

EreignisMetaphern

Zur Metaphorik des Ereignisses und zum Ereignis der Metaphorik – mit Blick auf die unmögliche Möglichkeit eines »Historischen Wörterbuchs der Metaphorik«

its possibility is possible as impossible

Derrida

1 Vergebliche Vertreibungen

Die Versuche der Vertreibung der Metaphern aus der Sprache der Wissenschaften im Allgemeinen und der Philosophie im Besonderen sind so zahlreich und hartnäckig wie bekanntlich vergeblich. Aber so offensichtlich und unvermeidlich die Faktizität und Präsenz der Metapher im wissenschaftlichen Text ist (selbst im naturwissenschaftlichen, wovon entsprechende Presse- und Projektlyrik zeugen), bleibt deren »Legitimität« nach wie vor umstritten. Die Einsichten der kognitiven Metaphorologie in die epistemisch hilfreiche und unvermeidliche Relevanz der Metapher im theoretischen Text ist keineswegs *common sense*.¹

Die *hermeneutische* und *historische* Signifikanz der Metaphern im theoretischen Text mag offensichtlich geworden sein – von Hans Blumenberg bis in die gegenwärtige Wissenschaftsgeschichte.² Insofern wäre allerdings zumindest ein Projekt zur Lexikalisierung der *Metapherngeschichten* denkbar und träfe wohl auch auf wohlmeinende Aufnahme in den betroffenen Wissenschaften. Denn als historisierte und lexikalisierte wäre eine Metapher in ihrer Geschichte auf akademische Distanz gebracht. Es sind stets die »Metaphern der *Anderen*« (wie die »Illusionen der *Anderen*«³), die in einem Lexikon verhandelt

1 Vgl. z.B. George Lakoff, Mark Johnson: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg 1997; Bernhard Debatin: *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*, Berlin 1995.

2 Vgl. z.B. die Arbeiten von Hans-Jörg Rheinberger.

3 Robert Pfaller: *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt am Main 2002

würden. Die Metapher der Anderen, die Metapher im lexikalischen Text, ist – notgedrungen – eine kupierte und präzisierte Metapher: Metaphern auf Eis (oder *in* Eis).

Diejenigen, die sich für resistent gegen eigene Metaphorik halten, mag diese Übertragung beruhigen. Aber dass Lexikalisierung gleich ein erfolgreicher Mordversuch wäre oder vielleicht schon eine Beerdigung der Metapher, das dürfte Metaphernkritiker schwerlich auf Dauer beruhigen. Die lexikalische Ruhe der Metapher ginge nur vorübergehend auch mit Frieden einher. Denn vermeintlich tote Metaphern können jederzeit wieder auferstehen, wenn sie von späteren Verwendern wiedererweckt werden. Lexikalisierung ist keine *Ruhelegung* der dort vermeintlich beerdigten Metaphern, sondern dürfte – ob unbeabsichtigt oder nicht – Risiken und Nebenwirkungen haben, zu denen man seinen Metaphorologen befragen sollte: Einerseits würde in einem – möglicherweise unmöglichen – *Historischen Wörterbuch der Metaphorik* die Allgegenwart der Metaphern offensichtlich (und wenn nicht ihre Allmacht, so doch eine Näherung derselben); andererseits würde den möglichen Lesern manches zugespielt und schmackhaft gemacht, was im Zeichen möglichst reiner Begriffe gefährlich, labil und beunruhigend mehrdeutig erscheinen könnte.

Selber zu seinen Metaphern zu stehen und von ihnen kommunikativen Gebrauch zu machen, ist für einen Wissenschaftler nach wie vor mindestens verdächtig und weckt Angriffslust (bei Blumenberg ebenso wie bei den Wissenschaftshistorikern). Denn nichts ist für Kritiker leichter, als sich an die Metaphern des Anderen zu halten, um sie »platzen« zu lassen, indem man sie »beim Wort« nimmt und damit absurd werden lässt. »Kalkulierte Absurditäten« (Christian Strub) sind ideale Kandidaten für eine *reductio ad absurdum*. Eine Metapher ist für Kritiker stets ein »gefundenes Fressen«, deren Verwender »vorzuführen« – auch wenn solche Kritik leicht allzu leicht wird.

