, die jeweils von Lyotard und Rorty repräsentiert werden. Die Quintessenz von *Kontingenzt, Ironie, Solidarität* besteht darin, dass es die oberste Maxime einer Liberalen zu sein hat, Grausamkeit zu vermeiden. Grausam wäre es demnach, eine Person durch Folter zu Handlungen zu veranlassen, deren Konsequenzen es ihr nicht länger erlauben, eine kohärente Erzählung über ihr Selbst zu erfinden. Dabei beschäftigt Rorty nicht die Frage, wie das Selbstbild ohne diese schmerzhaft, nicht verkräftete Erfahrung ausgesehen hätte. Vielmehr argumentiert er, dass die Fähigkeit zur Selbstbeschreibung

⁵⁵ Eigene Übersetzung: „Was heute als wahr angesehen wird, wird in der Zukunft durch neue Überredungsversuche, die die alten ersetzen, infrage gestellt. Um die Gesellschaft zu verstehen, muss man folglich Überredung verstehen“.

⁵⁶ Wenn mit Simons Überredung als Zivilisationsmerkmal herausgestellt wird, dann wird damit auch Jean-Jaques Rousseaus Variante der These vom Gegensatz Überredung-Zwang (Kelly 1987) widersprochen. Rousseau geht genauso wie Blumenberg davon aus, dass die griechische Polis Überredung praktiziert hat, aber behauptet darüber hinaus, dass diese Fähigkeit, die Leidenschaften anzusprechen und das Gemüt zu bewegen, in der europäischen Zivilisation verkümmert sei und dieser nur noch staatliche Gewalt bleibe, um die Autorität der Gesetze zu wahren. Diese düstere Variante könnte man natürlich auch so verstehen, dass man heute wieder das Überreden erlernen müsste, doch eine solchen Interpretation verträgt sich schlecht mit Rousseaus sprachhistorischer Spekulation, derzufolge sich die dekadenten, logisch-kalkulierenden europäischen Sprachen nicht mehr zur Überredung eigneten (Kelly 1987: 331).

selbst durch den physischen Schmerz verloren gehen kann (Rorty 1992: 287). Rortys Bemühen richtet sich also nicht gegen eine wie auch immer festzustellende Verfälschung des Selbstbilds, sondern auf die Vermeidung von Schmerzen. An anderer Stelle reflektiert Rorty die Neigung französischer Philosophen, sich als Widerstand gegen abstrakte, symbolische Gewalt zu stilisieren, ohne zu erkennen, dass Gewalt von den Schlagstöcken von Polizisten, nicht von Diskursen ausgeht (Rorty 1988: 21).⁵⁷ Auf das Problem der Autonomie, also den hier aufgeführten zweiten Grund, weist Rorty Lyotard auch ausdrücklich in *Critique* hin. Lyotard bemüht das kantische Argument, dass Rhetorik die Andere als Zweck, nicht als Selbstzweck behandelt, sie herabwürdigt und zum Objekt degradiert. Dabei wird suggeriert, dass es zwischen überredender und überredeter Person ein Machtgefälle gibt, welches letztere in die Passivität drängt.

Fragt man nach dem Ursprung des klischeehaften Bildes der Überredung bei Lyotard, so fällt der Blick erneut sofort auf Kant. Kant setzt Beredsamkeit nicht schon mit Überredung gleich, sondern entwickelt eine relativ differenzierte Ansicht zur Beredsamkeit. Diese gehört für Kant zu den „redenden Künsten“, ferner charakterisiert er sie als „die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben“ (Kant 1990: 258). Hier spricht Kant auch von der Wohlredenheit, einer weitgehend als unproblematisch empfundenen Variante der Rhetorik. Er distanziert sich dagegen in aller Entschiedenheit von einer Beredsamkeit als „Kunst, zu überreden“, die er mit Hinterlist assoziiert. Er bringt den Unterschied folgendermaßen auf den Punkt:

„Die Beredsamkeit, sofern darunter die Kunst zu überreden, d.i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als ars oratoria), und nicht bloße Wohlredenheit (Eloquenz und Stil) verstanden wird, ist eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur soviel entlehnt, als nötig ist, die Gemüter, vor der Beurteilung, für den Redner zu dessen Vorteil zu gewinnen, und dieser die Freiheit zu benehmen; kann also weder für Gerichtsschranken, noch für Kanzeln angeraten werden. Denn wenn es um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner Personen, oder um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüter zur richtigen Erkenntnis und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht, zu tun ist: so ist es unter der Würde eines so wichtigen Geschäfts, auch nur eine Spur von Üppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunst, zu überreden und zu irgend jemandes Vorteil einzunehmen, blicken zu lassen“ (Kant 1990: 266).

⁵⁷ Man kann auch vermuten, dass Rorty in erster Linie die Beseitigung von physischer Gewalt meint, wenn er von Fortschritt spricht, nicht etwa die Verwirklichung neuer Ideen. In *Kontingenz, Ironie, Solidarität* behauptet Rorty, dass moralischer Fortschritt darin besteht, Schmerz zu verhindern (Rorty 1992: 310).

Das Unterscheidungsmerkmal ist für Kant der Einsatzzweck der Rhetorik. Beredsamkeit wird zur Überredung, wenn sie dazu dient, Sachverhalte zu verhüllen und den freien Willen der anderen zu manipulieren. Dementsprechend wäre es für Kant undenkbar, in einer öffentlichen Beratung zu *überreden*. Hier ist schon klar der Weg vorgezeichnet, den Lyotard beschreitet: Rhetorik als Wohlredenheit hat die Aufgabe, Ideen auszudrücken.

Ein eindrucksvolles, aufschlussreiches Beispiel für den Ursprung des klischeehaften Bilds der Persuasion zeigt sich ausgerechnet beim Sophisten Gorgias. In *Enkomion auf Helena* entwickelt dieser die These, dass die schöne Helena für den Trojanischen Krieg nicht verantwortlich gemacht werden könne, weil sie der überwältigenden Wirkung der Rhetorik nichts entgegensetzen konnte. Die zentrale Passage lautet:

„Die Überredung gleicht an Verfassung zwar nicht dem Zwang, sie hat aber dieselbe Kraft. Die Rede nämlich ist es, die die Seele überredet und sie zwingt, dem, was gesagt wird, zu gehorchen, und dem, was geschieht, beizupflichten. Der Überredende tut Unrecht, indem er zwingt, die Überredete ist vergeblich in üblem Ruf, weil sie durch Rede gezwungen ist“ (Schirren 2003: 85).

Diese Passage spricht von einem übersteigerten Selbstbewusstsein der Sophisten und ihrer risikofreudigen Bereitschaft, Thesen bis ins Groteske hinein zu überspitzen. Das Bild der Überredung, das Gorgias hier zeichnet, ist geradezu prototypisch zu nennen: Überredung „zwingt“ in (fast) physischer Qualität. Sie hat eindeutig Befehlscharakter, weil sie jeden reflexiven Widerstand ausschaltet. Gorgias vergleicht ihre Wirkung auf die Seelenverfassung auch mit Musik oder Drogen. Insofern bestätigt Gorgias höchstselbst, was noch Lyotard gegen Überredung ins Feld führt.

Nun hat die Sache einen Haken. Gorgias schließt seine Reden mit einem offensichtlichen Augenzwinkern, nämlich mit den Worten, dies sei „ein Spiel für [ihn]“ gewesen. Das darf man als ironischen Hinweis verstehen, den doppelten Rahmen des Vortrags nicht zu übersehen: die Rhetorik macht sich selber (zu Werbezwecken) zum Gegenstand. Es handelt sich also um Übertreibungen, um vollmundige Werbeversprechen. Gorgias Rede ist also ein Versuch, zu überreden, dass Überredung wirkt. Wenn sich nun feststellen lässt, dass die Rhetorikfeinde dieses Bild der allmächtigen Rhetorik übernommen haben und bis heute pflegen, dann spräche das rückwirkend für die Qualität der sophistischen Ware.

Bei Gorgias findet sich auch die bekannte Denkfigur wieder, derzufolge die Rhetorik in der Lage ist, Machtverhältnisse umzukehren, das Schwache als das Starke erscheinen zu lassen:

„Die Rede ist eine große Bewirkerin, die mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper die größten Werke vollbringt. Denn sie vermag sowohl Furcht zu beenden, Trauer zu nehmen, Freude zu bereiten und Mitleid zu vergrößern“ (Schirren 2003: 83).

Ist es nicht vielleicht gerade die relative Schwäche der Rhetorik, das Wissen um ihre begrenzten Möglichkeiten, die Gorgias mit rhetorischen Mitteln als das Starke erscheinen lassen will? Das könnte man heute von einer skeptischeren Warte aus vermuten. Wie sonst ließe sich die tiefe Beunruhigung der Philosophen deuten, wenn sie nicht an eine mögliche Kausalbeziehung, an einen behavioristischen Apparat glauben?

Die zeitgenössische Persuasionstheorie zeigt sich jedenfalls ziemlich unbeeindruckt von den Klischees, die Lyotard noch reproduziert. Eine repräsentative Definition der Überredung liefert Simons:

„Persuasion is *human communication designed to influence the autonomous judgements and actions of others*. Persuasion is a form of attempted influence in the sense that it seeks to alter the way others think, feel, or act, but it differs from other forms influence. It is *not* the iron hand of torture, the stick-up, or other such forms of *coercion*. Nor in its purest sense, is it the exchange of money or other such *material inducements* for actions performed by the person being influenced [...]. Nor is it pressure to conform to the or to the authority of the powerful“ (Simons 2001: 7).⁵⁸

Simons gibt sich hier als Vertreter der sogenannten wissenschaftlichen Persuasionstheorie zu erkennen, wenn er Überredung dadurch bestimmt, dass er sie von anderen, verwandten Formen der Beeinflussung, wie Bestechung, Erpressung, Gewalt abgrenzt. Bereits im Zitat klingt an, dass Simons keine von der Überredung ausgehende Gefahr für die Autonomie der überredeten Person erkennt. Er betont vielmehr, dass die Adressatin der Überredung gerade das autonome, Entscheidungen treffende Individuum

⁵⁸ Eigene Übersetzung: „Überredung ist menschliche Kommunikation, die dafür ausgelegt ist, die autonomen Urteile und Handlungen der Anderen zu beeinflussen. Überredung ist eine Form der versuchten Beeinflussung in dem Sinne, dass sie danach trachtet, die Weise, wie andere denken, fühlen oder handeln zu verändern, aber sie unterscheidet sich von anderen Form der Beeinflussung. Sie ist nicht die eiserne Hand der Folter, der Überfall oder eine andere Form des Zwangs [coercion]. Auch besteht sie nicht im Austausch von Geld oder sonstigen materiellen Anreizen für Handlungen, die die beeinflusste Person ausführt. [...] Auch besteht sie nicht darin, sich dem Druck der Mächtigen zu beugen“.

ist (Simons 2001: 7; vgl. Garver 1960: 165). So gesehen, kann Rhetorik schon deswegen nicht Gorgias „große Bewirkerin“ sein, weil die Persuasionstheorie der überredeten Person durchaus zutraut, die Absichten der Rhetorikerin zu durchschauen und ihr eventuell auch reflexiven Widerstand entgegenzusetzen. Überreden ist also keineswegs etwas, das nur erlitten werden muss. Simons spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass das Überreden nur *ein* Teil der „persuasion equation“ sei, während der andere in der intelligenten und kritischen Antwort auf das Überreden besteht (Simons 2001: Einleitung, S. XX; vgl. Garver 1960: 164). Nicht nur Überreden, sondern auch das Überreden-lassen erscheint hier als etwas, das erlernt werden will. Wenn man so will, dann empfiehlt Simons eine aufgeklärte Gelassenheit und Offenheit gegenüber jeglichen Überredungsversuchen.

Dies ist eine Haltung, die Rortys Philosophie entgegenkommt, wenn man bedenkt, dass seine Vorstellung von Überredung vor allem auf die Neugier gegenüber neuartigen Reizen, verursacht durch Metaphern, gründet. Rorty selbst beschäftigt die Position der überredeten Person allerdings nicht, vermutlich weil ihm das Defizit einer These der überwältigenden, jede Reflexion ausschaltenden Rhetorik allzu bewusst ist. Denn zweifellos unterstellt diese eine stabile, einheitliche Subjektstruktur, die der Rhetorik einen entsprechenden Resonanzboden⁵⁹ bietet, ohne Rücksicht auf die individuelle Beschaffenheit, d.h. die Neigungen und Präferenzen der betreffenden Zielperson.

Rorty beschäftigt sich vielmehr mit der Frage, wie man die Rhetorikerin vom Vorwurf der Hinterlist befreit. Rorty führt in diesem Zusammenhang den Begriff des „aufrichtigen Überredens“ ein. Dann bezweifelt er keineswegs, dass es manipulativen Sprachgebrauch gibt (was auch lächerlich wäre), sondern behauptet, dass Überredung für sich genommen noch kein moralisches Dilemma bedeutet, weil persuasiver Sprachgebrauch noch nichts über den Einsatzzweck aussagt. Entscheidend ist für Rorty also, ob man das, wozu man überredet, auch ehrlich meint. Überreden wäre demnach immer auch ein Selbst-Überreden. Diese Feststellung ist auch ganz im Sinne von Helena Halmari, die Überredung entsprechend definiert:

⁵⁹ Dieter Gamm gibt zu bedenken, dass die Metapher des Resonanzboden irreführend ist: „Das Publikum oder die öffentliche Meinung ist keine homogene Masse, die wie ein Resonanzbodens immer gleich zurückschwingt, wenn nur der Rhetor die richtigen Töne anschlägt. Die Beeinflussung vermittelt sprachlicher Kommunikation ist der gewöhnlichen von Zwang und Freiheit nicht zu fassen“ (Gamm 1992: 59).

„[...] persuasion is defined as those linguistic choices that aim at changing or affecting the behaviour of others or strengthening the existing beliefs and behaviours of those who already agree, the beliefs and behaviour of persuaders included [...]“ (Halmari 2005: 3).⁶⁰

Das bedeutet eine gewisse Entlastung und ethische Neutralisierung von Rhetorik, die ganz im Sinne von *Linguistik der Lüge* ist, in der Harald Weinreich den Gemeinplatz der lügenden Sprache bekämpft und den Nachweis führt, dass ein solches Lügen streng kontextabhängig ist und nicht der Sprache als solcher anzulasten ist. Das heißt dann aber auch, dass Rorty in der Konsequenz die Rhetorikerin keineswegs *pauschal* vom Vorwurf der Hinterlist befreit. Vielmehr läuft Rortys Bestimmung des aufrichtigen Überredens auf einen Appell an die Verantwortungsethik hinaus. Man könnte sagen, dass die Sprache, wie alle anderen mächtigen Arten von Instrumenten, in verantwortungsvolle Hände gehört. Halmari erklärt diese Aufrichtigkeit, die das Selbst-Überreden ausmacht, zum konstitutiven Merkmal der Persuasion. Sie begrenzt den Begriff des Überredens und schießt damit vielleicht über das Ziel der Rehabilitierung der Rhetorik hinaus.⁶¹

Unverkennbar ist ein generelles Unbehagen an der dualistischen Struktur von Überzeugen-Überreden, das sowohl die „wissenschaftliche“ als auch die „neue“ Rhetorik erfasst. Dabei fällt auf, dass die Persuasionsforschung sich keineswegs darauf einlässt, Überreden gegen Überzeugen auszuspielen, wie dies Rorty und Lyotard in *Critique* praktizieren. Sie versucht offenkundig, die Grenzen zwischen den beiden Begriffen zu vernachlässigen (oder wenigstens neu, nicht-dualistisch zu bestimmen). Halmari folgt dabei einer Bestimmung von Chaim Perelman in *Reich der Rhetorik*, derzufolge...

„[...] die als neue Rhetorik angelegte Theorie der Argumentation das Feld sämtlicher auf Überzeugung oder Überredung gerichteten Diskurse [abdeckt], an welche Zuhörerschaft sie sich auch richten und welchen Gegenstand sie auch behandeln mögen“ (Perelman 1980: 15).

⁶⁰ Eigene Übersetzung: „[...] Überredung wird definiert als sprachliches Repertoire [linguistic choices], das darauf abzielt, die Überzeugungen und die Verhaltensweisen der Anderen zu ändern oder zu beeinflussen oder bereits bestehende Überzeugungen und Verhaltensweisen derjenigen zu festigen, die bereits zustimmen, die Überzeugungen und Verhaltensweisen des Überredenden miteingeschlossen“.

⁶¹ Diesen Zug muss man vor dem Hintergrund des persuasionstheoretischen Bemühens, trennscharfe Kriterien für die spezifisch überredende Beeinflussung (im Gegensatz zur manipulativen) zu finden, sehen.

Perelmans „Theorie der Argumentation“ liefert (zumindest bei oberflächlicher Betrachtung) keine metaphysische Erklärung für den Dualismus, sondern unterscheidet einfach nach Größe des Publikums: Je größer das Publikum und je mehr dieses mit der gesamten Menschheit konvergiert, desto eher wird die Rede auf Überzeugung beruhen, weil sie universelle, nicht zielgruppenspezifische Beweise (Gründe) liefern muss. Aber beide Fälle erklärt Perelman zu Akten der *Argumentation*.

Dieser Linie folgt auch Rorty, wenn er erklärt:

„Manche sehen einen wesentlichen Unterschied zwischen Logik und Rhetorik oder zwischen ›Überzeugen‹ und ›Überreden‹. Ich nicht. Es gibt einen Unterschied zwischen guten und schlechten Argumenten“ (Rorty 2000: 168).

Dieses Zitat entstammt einem Interview in der relativ späten Aufsatzsammlung *Zukunft & Philosophie* und konterkariert ganz offensichtlich ältere Äußerungen zur Überredung. Das betrifft vor allem die bereits dargestellte Einstellung zu dieser Frage in *Critique*, aber auch gewisse Passagen in *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, die gegen das Argumentieren polemisieren.

Eine Erklärung für diesen Gesinnungswandel liefert Rortys Antwort auf Rüdiger Zills *Nicht Sätze, sondern Bilder*, einem Interpretationsversuch von Rortys Schriften im Sinne der Persuasionstheorie:

„Doch seine [Rüdiger Zills, Anm. d. Verf.] Beschreibung meines Ansatzes nimmt gerade die Unterscheidungen ernst, die ich verschwimmen lassen möchte, nämlich die Unterscheidung zwischen Logik und Rhetorik, zwischen Überzeugen und Überreden sowie zwischen philosophischen Abhandlungen und Romanen. Ich finde man hat von diesen Unterscheidungen zu viel Gebrauch gemacht. Das Letzte was ich möchte, ist die Behauptung der Überlegenheit der bisher untergeordneten Seite gegenüber der früher überwerteten Seite“ (Rorty 2001: 141).

Zill sieht in Rortys Ansatz ein gewisses unausgeschöpftes Potenzial für eine solche Theorie und formuliert Ergänzungen und Erweiterungen, die allesamt auf eine Berücksichtigung nichtsprachlicher Aspekte der Überredung hinauslaufen. Darin gibt ihm die Persuasionstheorie Recht.⁶² Rorty hat gegen eine solche Lesart zwei Einwände. Zum einen zeigt er sich – das erinnert nicht zufällig an das analoge Argument im Aufsatz über die Metaphernproblematik (Kap. 2.2.1) – skeptisch, ob das Phänomen der Überredung angesichts seiner Unberechenbarkeit und Komplexität überhaupt ein theoriefähiger Gegenstand sein kann. Das Zitat benennt zum anderen den hier

⁶² Simons spricht von „paralinguistischen“ Formen, in denen sich Überredung vollzieht (Simons 2001: 7).

interessierenden Einwand, dass Zill den Fehler begehe, den metaphysischen Dualismus von Überreden und Überzeugen unkritisch anzuwenden. Nun kann man aber behaupten, dass letztlich Rorty diesen Fehler zumindest mitverschuldet hat, wenn er in der Vergangenheit nur undeutlich Position bezogen hat. Jetzt bekennt er sich klar zum „Verwischen“ der Unterschiede.

Das Zitat gibt zu erkennen, dass Rorty durchaus reflektiert, dass das pure Lob der Überredung letztlich nur den metaphysischen Standpunkt affirmiert, dass man *entweder* überredet *oder* überzeugt. Selbst wenn man ersterem den Vorzug gibt, spielt man der philosophischen Gegnerin, d.h. der Metaphysikerin, in die Hände. Rorty verwischt den Unterschied, indem er vorschlägt, ein „Rechtfertigungsspektrum“, das von „schlüssig“ bis „ohne jede Beweiskraft“ reicht, anzuwenden.⁶³ Das Rechtfertigen selbst charakterisiert er als das gezielte Ausschalten von Zweifeln:

„Die Weisen, in denen wir unsere Überzeugungen und Handlungen voneinander rechtfertigen, sind so vielfältig, dass über die Rechtfertigung im Allgemeinen nicht sonderlich viel zu sagen ist. Ob eine Rechtfertigung schlüssig ist oder nicht, hängt nicht davon ab, wie gut es dem Rechtfertigenden gelungen ist, im Voraus bekannte Kriterien zu erfüllen, sondern davon, ob einer bestimmten Hörerschaft die Zweifel ausgegangen sind“ (Rorty 2001: 141f.).