2 Apotropäische Gesten – und deren Vergeblichkeit

Selbst bei Heidegger und noch bei Derrida gilt die Metapher – *horribile dictu* – als Tochter (oder Mutter) der Metaphysik. Heideggers These ist: »Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik«⁴ – und es habe daher der Destruktion zu verfallen. Derrida folgt dem erstaunlich heideggertreu, wenn auch etwas raffinierter: »Metapher ist Metaphysik und Metaphorizität ist das Prinzip der Metaphysikgenese.« Statt aber mit dem »Willen zur Destruktion« die Metapher direkt anzuvisieren, sucht er »die Bordüren der Eigentlichkeit wegzu reißen« und »den beruhigenden Gegensatz von Metaphorischem und Eigentlichem zu sprengen.«⁵ Statt wie Blumenberg das semiotisch dynamische Wechselverhältnis und die Übergangsformen von Metapher und Begriff zu untersuchen, zielt Derrida indirekt auf ein »Weder – Noch« von Metapher und Begriff, um diesen für obsolet befundenen Dual zu unterlaufen oder zu überwinden. »Entdualisierung« und »Dualismuskritik« gelten immer als gut und richtig. Aber weder kann man sich auf Dauer der Unterscheidung von Metapher und Begriff enthalten, noch ist absehbar, wo denn die präntendierte Position eines »Weder – Noch« ihren Ort und Sitz im Leben der Sprache finden sollte.

- 4 Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, S. 89; Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*, München 1986, S. 254 ff., vgl. zu Derrida ebd., S. 60 ff. Als Parallele, die zugleich auf Heideggers eigene Metaphernpraxis führt, vgl. Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 206 ff., in der Interpretation von Hölderlins *Der Gang aufs Land*: »Die Sprache ist die Blume des Mundes. In ihr erblüht die Erde der Blüte des Himmels entgegen« (S. 206). »Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung, »Worte, wie Blumen für eine Metapher halten.« (S. 207) Gegen Benn meint Heidegger: »Worte, wie Blumen«, das ist »kein Bruch in der Vision«, sondern das Erwachen des weitesten Blickes; hier wird nichts »herangeholt«, sondern das Wort zurückgeborgen in seine Wesensherkunft [...]. Wird das Wort die Blume des Mundes und Blüte genannt, dann hören wir das Lauten der Sprache erdhafte aufgehen [...].« (S. 207 f.) – Wenn Derrida den Heliotrop als Grundfigur der metaphysischen Metaphorik vorführt, liegt darin eine deutliche Überbietung und Kritik an Heideggers eigener Metaphorik wie an seiner Auffassung und Kritik der metaphysischen Metaphorik. Das gleiche gilt *ceteris paribus* für Derridas Kritik des Seins als Entbergung, die in Heideggers Hölderlininterpretation zum Ausdruck kommt.
- 5 Jacques Derrida: »Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 205–258, hier 258

Gelten Derrida Metaphern als philosophisches Falschgeld, muss es nur lange genug zirkulieren, um abgenutzt als bare Münze akzeptiert zu werden, als Begriff, dessen Metaphorizität man vergessen hat. Metaphern gelten ihm – dem Münzprüfer oder akademischen Währungshüter? – als schlechter Schein, der von Metaphysikern in Umlauf gebracht, von weniger Kundigen akzeptiert und im Rücklauf inbarer Münze gehandelt wird. Was immer hier geschieht, man könnte es auch für reine *Gabe* halten, unmöglich und untragbar aus »eigener Kraft und Vernunft«. Aber die Metapher hat offenbar mehr zu geben und zu sagen, als ihre Verwender intendieren mögen.

Derridas Destruktionsperspektive hat daher (ob *volens* oder *volens*) einen von ihm latent gehaltenen *konstruktiven* Aspekt: »Die Metapher ist weniger im philosophischen Text [...] vorhanden als jener in der Metapher.«⁶ Die Metapher als *mater philosophiae* wäre der (anarchische?) Urgrund, der all das freisetzt, wovon noch die Dekonstruktion selber zehrt. »Die Philosophie wäre dann dieser Prozeß der Metaphorisierung.«⁷ Wenn man das nicht nur destruktiv liest: Könnte die Philosophie »aus der Metapher« entworfen werden – sei es die Rortys, Vicos, Cusanus' oder Derridas? Auf jeden Fall kann man, so gesehen, eine *Geschichte* der Philosophie am Leitfaden ihrer »Urstiftungs«-Metaphern schreiben – was Blumenberg in gewisser Weise versuchte, nicht ohne Erfolg. Denn in manchen Metaphern zeigt sich die Horizontintentionalität oder die Urimpression seiner Verwender und die Eigenarten des Horizonts, in dem sie lebten und dachten.

Sofern Metaphern nicht selten klüger sind als ihre Verwender, zeigt sich darin gelegentlich mehr und anderes, als daraus in Begriffen gemacht worden ist. Das ungemein hilfreiche *Historische Wörterbuch der Philosophie* jedenfalls würde sich gegenüber einem *Historischen Wörterbuch der Metaphorik* vermutlich wie ein Herbarium ausnehmen. Sind doch die Metaphern immer noch reicher an Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, als die ihnen später nachfolgenden Begriffe. »Aus der Metapher die Philosophie« ist mehr, als bei Derrida wohl gedacht worden sein mag: nicht nur ein Destruktionsprinzip zur Reduktion der Philosophie auf ihr verdrängtes, labiles Anderes (des Begriffs), sondern ein Konstruktionsprinzip einer historischen Metaphorologie einerseits, und möglicherweise auch eines für eine *meta-*

6 Ebd., S. 248

7 Ebd., S. 207

phorische und rhetoriksensible Philosophie. Und das wäre nicht nur eine Möglichkeit eines anderen *Philosophieverständnisses*, sondern einer anderen Wissenschaftssprache.