Vor diesem Hintergrund muss man auch die Warnung vor der Hybris der Theorie verstehen: Rorty postuliert eine Mannigfaltigkeit von Rechtfertigungsweisen, die sich nicht auf einen Nenner bringen lässt. Deren Wirkungen sind nicht berechenbar – weder hinsichtlich ihrer Effektivität, noch hinsichtlich ihrer Effizienz. Aus diesem Grund verwirft Rorty an der gleichen Stelle den Gedanken, die Mathematik gäbe ein brauchbares Paradigma ab:

„Manchmal kommt es zwar vor, dass man im Voraus mit einiger Gewissheit sicher sein kann, dass eine bestimmte Rechtfertigung von einer gegebenen Hörerschaft als schlüssig anerkannt werden wird, doch diese Art von Prognostizierbarkeit ist selten und sollte nicht als Vorbild für andere Bereiche der Kultur gelten“ (Rorty 2001: 142).

Rorty erklärt hiermit den unbezweifelbaren Beweis zu einer eher seltenen Erfahrung innerhalb der meisten Lebensbereiche. Diese Passage könnte übrigens genauso gut aus einem Aphorismus von *Über Gewißheit* entstammen. Zu denken sollte sie vor allem Lyotard geben, dessen Forderung nach einer möglichst „komplexen Hypothese“

⁶³ Vgl. auch die Rede vom Spektrum im Zusammenhang mit der Metapherntheorie (Kap. 2.2.1). Rorty suggeriert dort, dass auch die Metapher rechtfertigt, und zwar auf die Weise, wie es ein Foto macht.

bereits im Sinne eines solchen unwiderlegbaren Beweises interpretiert wurde (Kap. 3.3.1).

In der Zusammenschau gewinnt man den Eindruck, dass es Rorty ganz bewusst vermeidet, die Rolle eines Parteigängers im Streit Philosophie vs. Rhetorik zu spielen. Vielmehr zeigt er sich auf der Höhe der von ihm geschmähten Persuasionstheorie. Die Frage ist nun, ob man das als eine Zäsur in Rortys Entwicklung werten darf. Für eine solche Deutung spräche der Umstand, dass dieser in *Critique* noch den Eindruck eines Protagonisten der Neosophistik macht, der ohne Vorbehalt die Vorzüge des persuasiven Umgangs mit Inkommensurabilität preist. Dann aber muss man bedenken, dass Rorty hier vermutlich von taktischen Erwägungen geleitet wurde: es handelte sich dann bei seinem Beitrag um eine gekonnt vorgetragene Polemik mit dem Zweck, den Gegner aus der Fassung zu bringen. Tatsächlich gelingt es, Lyotard aus der Reserve zu locken und den Blick auf einige metaphysische Denkfiguren frei werden zu lassen.

Für eine solche Interpretation gibt es durchaus einen Anhaltspunkt: bereits in *Kontingenz, Ironie, Solidarität* ist zu beobachten, dass Rorty die Begrifflichkeiten der Rhetorik weitgehend meidet – sieht man von der gewichtigen Ausnahme der Metapher ab. Er spricht im Gegensatz zu seinem Beitrag in *Critique* keineswegs davon, dass Rhetorik ein Mittel gegen Inkommensurabilität sei. Vielmehr greift er in diesem Zusammenhang auf die (metaphorische!) Wortschöpfung des Neubeschreibens. Könnte man diesen Vorgang selbst nicht als Neubeschreibung des Feldes der Rhetorik betrachten? Entledigt sich Rorty hier nicht eines Vokabulars, insbesondere des Reizwortes „Überredung“, um keinen Widerstand seitens eines traditionellen Publikums zu provozieren?

In der Sache jedenfalls gibt es eine erhebliche Kontinuität zwischen Rortys Hauptwerk und seiner späteren Bemerkung zur Überredung. So spricht Rorty in *Kontingenz, Ironie, Solidarität* zwar nicht vom „aufrichtigen Überredungsversuch“, doch praktiziert er ihn sehr wohl. Dies belegt folgende Aussage:

„Meinen eigenen Prinzipien getreu, werde ich keine Argumente gegen das Vokabular, das ich ersetzen möchte, liefern. Statt dessen werde ich versuchen, das Vokabular, das ich favorisiere, attraktiv zu machen, indem ich zeige, daß es zur Beschreibung einer Vielfalt von Themen brauchbar sein kann“ (Rorty 1992: 31).

Es handelt sich hier um eine quasi-methodologische Bemerkung, in der Rorty offen ankündigt, dass er überreden wird. Dieser Begriff kommt nicht vor, aber der Kontext

deutet darauf hin, dass Rorty „Neubeschreiben“ und „Überreden“ synonym gebraucht: wenn Rorty erklärt, dass er sich nicht auf das metaphysische Vokabular, dass es zu bekämpfen gilt, einlassen wird und auch nicht im Wege der Argumentation daran anknüpfen wird.

Dieses Zitat weckt zwei verschiedene Assoziationen:

(1.) Es erinnert an Wittgensteins Aphorismus über das Bekämpfen eines Sprachspiels, das im Zweifel darauf hinauslaufe, der Gegnerin Gründe (Argumente) zu liefern (Kap. 3.3.2.5). Was bei Wittgenstein noch rätselhaft erscheint, gewinnt bei Rorty einen klaren Sinn: Rorty kann das metaphysische Vokabular nicht in dem Sinne bekämpfen, dass er sich auf den Versuch einlässt, seine Kritik innerhalb desselben Vokabulars zum Ausdruck zu bringen. Rorty ahnt, dass er die Überlegenheit auf diese direkte Weise, auf einem Terrain, auf dem er keinen Heimvorteil genießt, nicht erlangen kann.

(2.) Darüber hinaus lässt sich auch ein Bezug zu einer Denkfigur herstellen, die etwa Baudrillard und der frühe Lyotard aufweisen: den Gedanken, dass die (aufklärerische) Kritik an den bestehenden Machtverhältnissen lediglich den status quo affirmieren und die Verteidiger desselben auf den Plan ruft (Baudrillard 1978: 27; Lyotard 1978: 12f.).

Keine Argumente, sondern aufrichtiges Überreden: Rorty ist also ein Argumentationsverweigerer, und zwar ein vorsätzlicher. Von der Warte der Diskursethik aus, die den Diskurs charakterisiert als „die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation, in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Gültigkeit hin untersucht werden“ (Habermas 1973: 214), handelt es sich hier um einen glatten philosophischen Regelverstoß, zumindest um eine Unredlichkeit (wenn nicht gar Feigheit). Er enttäuscht die Erwartungshaltung der klassischen Philosophin, indem er nicht auf ihre Begriffe und Argumente eingeht.

Ein Beispiel⁶⁴ für eine solche Situation findet sich in *Der philosophische Diskurs der Moderne* von Jürgen Habermas, der Jacques Derrida als eine Art Deserteur darstellt, der sich dem Wettbewerb der Argumente nicht stellt. Habermas ist der Überzeugung, dass ihm Derridas Schriften keinen Ansatzpunkt für ein argumentatives Gespräch bieten und bedient sich der durchaus fragwürdigen Methode, Derridas Stil zu rationalisieren, indem

⁶⁴ Rorty selbst weist auch auf dieses Beispiel hin, verfolgt aber ein anderes Forschungsinteresse (Rorty 2000: 62f.).

er dessen vermeintliche Argumente der Interpretation durch einen englischsprachigen Derrida-Schüler entnimmt (Habermas 1985: 228). (Er krönt dieses amüsante Vorgehen mit der Bemerkung, dass die Tradition der sauberen Argumentation im angelsächsischen Raum noch gepflegt werde.)

Die klassische Philosophin hat also Schwierigkeiten, in den Schriften postmoderner Autoren einen verbindlichen Sinn zu erkennen, wobei sie nicht umhin kann, diesen Umstand auf eine sträfliche Vernachlässigung der Logik zurückzuführen. Sie vermag daher nichts zu erkennen als Prosa und Rhetorik, das freilich in einem pejorativem Sinn.

Der Vorwurf der Hinterlist oder zumindest einer Verschleierungsabsicht schwingt in Habermas' Untersuchung unverkennbar mit. Habermas kann Derrida sicherlich in sein Schema einordnen. Was aber würde Habermas auf Rortys Ankündigung, dass er auf keinen Fall mit ihm diskutieren wird, anfangen? Rorty spielt mit offenen Karten; er kündigt an, dass er überreden will. Das ist es es auch, was Rorty als ehrliches, eben „aufrichtiges“ Überreden bezeichnet. Er überredet, aber nicht ohne vorher die taktische oder strategische Natur dieses Unterfangens zu thematisieren. Genau dieser Punkt unterscheidet ihn von Derrida, der die Leserin seiner Schriften ansonsten ebenfalls stets zur Abkehr und Vermeidung von der „Sprache der Metaphysik“ ermuntern will, weil seine eigene Sprachschöpfungen der jeweiligen Thematik angemessener sind. Beispielsweise die zentrale Sprachschöpfung der *différance* entspringt einem solchen Manöver (Derrida 2008: 114). Das entspricht grundsätzlich auch dem Schema von Rortys Vorgehen. Aber im Gegensatz zu Derrida bemüht sich dieser, wie man sieht, um eine Vermittlerposition. Diese kann freilich nicht die Gestalt einer Argumentation annehmen, die an Argumente des philosophischen Gegners anknüpft, weil sie diese damit gleichzeitig bekräftigte. Die Gefahr der Affirmation durch Kritik, eigentlich eine Spezialität französischer Denkschulen, kennt Rorty offensichtlich. Aber immerhin besitzt Rorty die Fairness, auch die traditionalistisch eingestellten Leser über den rhetorischen Charakter des Unterfangens zu unterrichten.

Die Frage, ob man Rortys aufrichtige Empfehlung noch als Eristik, d.h. als Kunst des Streitgesprächs, auffassen kann, ist durchaus gestattet. Schließlich verzichtet Rorty auf eine rhetorische Waffe, die in der Philosophiegeschichte eine immense Bedeutung hatte. Gemeint ist das Manöver, das darin besteht, die gegnerischen Aussage abwertend als sophistisch zu qualifizieren, um von der grundsätzlichen Rhetorizität aller Aussagen,

und somit auch der eigenen, abzulenken und für sich selber buchstäbliche Bedeutung zu reklamieren.

Rorty erwähnt in *Kontingenz, Ironie, Solidarität* auch, dass sein Überredungsversuch kein Beweis im herkömmlichen Sinne sein könne:

„Aber ›Beweisführung‹ ist nicht das richtige Wort. Wenn man nämlich, wie ich, intellektuellen Fortschritt als die Übernahme ausgewählter Metaphern in den allgemeinen Sprachgebrauch versteht, wird man Einwände gegen die eigenen Neubeschreibungen einiger Dinge weitgehend durch die Neubeschreibung anderer Dinge widerlegen und so versuchen, diese Einwände von den Flanken her einzukreisen, indem man die Reichweite der Metaphern erweitert, die man am meisten schätzt [...] ich versuche, das Vokabular, in dem diese Einwände formuliert sind, schlecht aussehen zu lassen; dabei werde ich den Gegenstand wechseln, statt dem Gegner die Wahl der Waffen und des Terrains zu überlassen, was ich täte, wenn ich mich seiner Kritik frontal stellte“ (Rorty 1992: 84).

Rortys Strategie im Umgang mit der philosophischen Gegnerin besteht also darin, das Thema zu wechseln, um ein anderes *neuzubeschreiben*. Er argumentiert nicht, kritisiert nicht, lässt sich nicht kritisieren, sondern hofft, dass die Ästhetik sprachlicher Neuschöpfungen für seine Sache spricht. Auch in diesem Werk kündigt sich also schon der Abschied der Politischen Philosophie vom *more geometrico* an. Der Beweis ist nur im übertragenen Sinn Beweis, wobei Rorty davon auszugehen scheint, dass der buchstäbliche Gebrauch dieses Wortes seinen Ursprung in der Logik hat. Rorty verknüpft hier auch explizit das Überreden mit der Erfindung von Metaphern. Überreden heißt dann unter Einsatz der Metapher den Streitgegenstand neu zu konstituieren bzw. neuzubeschreiben.

Rorty kann hier darüber hinaus auch so verstanden werden, dass die Metapher ein Quasi-Beweis ist. Dies deutet er bereits in *Unfamiliar Noises*, wo gesagt wird, dass die Metapher zwar nichts bedeute, aber doch eine unmittelbare Evidenz nach der Art der Photographie sei.⁶⁵ Dies wäre durchaus mit dem Gedanken eines Rechtfertigungsspektrums zu vereinbaren, das dann den mathematischen Beweis als das eine Extrem, die Metapher als das andere kennt. Die Metapher erzeugt demnach die transzendente Illusion, eine besondere Art von Evidenz, die eine Sache konkret

⁶⁵ Für Rorty ist das ein unorthodoxes Verfahren, jemanden etwas glauben zu lassen: „[...] in the same metaphorical sense in which one may ‘justify’ a belief not by citing another belief but by using a non-sentence to stimulate one’s interlocutor’s sense organs – hoping thereby to cause assent to a sentence. (As when someone holds up a probative photograph and asks: ‘Now do you believe?’)“ (Rorty 1987: 293).

erscheinen lässt und sinnlich erfahrbar macht, gleich wie abstrakt und abwesend sie (den Körpersinnen) eigentlich sein mag.

Die Behandlung der Metapher als Beweis kennt man auch von Lyotards kantischer Politik. Auch für Lyotard stellt sich das Problem des zweifelsfreien Beweisens ähnlich wie der Persuasionstheorie und Richard Rorty. Auch er wird sicherlich zustimmen, dass die Metapher keinem mathematischen Paradigma entsprechen kann. Doch anders als für Rorty wird diese Tatsache für ihn zu einem Drama, weil er nach absoluter Gewissheit strebt. Spricht nicht die Sehnsucht nach einem unwiderlegbaren Beweis aus dem Taschenspielertrick, für die komplexe Metapher des Geschichtszeichens den Status eines „energetischen Zeichens“ bzw. eines „Tensor des Wunsches“ zu reklamieren? Unmögliche Sinnlichkeit statt bloßer Versinnlichung anzustreben?

Eine Metapher, wie Lyotard sie sich vorstellt, wäre dann nicht mehr Mittel der Überredung, weil diese auf das hermeneutische Zusammenspiel mit der überredeten Person angewiesen ist. Weil das so ist, können Überredungsversuche im Sinne der Sprechakttheorie „fehlzünden“. Weil Lyotard diese persuasionstheoretische Überlegung verschlossen bleibt, kann er nicht akzeptieren, dass die kantische Hypothese die Metapher meint.

Rorty setzt dieser fehlgeleiteten Vorstellung eine realistischere Beschreibung der Möglichkeiten der Metapher entgegen, wenn er betont, dass es keine Metapher gibt, die für jeden Zweck geeignet ist. Vielmehr verhalte es sich mit Metaphern wie mit Werkzeugen:

„Die zutreffende Analogie stellt man her, wenn man von der Erfindung neuer Werkzeuge spricht, die den Platz der alten einnehmen. Wenn man ein solches Vokabular erfindet, ist das so, wie wenn man Brecheisen und Bremskeil beiseite legt, weil einem ein Flaschenzug vorschwebt, oder wie wenn man die Al-fresco-Malerei aufgibt, weil man gelernt hat, die Leinwand richtig zu grundieren“ (Rorty 1992: 36).

Eine Katachrese wäre demnach nichts als eine Metapher, deren spezifische Möglichkeiten bereits voll ausgereizt sind. Insofern ist die Neubeschreibung einer Sache keine willkürliche Operation, sondern kann danach beurteilt werden, ob – ganz im Sinne von Dieter Gamm – der relative Möglichkeitsgewinn den entsprechenden Möglichkeitsverlust übertrifft. Gemünzt auf die kantische Erweiterung der Denkungsart heißt das, dass es niemals eine Metapher geben wird, die *allen* Menschen eine Sache gleich nützlich oder sinnvoll erscheinen lassen wird. Das Überreden impliziert im

Gegenteil geradezu den Streit um die angemessene Metapher, ganz so wie es Andreas Musolff in seiner *metaphor negotiation* beschreibt. Eben eine Politik der Metapher.

Erwähnt werden muss abschließend noch der Umstand, dass sich Lyotard in seiner „vorkantischen“ Phase der Rhetorik, insbesondere der Sophistik und der Eristik, gegenüber aufgeschlossener gezeigt hat. In *Das postmoderne Wissen* vertritt er ausdrücklich die These, dass die Eristik im Verbund mit der Paralogie eine Antwort auf das Problem der Inkommensurabilität sein könnte. Und auch in *Patchwork der Minderheiten* würdigt er etwa die Fähigkeit der Rhetorik, das Schwächere als das Stärkere darzustellen (Lyotard 1977: 46).

6.3. Die Überredungskunst von Rorty und Lyotard

Es wurde bereits festgestellt, dass Lyotard keinen einleuchtenden Grund präsentieren kann, warum sein Ansatz nicht als ein Beitrag zu einer allgemeinen Persuasionstheorie gelesen werden sollte. Wenn sein Inkommensurabilitäts-Management tatsächlich im Metaphernerfinden besteht, dann sollte Lyotard das Überreden als legitime Handlungsoption der Politikerin begrüßen.

Dieser Abschnitt dient dem Zweck, zu zeigen, dass Lyotard nicht nur Persuasionstheoretiker ist, sondern vielmehr selber *überredet*. Er wird nicht nur, wie bisher geschehen, als Vertreter der These der Politik der Metapher, sondern auch als entsprechender „Politiker“ dargestellt werden. Anschauungsmaterial bietet die Auseinandersetzung mit Rorty in *Critique*. Das Analyse-Instrumentarium liefert das Strategema der *metaphor negotiation*.

Darüber hinaus drängt sich die Frage auf, ob Lyotard nicht – bewusst oder unbewusst – die These der *Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität* in der Praxis vorführt. Schließlich attestiert er selbst einen *différend* zwischen sich und seinem Gesprächspartner Rorty. Versucht Lyotard etwa diesen Fall der Inkommensurabilität zu beheben, wenn er in *Der Widerstreit* die Archipel-Metapher für Sprache samt ihren bildpragmatischen Konsequenzen für eine Politik einführt?

Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung ist die bereits erwähnte Feststellung des Widerstreits:

„Il y a entre Richard Rorty et moi un *différend*. Je crois qu’il n’y a entre nous aucun *litige*, car je pense que nous sommes presque d’accord. Mais il y a un *différend*. Mon genre de discours est tragique. Le sein est conversationnel. Où est le tribunal qui pourra dire lequel de ces deux genres de discours est le plus juste“ (Rorty und Lyotard 1985: 581)⁶⁶.

So resümiert Lyotard, Theoretiker der Inkommensurabilität, den Ausgang seines geistigen Kräftemessens mit seinem Kollegen Richard Rorty in *Critique*.

⁶⁶ Eigene Übersetzung: „Es gibt offenbar einen Widerstreit zwischen mir und Rorty. Ich glaube, dass es zwischen uns überhaupt keinen Rechtsstreit gibt, weil wir fast übereinstimmen. Aber es gibt einen Widerstreit. Meine Diskursart ist tragisch. Seine ist dialogorientiert. Wo ist das Gericht, das wird sagen können, welche der beiden Diskursarten angemessener ist?“

(1.) Diese Aussage ist zugleich die These, die nun auf dem Prüfstand ist. Sie kann unter folgender Bedingung Gültigkeit beanspruchen: Wie bereits im Kapitel 3.3 gezeigt, kann von einem *différend* dann gesprochen werden, wenn die Gesprächspartner über keine gemeinsame Hintergrundmetaphorik für den thematisierten Streitgegenstand verfügen. Für den Fall der von Lyotard behaupteten Inkommensurabilität müsste demnach demonstriert werden, dass Lyotard und Rorty jeweils verschiedene metaphorische Konzepte für „Inkommensurabilität“ besitzen. Nur dann würde aus einer banalen Differenz ein *différend*.

(2.) Lyotards Standpunkt wurde bereits dahingehend interpretiert, dass Metaphern Inkommensurabilität überwinden. Angewandt auf diesen Fall müsste das heißen, dass Lyotard eine Metapher erfindet, die den Widerstreit überwindet. Dabei ist unerheblich, ob tatsächlich ein Widerstreit vorliegt. Wichtig ist, dass Lyotard es glaubt und entsprechend seinen eigenen Anweisungen handelt.

(3.) Weiter kann gezeigt werden, dass die infrage kommende Inkommensurabilitäts-Metapher auch das Denkmodell für Politik liefert. Lyotard hat ein Bild für Politik, Rorty nicht; eine Tatsache, die dafür verantwortlich sein könnte, dass Lyotard die These der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität unter dem Label Politische Philosophie, gleichsam als Politik der Metapher, präsentiert und Rorty nicht. Vielleicht versucht Lyotard dann Rorty zu einer „Politik“ zu *überreden*.

Um die Behauptung zu überprüfen, hier lägen zwei widerstreitende Diskurse vor, wird im Folgenden Musolffs Schema der *metaphor negotiation* verwendet. In Frage kommt dafür der Gesprächstyp (c.), in der einer der Gesprächsteilnehmer mit einer alternativen Metapher antwortet:

(c) Wenn ein bereits festgesetztes Szenario (S1) eine Gruppe von Annahmen (P1) festsetzt, die von der Sprecherin erwünschten Schlussfolgerungen nicht erlaubt, dann kann sie (S1) ablehnen und ein alternatives Szenario (S2) mit einer Gruppe von Annahmen (P2) anbieten, die zu einer neuen Schlussfolgerung (C2) führt. (vgl. Kap. 3.2)

Der Vergleich zweier Sprachspiele ist selbstverständlich kein Echtzeit-Vorgang, bei dem es grundsätzlich möglich wäre, den Beginn eines Gesprächs auszumachen, d.h. diejenige Autorin zu identifizieren, die zuerst spricht. Von daher ergeben sich zwei Interpretationsmöglichkeiten, je nachdem wer von beiden als reagierender Part, der zu anderen Schlussfolgerungen gelangen möchte, dargestellt werden soll.

Was Lyotards Metaphorik betrifft, so erwähnt er auch in *Critique*, dass er sich Sprache als Archipel vorstellt. Offensichtlich setzt er aber voraus, dass diese zentrale Metapher der Leserin geläufig ist. Daher sei hier nochmal aus der bereits bekannten Passage in *Der Widerstreit* zitiert:

„Wenn es nun darum ginge, einen Gegenstand darzustellen für die Idee der Demultiplikation der als Erkenntnisvermögen im weiten Sinne verstandenen Vermögen, das heißt der Fähigkeiten, Gegenstände zu haben (bald als Gebiete, bald als Böden, bald als Felder) [...] – wobei der Gegenstand den darzustellen angemessen wäre, um die Dispersion für gültig zu erklären, selbst nur ein Symbol sein kann –, würde ich dafür einen Archipel vorschlagen. Jede der Satzfamilien wäre gleichsam eine Insel; das Urteilsvermögen wäre, zumindest zum Teil, gleichsam ein Reeder oder Admiral, der von einer Insel zur anderen Expeditionen unternähme, die dazu bestimmt wären, der einen zu präsentieren, was man auf der anderen gefunden (erfunden, im alten Sinne) hat, das der ersten ‚Als-ob‘-Anschauung dienen könne, um sie für gültig zu erklären“ (Lyotard 1988: 33).

Das Zitat verdeutlicht, dass Lyotards Metapher kein unbewusstes schriftstellerisches Nebenprodukt ist, sondern das Resultat einer selbstreflexiven Methode: ausdrücklich spricht er davon, dass er ein Symbol, eine Metapher „vorschlägt“.

Das Bildfeld bestimmt, ganz wie die Theorie der Metapher es erwarten lässt, auch die Einstellung zum Problem der Inkommensurabilität. Eine Grundannahme (P1) gemäß dem Modell besteht darin, dass die Sprachspiele bzw. die „Satzfamilien“ in einer Ordnung positioniert sind, die keine Berührungspunkte zu anderen, benachbarten Sprachspielen erlaubt. Das Bild spricht für die Vorstellung einer besonders radikalen Inkommensurabilität, weil keine dauerhafte, stabile Beziehung zwischen den Sprachinseln hergestellt werden kann. Die Schlussfolgerung (C1) besagt, dass nur das als Politik verstandene reflexive Urteil in der Lage ist, Inkommensurabilität zu überwinden – wenn überhaupt. Das kann es, weil es die Integrität der Sprachspiele nicht verletzt, sondern Metaphern produziert, mit denen die Kluft zwischen den Sprachspielen beschrieben werden kann.

Einen offensichtlichen Störfaktor, der die Harmonie dieser Vorstellung trüben könnte, stellt die These dar, dass die Metapher eine Art Kristallisationspunkt neuer Sprachspiele ist. In das aktuelle Bild übersetzt, hieße dies, dass die Metapher neue Sprachinseln erschafft, und zwar inmitten der Überreste alter Inseln. Für diesen dynamischen Aspekt der Sprache lässt Lyotard in seiner Ausführung der Analogie keinen Raum. Auch dies lässt sich vermutlich auf den „metaphysischen Bruch“ (Rorty) in der kantischen Metaphysik, die Lyotard unkritisch übernimmt, zurückführen: Lyotard kann die

Metapher nur mit einer Expedition vergleichen, weil die Metapher gänzlich unterschieden werden kann von der buchstäblichen Sprache und ihren eigentlichen Bedeutungen. Die Metapher stirbt folglich nicht, sondern hebt sich in ontologischer Hinsicht permanent von den bezeichneten Dingen ab. Von daher „besucht“ die Metapher die Inseln, stellt also eine nur temporäre, flüchtige Beziehung her.

Läge nun tatsächlich ein Widerstreit vor, dann müsste Rorty das metaphorische Szenario seines Kollegen entschieden ablehnen und ein Gegenszenario (S2) anbieten. Tatsächlich sieht es zunächst danach aus. Wie schon in *Kontingenz, Ironie, Solidarität* bekennt sich Rorty zur durchaus konventionellen Metapher „Paradigmenwechsel“, einer Erfindung der Wissenschaftstheorie nach Thomas S. Kuhn:

„Les différences culturelles ressemblent aux différences entre théories anciennes et nouvelles (ou ›révolutionnaires‹), mais à l'intérieur d'une même culture. Le respect que l'on doit au point de vue cashinahua ne diffère en rien de l'attention polie que l'on porte à une idée scientifique, politique, ou philosophique radicalement nouvelle, venant d'un de nos confrères occidentaux“ (Rorty 1985: 57).⁶⁷

Diesem Bild (S2) liegt die Annahme zugrunde, dass die Sprache in ihrer Dynamik gedacht werden muss. Diese Sicht impliziert weiter, dass Sprachspiele in einem Verhältnis der Konkurrenz stehen. Es gibt ein Standard-Sprachspiel, dem das Schicksal der plötzlichen Ablösung durch neue Revolutions-Sprachspiele im Namen des Fortschritts droht. Das Szenario rät aber keineswegs zur Aufgeregtheit, weil solche Revolutionen historisch betrachtet nichts Außergewöhnliches darstellen. Sie sind vielmehr Ausdruck von Kreativität. Rorty kann daher schlussfolgern (C2), dass die Anhänger fremder bzw. „metaphysischer“ Sprachspiele zur Übernahme des fortschrittlichen überredet werden sollen. Es empfiehlt sich also eine Beschleunigung der sich ohnehin permanent verändernden Sprache, durch Übernahme frischer Metaphern. Flankiert wird dies, zumindest in *Critique*, von der Maßnahme der Übersetzung.

Diese bildet aber offensichtlich nur eine Komponente von Rortys Überredungsstrategie. Es kommt zudem noch der Gesprächstyp (b.) ins Spiel, der eine Umdeutung des vorgeschlagenen Szenarios beinhaltet:

⁶⁷ Eigene Übersetzung: „Kulturelle Unterschiede gleichen den Unterschieden zwischen herkömmlichen und neuen (›revolutionären‹) Theorien innerhalb der gleichen Kultur. Der Respekt, den man dem Standpunkt der Cashinahua schuldet, unterscheidet sich durch nichts von der höflichen Aufmerksamkeit gegenüber einer wissenschaftlich, politisch oder philosophisch radikal neuen Idee, die von unseren westlichen Kollegen kommt“.

„(b.) Wenn ein bereits festgesetztes Szenario (S1) eine Gruppe von Annahmen (P1) festsetzt, die von der Sprecherin erwünschten Schlussfolgerungen nur teilweise erlaubt, dann kann sie eine neue Version des Szenario (S1**) mit einer modifizierten Gruppe von Annahmen (P1**) einführen. So kann sie zu einem modifizierten analogischen Schluss (C1**) gelangen“ (Kap. 3.2).

Die andere Komponente von Rortys Strategie besteht darin, die Archipel-Metapher in seinem Sinne zu reinterpretieren (S1**). Es zeugt von seiner Schlagfertigkeit, wenn er in *Critique* Lyotard die Frage stellt, warum man nicht Brücken bauen oder Gleise verlegen sollte, wenn Sprache tatsächlich ein Archipel sei. Lyotard akzeptiert das gegnerische Bild, aber deutet es „gegen den Strich“, d.h. in diesem Fall gegen Lyotards ausdrückliche Intention. Indem Rorty seinen Kontrahenten beim Wort nimmt und die Logik der Metapher auf die Spitze treibt, kommt er zu gänzlich anderen Schlussfolgerungen. Wenn Sprachspiele wie Inseln sind, dann spricht für Rorty nichts dagegen, sie dauerhaft miteinander zu verbinden.

Man darf diesen rhetorischen Schachzug allerdings nicht allein unter dem Aspekt der Taktik betrachten. Denn nach Rorty gilt die „höfliche Aufmerksamkeit“ nicht nur der fremden Theorie, sondern, wie es in *Unfamiliar Noises* heißt, auch der fremden Metapher. Man könnte behaupten, dass Rorty sich hier auf Lyotards fremdes Sprachspiel einlässt und dies durchaus als Respektbekundung versteht.

Rortys Reaktion kann man darüber hinaus als Hinweis auf seinen persuasionstheoretischen Hintergrund verstehen. Im Grunde demonstriert er hier die These, dass es keine scharfe Abgrenzung zwischen Überreden und Argumentieren gibt, sondern vielmehr ein Spektrum, einen stufenlosen Übergang. Auf eben dieser Skala bewegt sich Rorty. Er beginnt mit einem Sprechakt des Überredens, wenn er versucht, eine Metapher gegen eine andere auszutauschen. Und fährt damit fort zu argumentieren, wenn er die Logik der Metapher seines Gegners herausarbeitet.

Man kann vermuten, dass Rorty hier vielleicht nur praktisch umsetzt, was er über Persuasion und Metapher theoretisch gelernt hat.

Abschließend sei ein Urteil zum Ausgang dieser Auseinandersetzung, die angeblich ein *différend* sein soll, erlaubt: Rorty setzt Lyotard in dieser begrenzten Auseinandersetzung Schachmatt. Die Bewertung des Erfolgs der rhetorischen Taktik muss freilich höchst subjektiv gefärbt sein.

Lyotard ist der eigentliche Metaphernerfinder, der zum Gebrauch einer neuen Metapher überredet und damit unsere Wahrnehmung der Sprache verändern will. Bei Rorty blitzt er damit anfangs ab, weil dieser sich der Neubeschreibung des Problems der Inkommensurabilität verweigert und dem hier als konservativ bezeichneten Paradigmenwechsel-Bild die Treue hält.

Gemäß dem Widerstreit-Szenario müsste das Gespräch hier abbrechen, Lyotard wäre das zum Schweigen gebrachte Opfer des gescheiterten Dialogs. Das passiert hier aber, trotz der gegenteiligen Beteuerung Lyotards im Resümee, offenkundig nicht. Denn Rorty lässt sich schließlich auf die Archipel-Metaphorik ein und behebt die damit vermeintliche Kommunikationsstörung. Wird hier nicht etwa Inkommensurabilität überwunden und in eine Meinungsverschiedenheit transformiert? Wird der *différend* dadurch nicht zum *Dissens*?

Im Grunde passiert in *Critique* nicht das, was Lyotard für den Fall des Widerstreits, sondern vielmehr jenes, was er für die Überwindung des Widerstreits vorsieht: eine Hintergrundmetaphorik verbürgt noch nicht den vernünftigen Konsens, aber dafür den *Dissens*. Der hier im Beispiel vorgetragene *Dissens* betrifft offenbar die Frage, ob der angemessene Umgang mit inkommensurablen Sprachspielen darin besteht, das fremde Sprachspiel zu „besuchen“ oder dauerhaft zu „überbrücken“. Beide, Lyotard und Rorty, identifizieren diese Alternative mit der kantischen Formel „Widerstreit vs. Rechtstreit, Unrecht vs. Schaden“. Konkret, d.h. pragmatisch, heißt dies, dass im ersten Fall gewünscht wird, dass Inkommensurabilität nur beschrieben wird, während im zweiten Fall verlangt wird, dass fremde Sprachspiele übersetzt werden und im übrigen zum Gebrauch fortschrittlicher Sprachspiele überredet werden soll. Im Kapitel 4.3 wurde bereits der Verdacht geäußert, dass es sich dabei um eine Scheinalternative handeln könnte, weil die (metaphorische) Beschreibung zweifellos den *différend* nicht unverändert lässt. Im Zweifel ist also Rortys Position vorzuziehen, weil dieser sich keine Illusionen darüber macht, dass die Metapher, die den Übergang bewerkstelligen soll, sterben muss. Unter diesem Gesichtspunkt, kann man auch sagen, dass sich die kantische Formel zudem dahingehend interpretieren lässt, dass sie die Nahtstelle zwischen buchstäblicher und metaphorischer Rede bezeichnet.

Zumindest auf der Ebene des Symbolischen trägt Rorty eindeutig den Sieg davon, weil sich Einwände gegen seine Umdeutung nicht aus dem Bild selbst ergeben. Wieso sollte

ein Archipel nicht überbrückt werden? Wenn es einen berechtigten Einwand gibt, dann muss er anderswo herkommen.

Tatsächlich lässt sich vermuten, dass sich Lyotards normative Aussage, dass die Integrität der Sprachspiele zu respektieren ist, auf eine andere Metapher stützt, die nicht explizit in *Critique* vorgetragen wird. Ein Schlüsseltext für das Verständnis von Lyotards Philosophie ist *Das Grabmal des Intellektuellen*. Dort findet man in dem hier interessierenden Zusammenhang tatsächlich die Krankheitsmetapher (vgl. Kap. 4.3): Lyotard bezeichnet dort den Übergriff eines Sprachspiels auf andere als krankhafte Wucherung. Ist es nicht möglich, dass er in *Critique* immer noch Gefangener dieses Bildes ist, auch wenn er es nicht erwähnt? Womöglich wirkt diese Metapher unbewusst in späteren Texten weiter?

Die bloße Möglichkeit, das Streitgespräch nach dem Schema der *metaphor negotiation*, d.h. nach Andreas Musolffs Handbuch einer rhetorischen Taktik, zu skizzieren, dokumentiert die Tatsache, dass beide Autoren Überredung praktizieren, und zwar unabhängig von ihrer Selbsteinschätzung. Die Leserin trifft die beiden wesentlichen Elemente der Überredung an: (1.) Streit um die richtige Metapher (2.) Argumentation innerhalb der Metapher. Neben diesen Grundzügen enthält der Disput davon abgesehen sicherlich weitere Momente der Überredung, die nicht direkt darstellbar sind, etwa der Lustgewinn, der die Rhetorik begleitet oder vielleicht sogar auch die Selbstüberredung, d.h. das „ehrliche Überreden“, von dem Rorty spricht. Von einem solchen kann man sprechen, wenn man an die Realität der Metapher glaubt und möchte, dass auch andere daran glauben. Schwieriger wird es bei der Frage nach den außersprachlichen Faktoren der Rhetorik, etwa der Autorität der Sprecherin. Wessen Wort hat mehr Gewicht: Rortys oder Lyotards? Man darf aber annehmen, dass Lyotard in der französischen Zeitschrift *Heimvorteil* genießt. Davon abgesehen eröffnet Lyotards Beitrag die Diskussion.

Es ist nun möglich, zur Klärung des Ausgangspunktes, d.h. der Behauptung eines *différend* zu schreiten. Es lohnt sich, die Definition Lyotards zu wiederholen:

„*Widerstreit* [*différend*] möchte ich den Fall nennen, in dem der Kläger seiner Beweismittel beraubt ist und dadurch zum Opfer wird. Wenn der Sender, der Empfänger und die Bedeutung der Zeugenaussage neutralisiert sind, hat es gleichsam keinen Schaden gegeben [...]. Zwischen zwei Parteien entspinnt sich ein Widerstreit, wenn sich die ›Beilegung‹ des Konflikts, der sie miteinander konfrontiert, im Idiom der einen vollzieht, während das Unrecht, das die andere leidet, in diesem Idiom nicht figuriert“ (Lyotard 1989: 27).

Schon auf den ersten Blick wird klar, dass sich Schwierigkeiten ergeben könnten, den Disput in *Critique* zum Anwendungsfall der Philosophie des Widerstreits zu betrachten, wenn man sich ausschließlich auf diese Definition aus *Der Widerstreit* verlässt.

Liotard impliziert, dass er „Opfer“ eines Mehrheits-Sprachspiels ist, das den *différend* nicht wahrnimmt (oder nicht in der Weise wahrnimmt), wie er selbst dies tut. Schon dieses Selbst-Stilisieren wirkt übertrieben. Immerhin kann man vielleicht Ironie vernehmen, wenn Lyotard seine Diskursart als „dramatisch“ einschätzt. Aber wo findet das Neutralisieren von Sender, Empfänger und Bedeutung statt? Und wer nimmt dieses vor?

Der Schwachpunkt dieser Definition besteht darin, dass sie ohne einen im engeren Sinne politischen Kontext offenbar nicht funktioniert. Das Streitgespräch zwischen Rorty und Lyotard ist ein wissenschaftliches Gespräch unter Kollegen, genauer gesagt ein Spezialdiskurs mit kaum spürbaren Konsequenzen für die Gesellschaft(en). Keiner der beiden Autoren kann als Protagonist einer Macht-Instanz identifiziert werden, die Minderheiten unterdrückt. Es gibt hier kein bürgerliches Gericht und keine Kommunistische Partei, die das Monopol auf die Ermittlung der Realität beanspruchte. Mit Lyotards eigenen Worten scheint hier das Historisch-Politische, d.h. ein eingrenzbarer politischer Gegenstand, zu fehlen.

Das spricht übrigens noch nicht gegen die Existenz eines *différend*, weil Lyotard – wie übrigens auch Rancière (vgl. Kap 3.5.) – diesen nicht ausschließlich im politischen Kontext lokalisiert. Beide Autoren betonen, dass es sich um ein allgemeines sprachliches Phänomen handelt, das nur unter bestimmten Umständen politisch relevant wird. Es muss hier bemerkt werden, dass auch Andreas Musolff diesen Disput sicherlich nicht schon als politisches Gespräch bezeichnen könnte. Es wäre nicht politisch, weil die Protagonisten keine Berufspolitiker oder sonstige Interessenvertreter sind und weil kein offensichtlich öffentliches Thema wie die historisch-politische Idee der Europäischen Einigung behandelt wird.

Es wurde bereits erwähnt, dass der *différend* im Verlauf der Darstellung in *Der Widerstreit* seine Gestalt zu verändern scheint: im Kant-Exkurs nimmt er eine (im Vergleich zum Zitat) allgemeine Fassung an, die ungefähr folgendem Schema entspricht: ein *différend* ereignet sich, wenn die Gesprächsteilnehmer sich auf keine Metaphorik, vor deren Hintergrund wenigstens ein Dissens feststellbar wäre,

verständigen können. Diese zweite Fassung, die sich bereits im Verlauf dieses Abschnitts angedeutet hat, kann als Behelf dienen.

Man wird der Versuchung widerstehen müssen, Lyotard allzu schnell zuzugestehen, dass eine solche Kommunikationsstörung vorliegt. Um eine Versuchung handelt es sich deshalb, weil in *Der Widerstreit* kein annähernd so plausibles Beispiel konstruiert wird wie in der Debatte in *Critique*. Erstmals liegen hier alle Elemente vor, die man zum Beweis der These der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität benötigte: zwei konkurrierende Metaphern, die als Paradigmen für konfligierende Sprachspiele dienen. Zweifelsfrei behaupten lässt sich, dass die Autoren ihre präferierten Metaphoriken als rhetorische Beweise ins Feld führen: Rorty die Paradigmenwechsel-Metaphorik, Lyotard die Archipel-Metaphorik. Nur zeigt sich im Verlauf dieses konstruierten Streitgesprächs, dass die Kommunikationsstörung nicht so radikal sein kann, wie sich dies Lyotard offenbar vorstellt. Aus Lyotards Perspektive mag das zwar sogar noch zutreffen, weil er sich auf den Beweis seines Kontrahenten nicht einlassen will, was nichts anderes heißt, als dass er sich nicht überreden lassen will. Er weigert sich, in der Sprache etwas anderes zu sehen, als das, was er schon gewohnt ist zu sehen. Rortys Vorgehen, das man als zweigleisig bezeichnen könnte, unterscheidet sich davon deutlich: Er führt zwar seine eigene Metapher als Beweis an, aber zeigt durchaus Bereitschaft, sich auf Lyotards Bild einzulassen: er interpretiert die Archipel-Metapher. Dass das Resultat ein Beweis für einen ganz anderen Standpunkt, und zwar dafür, dass man Sprachspiele übersetzen soll, darstellt, kann nicht wirklich überraschen. Dieser Umstand ist sicherlich einer Taktik, wie man sie bei Andreas Musolff kennengelernt hat, geschuldet.

Dies ist aber nur ein Teilaspekt, denn Gadamer hat in *Wahrheit und Methode* gezeigt, dass ein Merkmal der Auslegung darin besteht, den individuellen Erfahrungshorizont und Vorurteile in das Spiel der Interpretation miteinzubringen⁶⁸. Kurz: die eigene Person ist ein Anknüpfungspunkt der Interpretationsarbeit. Das gilt für komplexe Texte genauso wie für die Metapher, weil beide keinen fertigen Sinn haben, der selbstevident wäre. Er muss konstruiert werden.

Richard Rorty verleiht der Archipel-Metapher also einen neuen Sinn, d.h. Schlussfolgerungen, die nicht in der Absicht des Metaphernerfinders Lyotard sind.

⁶⁸ Vgl. das Kapitel über die Rehabilitierung des Vorurteils (Gadamer 1975: 261ff.).

Beide mögen jetzt die gleiche Wahrnehmung von Sprache besitzen, doch hat es den Anschein, dass ihre Standpunkte sich deswegen nicht unbedingt schon angenähert haben. Für diesen Streit lässt sich damit jedenfalls feststellen, dass der différend zwischen Rorty und Lyotard, falls es ihn gegeben hat, behoben ist. Nach Lyotards eigenen Kriterien liegt ein gewöhnlicher Dissens vor, aber kein différend, weil beide Autoren den Fall innerhalb einer gemeinsamen Hintergrundmetaphorik verhandeln.

Bemerkenswert ist, dass diese relative Verständigung nicht auf Lyotards, sondern auf Rortys Initiative hin zustande kommt. Es ist letztlich Rortys Verhalten, das den entscheidenden Beleg für die These der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität liefert. Die Bereitschaft, sich deutend auf ein fremdes Bild einzulassen, trägt dazu bei, Inkommensurabilität zu überwinden. Rorty expliziert in *Critique*, was er an anderer Stelle folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: Überredung umfasst auch das Sich-überreden-lassen (vgl. Kap. 6.2).

Sich überreden lassen heißt hier offensichtlich auch, die Metapher der gegnerischen Partei nicht einfach schroff abzuweisen, sondern sich damit auseinanderzusetzen, gegebenenfalls auch Metaphernkritik zu üben. Betrachtet man dies unter dem Gesichtspunkt der kantischen „erweiterten Denkungsart“, dann ist es gerade der Kant-Apologet Lyotard, der sich einer anderen Perspektive auf das Problem der Inkommensurabilität verschließt.

Warum aber Lyotard im Hinblick auf die Exklusivität seiner Auslegung der Archipel-Metaphorik pocht und vielleicht auch pochen muss, erklärt die Metaphertheorie. Denn Lyotard, der eine Politische Philosophie entwirft, verknüpft die Vorstellung der Sprache als Archipel mit der Neubestimmung des Politischen als Suche nach metaphorischen Übergängen. Er entfaltet damit ein regelrechtes Bildfeld, innerhalb dessen ein funktionaler Zusammenhang zwischen zwei verwandten Metaphern hergestellt wird: Politik wird dargestellt als Reeder oder Admiral einer Expedition, die die heterogenen Sprachinseln erkundet und der Heimat das dort beobachtete mitteilt. In gewisser Weise passiert hier, was Karin Böke beschreibt:

„Die argumentationsstützende Funktion von Metaphern wird besonders dann deutlich, wenn die Schlussregeln, die sie implizieren, kontextuell aktiviert werden. Dies geschieht oft wiederum durch metaphorische Wendungen“ (Böke 1996: 42).

Demnach erklärt sich Lyotards Inflexibilität gegenüber der Prämisse, dass man Inkommensurabilität durch Brückenbau begegnen kann, dadurch, dass sich die Expeditions- und die Archipel-Metaphorik wechselseitig in ihrer Logik unterstützen. Wenn Lyotard sich auf die gegnerische Prämisse einlassen würde, stünde nichts weniger als seine Politische Philosophie auf dem Spiel, weil es dann keine Politik gäbe. Die Distanz zwischen Sprach-Inseln muss als unüberbrückbar vorgestellt werden, damit es eine Politik der Metapher geben kann.

Es hat also eine gewisse Berechtigung, wenn man behauptet, dass diese spezifische Metaphorik für Lyotard unentbehrlich ist und seine Originalität ausmacht. Anders ausgedrückt, gehört Lyotard zweifellos zum Typ „starker Dichter“, jenem Metaphern- und Sprachschöpfer, den Rorty in *Kontingenz, Ironie, Solidarität* beschreibt.

Wie eine Paraphrase dieser Hintergrundmetaphorik liest sich folgende Bestimmung der Politik. Diese ist:

„[...] wenn man so will, der Zustand der Sprache, aber es gibt nicht eine Sprache. Und die Politik besteht darin, daß die Sprache nicht eine Sprache ist, sondern Sätze [...]“ (Lyotard 1989: 230).

Unnötig zu sagen, dass diese Sätze Urteilssätze sind, sprich: Metaphern. An einer anderen Stelle spricht Lyotard davon, dass auch der différend...

„[...] der instabile Zustand und der Moment der Sprache [ist], in dem etwas, das in Sätze gebracht werden können muß, noch darauf wartet“ (Lyotard 1989: 33).

Politik und Widerstreit sind also ein „Zustand der Sprache“. Politik und Sprache sind damit für Lyotard nicht unbedingt kongruent. Aber Sprache fordert die Politik heraus:

„Für eine Literatur, eine Philosophie und vielleicht sogar eine Politik geht es darum, den Widerstreit auszudrücken, indem man ihm entsprechende Idiome verschafft“ (Lyotard 1989: 33).

7. Fazit

Die Untersuchung hat ergeben, dass auf Grundlage der Kritik der Urteilskraft eine Politik skizziert werden kann, die einen produktiven Umgang mit Inkommensurabilität erlaubt. Diese Politik versucht, die Kluft zwischen konfligierenden Sprachspielen mittels der Metapher zu überwinden. Besonders starke Evidenz für ein solches Politikverständnis findet sich in den Werken von Jean-François Lyotard und Richard Rorty.

Mittels der zeitgenössischen Metapherntheorie ist es gelungen, gewisse Defizite in Kants impliziter Metapherntheorie auszuweisen, die auch auf die Rekonstruktion des Politischen bei Kant durch Arendt und Lyotard ausstrahlt. Diese Defizite betreffen den Gebrauch unzähliger Dualismen wie beispielsweise Metapher-Argument, Überreden-Überzeugen oder allgemein nur Schema und Inhalt. Diese Phänomene, die man zusammenfassend als „metaphysischen Bruch“ kennzeichnen kann, führen in der Politischen Ästhetik zu einer verzerrten Darstellung der Metapher und einer Fehleinschätzung ihrer spezifischen Möglichkeiten und ihres Leistungsvermögens.

Insbesondere die Vorstellung, dass die Metapher „Ideen“, „Argumente“, oder „Bedeutungen“ lediglich ausdrückt und transportiert, bewirkt in Lyotards Variante einer Politik der Metapher folgenschwere Missverständnisse. Drei Aspekte sind hier hervorzuheben:

(1.) Weil der metaphorische Übergang zwischen zwei Sprachspielen nicht auf die Weise gelingen mag, wie Lyotard sich das vorstellt, kommt er zum Schluss, dass Inkommensurabilität zu radikal sei.

(2.) Dazu korrespondiert die zeitdiagnostische These, dass die Einbildungskraft zu schwach ist, um die Ähnlichkeiten auszuspähen, die die Basis für metaphorische Kommunikation sind.

(3.) Die Unmöglichkeit oder Unfähigkeit, historisch-politische Ereignisse metaphorisch zu beschreiben, zeigen die Sinnlosigkeit der Geschichte und die Stagnation des menschlichen Intellekts auf.

Lyotard kommt zu diesen Ergebnissen, weil ihm die metapherntheoretische Einsicht, dass die lebendige Metapher mit nichts Bekanntem vergleichbar und erst die Bedingung oder Ursache der semantischen Innovation darstellt, verwehrt bleibt. Mit so

unterschiedlichen Autoren wie Lacan, Black, Nietzsche und Rorty kann man also behaupten, dass die Metapher der Bedeutung vorgeht und die angespielte Ähnlichkeit erst eine nachträgliche Konstruktion ist. Mit dieser Einsicht wird aber die Instrumentalisierung der Politik der Metapher für ein geschichtsphilosophisches Sprachspiel, das Lyotard auf Ab- und Umwege führt, obsolet.

Mit Rorty und Rancière kann man zeigen, dass die Metapher tatsächlich unter postmodernen Bedingungen nicht an Bedeutung verliert. Beide charakterisieren Politik als einen unentscheidbaren Sprechakt, der zwischen buchstäblicher Wahrheit und metaphorischem Effekt, zwischen Überreden und Überzeugen oszilliert. Für Rorty ist dies „schöne Politik“, weil sie das Ziel, sich verständlich zu machen, nicht aus den Augen verliert. Sie schafft keine zusätzlichen Hürden, indem sie sich nicht auf den ausschließlichen Gebrauch lebendiger Metaphern in der Öffentlichkeit versteift. Zu dieser Politik liefert Vattimo die entsprechende Neuinterpretation des *sensus communis*, dessen gemeinschaftsstiftende Funktion er für die Emanzipation breiter Gesellschaftsschichten verantwortlich macht. Politik erscheint hier, ganz auf einer Linie mit Rorty, als sekundärer, begleitender Effekt der privaten Emanzipation.

Der Herausforderung durch ein Paradigma der Intensität, dem die libidoökonomische Schule folgt, kann dagegen begegnet werden, indem man dieses repräsentationskritische Paradigma im Sinne der These der Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität versteht. Dann erblickt man auch hier den Versuch, das Feld der Inkommensurabilitätsdebatte metaphorisch zu umschreiben bzw. neuzubeschreiben.

Die Politik der Metapher lässt sich auch auf einer allgemeinen Ebene persuasionstheoretisch deuten. Damit wird ein weiterer Aspekt dieser Politik erschlossen: als Überredungskunst wird sie zum Gegensatz von Gewalt. Dieser Dualismus ist der einzige im Hinblick auf die Politische Ästhetik, der sich mit der Postmoderne verträgt.

Dass die Feststellung von Inkommensurabilität ein schwieriges Unterfangen ist, zeigt die metaphor negotiation zwischen Lyotard und Rorty. Zumindest diese Fallanalyse zeigt, dass Lyotard eine Meinungsverschiedenheit zu einem *différend* hochstilisiert. Das ist sicherlich ein geschickter rhetorischer Schachzug, aber den strengen Beweis der Dialektik bleibt Lyotard schuldig.

Literaturverzeichnis

- Arbib, Michael A, und Mary Hesse. 1986. *The construction of reality*. 1. Aufl. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. München u.a.: Piper.
- Aristoteles. 2008. *Poetik. Griechisch-deutsch*. 2004. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- Austin, John L. 2002. *Zur Theorie der Sprechakte* (How to do things with words). 2. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- Baudrillard, Jean. 1978. *Agonie des Realen*. Berlin: Merve.
- Baudrillard, Jean. 2005. *Der symbolische Tausch und der Tod*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Baudrillard, Jean. 2006. *Die Intelligenz des Bösen*. Dt. Erstausg. Wien: Passagen.
- Black, Max. 1983. "Die Metapher." S. 55-79 in *Theorie der Metapher*, herausgegeben von Anselm Haverkamp und Joachim Schulte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Blumenberg, Hans. 1981. "Paradigma, grammatisch." S. 157-162 in *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- Blumenberg, Hans. 1999. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1981. *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- Böke, Karin. 1996. *Politische Leitvokabeln in der Adenauer-Ära. Karin Böke, Frank Liedtke, Martin Wengeler mit einem Beitrag von D. Dengel*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Brock, Bazon. 2002. *Bildersturm und stramme Haltung. Texte 1968 bis 1996*. Dresden: Philo Fine Arts.
- Burnell, Peter, und Andrew Reeve. 1984. "Persuasion as a Political Concept." *British Journal of Political Science* 14:393-410.
- Calic, Marie-Janine. 1995. *Der Krieg in Bosnien-Herzegovina. Ursachen, Konfliktstrukturen, internationale Lösungsversuche*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1988. "Das Sagbare und das Unsagbare." S. 107-126 in *Durchs Labyrinth: Seele, Vernunft, Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Castoriadis, Cornelius. 1990. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cohen, Joshua. 1989. "Deliberation and Democratic Legitimacy." S. 17-34 in *The Good Polity. Normative analyses of the state*, herausgegeben von Alan P. Hamlin und Philip Pettit. Oxford, New York: Blackwell.
- Davidson, Donald. 1978. "What Metaphors Mean." *Critical Inquiry* 31-47.
- Deleuze, Gilles. 2000. "Bartleby oder die Formel." S. 93-124 in *Kritik und Klinik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Kants kritische Philosophie*. Berlin: Merve.
- Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. 2008. *Anti-Ödipus*. [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. 1997. *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve.
- Demandt, Alexander. 1978. *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Derrida, Jacques. 2008. "Die différance." S. 110-149 in *Die différance. Ausgewählte Texte*, herausgegeben von Peter Engelmann. Stuttgart: Reclam.
- Derrida, Jacques. 1999. "Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Kontext." S. 229-290 in *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen.
- Döring, Eberhard. 2004. *Immanuel Kant. Eine Einführung*. Wiesbaden: Marix.
- Drewer, Petra. 2003. *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens. Zur Rolle der Analogie bei der Gewinnung und Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse*. Tübingen: Narr.
- Edelman, Murray. 1980. "Politische Sprache und politische Realität." S. 39-45 in *Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit*, herausgegeben von Martin Greiffenhagen. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Feyerabend, Paul K. 1978. *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften*. Wiesbaden: Vieweg.
- Fish, Stanley Eugen. 1980. *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Foucault, Michel. 2007. *Archäologie des Wissens*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2008. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Foucault, Michel. 1997. *Die Ordnung des Diskurses*. Erw. Ausg., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch.
- Foucault, Michel. 1978. *Dispositive der Macht*. Berlin: Merve.
- Freud, Sigmund. 2002. *Die Traumdeutung*. Limitierte Sonderausg. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Gamm, Gerhard. 1992. *Die Macht der Metapher. Im Labyrinth der modernen Welt*. Stuttgart: Metzler.
- Garver, John N. 1960. "On the Rationality of Persuading." *Mind* 273:163-174.
- Geertz, Clifford. 2003. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Girnth, Heiko. 2002. *Sprache und Sprachverwendung in der Politik. Eine Einführung in die linguistische Analyse öffentlich-politischer Kommunikation*. Tübingen: Niemeyer.
- Goodman, Nelson. 1990. *Weisen der Welterzeugung*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1973. "Wahrheitstheorien." S. 211-265 in *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag, herausgegeben von Helmut Fahrenbach und Walter Schulz*. Pfullingen: Neske.
- Halmari, Helena. 2005. *Persuasion across genres. A linguistic approach*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Pub.
- Heidegger, Martin. 1957. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske.
- Hobbes, Thomas. 1990. *Leviathan 1. und 2. Teil*. Bibliogr. erg. Ausg., [Nachdr.]. Stuttgart: Reclam.
- Hülse, Rainer. 2003. *Metaphern der EU-Erweiterung als Konstruktionen europäischer Identität*. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos.
- Kant, Immanuel. 1990. *Kritik der Urteilskraft*. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kelly, Christopher. 1987. "To Persuade without Convincing. The Language of Rousseau's Legislator." *American Journal of Political Science* 31:321-335.

- Kenshur, Oscar. 1984. "The Rhetoric of Incommensurability." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 42:375-381.
- Kuhn, Fritz. 2006. "Interview mit Grünen-Fraktionschef Kuhn: "Opposition ist nicht Mist, sondern Dung"."
<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,403552,00.html> (Zugegriffen Juli 20, 2009).
- Kuhn, Thomas. 2003. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 30. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas S. 1974. "Bemerkungen zu meinen Kritikern." S. 223-269 in *Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über die Philosophie der Wissenschaft*, London 1965, herausgegeben von Imre Lakatos. Braunschweig: Vieweg.
- Kurz, Gerhard. 1993. *Metapher, Allegorie, Symbol*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lacan, Jacques. 1991. "Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud." S. 15-59 in *Schriften/ 2*, herausgegeben von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger. Weinheim: Quadriga.
- Lakoff, George. 1980. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lichtenberg, Georg. 2003. *Aphorismen und andere Sudeleien*. Stuttgart: Reclam.
- Lüdemann, Susanne. 2004. *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*. München: Fink.
- Luhmann, Niklas. 1998. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lyotard, Jean-François . 1986. "Grundlagenkrise." *Neue Hefte für Philosophie* 26:1-33.
- Lyotard, Jean-François. 1977. *Das Patchwork der Minderheiten. Für eine herrenlose Politik*. Berlin: Merve.
- Lyotard, Jean-François. 1986. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Graz u.a.: Böhlau.
- Lyotard, Jean-François. 1988. *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*. Dt. Erstausg. Wien: Passagen.
- Lyotard, Jean-François. 1985. *Grabmal des Intellektuellen*. Graz u.a.: Böhlau.
- Lyotard, Jean- François. 1989. *Der Widerstreit*. 2. Aufl. München: W. Fink.
- Lyotard, Jean-François. 1978. *Intensitäten*. Berlin: Merve.

- de Man, Paul. 1983. "Epistemologie der Metapher." S. 415-437 in *Theorie der Metapher*, herausgegeben von Joachim Schulte und Thomas Schäfer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münkler, Herfried. 1994. *Politische Bilder, Politik der Metaphern*. Orig.-Ausg. Frankfurt am Main: Fischer.
- Musolff, Andreas. 2004. *Metaphor and political discourse. Analogical reasoning in debates about Europe*. Houndmills Basingstoke Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Werke*. Nachdr. der zweibändigen Ausg. der Hanser-Bibliothek, München, Hanser. Frankfurt am Main, Affoltern a.A.: Zweitausendeins Buch.
- Orwell, George. 1990. *Nineteen eighty-four*. London: Penguin.
- Perelman, Chaïm. 1980. *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*. München: Verlag C.H. Beck.
- Quine, Willard van Orman. 1987. *Wort und Gegenstand*. [Nachdr.]. Stuttgart: Reclam.
- Rancière, Jacques. 2007. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2006. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. 1. Aufl. Berlin: bbooks.
- Ricœur, Paul. 2004. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ricœur, Paul. 1986. *Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe*. München: W. Fink.
- Rigotti, Francesca. 1994. *Die Macht und ihre Metaphern. Über die sprachlichen Bilder der Politik*. Frankfurt am Main: Campus.
- Rorty, Richard, und Jean-François Lyotard. 1985. "Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty." *Critique* 581-585.
- Rorty, Richard. 2001. "Erwiderung auf Rüdiger Zill." S. 141-144 in *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*, herausgegeben von Joachim Schulte und Thomas Schäfer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rorty, Richard. 1992. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Rorty, Richard. 1985. "Le cosmopolitisme sans émancipation. En réponse à Jean-François Lyotard." *Critique* 41:569-580.
- Rorty, Richard. 2000. *Philosophie & die Zukunft : Essays*. Orig.-Ausg. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch.
- Rorty, Richard. 1988. *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard. 1987. "Unfamiliar Noises. Hesse and Davidson on Metaphor." *The Aristotelean Society* 61:283-296.
- Schirren, Thomas. 2003. *Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch-deutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin. 2001. *Das Mosaik des Verstehens. Skizzen zu einer negativen Hermeneutik*. Orig.-Ausg. München: Ed. Fatal.
- Searle, John R. 1971. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simons, Herbert. 2001. *Persuasion in society*. Thousand Oaks Calif.: Sage Publications.
- Vattimo, Gianni. 1990. *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Vattimo, Gianni. 1992. *Die transparente Gesellschaft*. Dt. Erstaug. Wien: Passagen.
- Vattimo, Gianni. 1988. "Ideologie oder Ethik. Von Marx zum schwachen Denken." *Information Philosophie* 4:5-13.
- Vattimo, Gianni. 2005. *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*. 2. Aufl. Wien: Passagen.
- Weinrich, Harald. 1966. *Linguistik der Lüge*. Heidelberg: Schneider.
- Weinrich, Harald. 1983. "Semantik der kühnen Metapher." S. 316-339 in *Theorie der Metapher*, herausgegeben von Anselm Haverkamp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Weinrich, Harald. 1976. *Sprache in Texten*. 1. Aufl. Stuttgart: Klett.
- Welsch, Wolfgang. 1987. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH Acta Humaniora.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig Anscombe. 1970. *Über Gewißheit*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zill, Rüdiger. 2004. "Der Vertrakt des Zeichners. Wittgensteins Denken im Kontext der Metapherntheorie." S. 137-164 in *Wittgenstein und die Metapher*, herausgegeben von Ulrich Arnsward, Jens Kertscher, und Matthias Kroß. Berlin: Parerga Verlag.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Geburtsdatum: 03. November 1979
Geburtsort: Düsseldorf
Staatsbürgerschaft: deutsch

Arbeitserfahrung

Seit 12/2009 freiberufliche Tätigkeit für die SPD-Fraktion im Bayerischen Landtag
2005-2009 freiberufliche Tätigkeit als Referent für Politische Bildung
2005 Klaus Barthel, MdB, Wahlkreisbüro Miesbach, Mitarbeiter

Ausbildung

2010 Disputatio am 29. Januar 2010
2009 Inaugural-Dissertation „Metapher als Antwort auf Inkommensurabilität“ bei Prof. Dr. Hans-Martin Schönherr-Mann am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft, eingereicht am 5. September 2009
2006-2009 Stipendiat in der Graduiertenförderung der Friedrich-Ebert-Stiftung
2005-2009 Promotionsstudiengang der Politischen Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München
Nebenfach: Wissenschaftstheorie; angestrebter Abschluss: Dr. phil.
2005 Studienabschluss: Diplom-Politologe (Dipl.sc.pol.Univ)
1999-2005 Studium der Politischen Wissenschaft an der Hochschule für Politik München (HfP) und der Universität Augsburg
1999 Schulabschluss am Gymnasium Geretsried mit dem Abitur

Zusatzqualifikationen

Sprachen	Kroatisch	Muttersprache
	Deutsch	Muttersprache
	Englisch	verhandlungssicher
	Französisch	verhandlungssicher
	Russisch	Grundkenntnisse
EDV	MS Office (Word, Excel, Power Point)	
	Onlinerecherche	
	Grundwissen Statistik SPSS	