Vom *theologischen* Diskurs notiert Derrida, er sei ein Diskurs für den, »der sich mit Metaphern zufrieden gibt. Und dem man sie lassen muß.«⁸ So sei die Schöpfungsgeschichte »metaphorisch, und eben insofern den Theologen zu überlassen.«⁹ Schlichter gesagt: Die Metapher sei etwas für Uralt-Europäer, für die Theologie, die unter Zeitgenossen nicht selten allenfalls noch als »Jurassic Park« der Philosophiegeschichte interessiert, als »Paläophilosophie«.

Diese Übertreibung ist so abwegig nicht. Sie wird zeitgenössisch nicht ohne Witz zum Beispiel von Anselm Haverkamp vertreten: Metaphorologie sei etwas für Anfänger, gnoseologisch gesagt: für die Sarkiker; während die Pneumatiker begriffen hätten, dass die Theorie der Unbegrifflichkeit die Steigerung und Überbietung der nur für Anfänger interessanten Metaphorologie sei. Denn Metaphorologie sei (mit einem allzu wörtlich genommenen Blumenberg) nur »Halbzeug« und seit der *Genesis der kopernikanischen Welt* von 1975 bei Blumenberg kaum noch zu finden.¹⁰ Die »Theorie der Unbegrifflichkeit« indes hinterfrage »das Paradigma Metapher insgesamt.«¹¹ Unbegrifflichkeit erscheint dann als *Umbesetzung* (wenn nicht bei Haverkamp sogar als *Gegenbesetzung* übertrieben) zur Metaphorologie, statt deren Fortschreibung und prospektive Erweiterung zu bilden. Das halte ich für eine weder notwendige noch wünschenswerte, geschweige denn mit Blumenberg begründbare Renovation der Geringschätzung der Metapher – im Zeichen einer oberflächensemantischen Aufnahme Derridas. So jedenfalls wäre die Metapher und erst recht ein ihr nachgehendes *Historisches Wörterbuch* weder nötig noch wünschenswert. Es sei denn, man verstünde es als Dokumentation einer »Lost World«, deren Versteinerungen zu sammeln und zu sortieren wären, um künftigen Generationen zeigen zu können, wie die einstigen Höhlenmenschen in Metaphern lebten.

8 Ebd., S. 255

9 Ebd., Derrida zitiert hier eine Stelle aus René Descartes: *Gespräche mit Burman*, Hamburg 1982, S. 83 ff.

10 Anselm Haverkamp: »Editorisches Nachwort«, in: Hans Blumenberg: *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main 2007, S. 115

11 Ebd., S. 116

3 Wiederkehr der Vertriebenen

Derridas Gönnergeste – den Theologen müsse man die Metaphern lassen, wenn sie denn schon damit zufrieden seien – ist bei aller Jovialität doch keineswegs unerfreulich. Denn sie überlässt der Theologie versehentlich mehr, als er hätte wünschen können. Wenn Metaphern keineswegs uneigentlich und nicht bloß die Vorform der Metaphysik sind, sondern ihr labiler »Ursprung«, ihre (metaphorisch zu verstehende) dunkle »Arché«, dann wären sie eine »Unmöglichkeit« für die Philosophie: ihre Ermöglichung aus der unbegrifflichen Sprache der Wirklichkeiten, in denen wir leben. Daher wäre eine Lebensweltrückbindung der Philosophie ebenso wie eine subversive und produktive Labilisierung im Rückgang auf diese Figuren der Subversion denkbar. Und *sofern* die Metaphern Formen der semantischen Labilisierung sind (der zentrifugalen Semiose), überlässt Derrida damit der Theologie das *primum movens* der Dissemination: die Grundfigur der Differenz (etwas durch etwas irreduzibel Anderes zu sagen, statt es im Begriff zentripetal zu identifizieren).

Sich der Alternative entziehen hieße, ebenso den Begriff vermeiden zu wollen wie die Metapher. Diese unkomfortable Lage des Weder-Noch, *weder* wörtlich *noch* metaphorisch, ist entweder ein »unglückliches Sprachbewusstsein« oder aber ein negatives Paradox, das eine bestimmte Performanz freisetzt. Wenn die berüchtigte *Différance* weder Name noch Begriff sein soll, ist damit zunächst ein Antidualismus proklamiert, der die wechselseitige Abstoßung beider unterlaufen könnte. Nur: Diese Grunddifferenz als »Dualismus« zu inkriminieren und als metaphysisch »überwinden« oder »unterlaufen« zu wollen, läuft Gefahr, mit der Metapher mehr zu diskriminieren, als der *Différance* lieb sein kann.

Ich verstehe (auf eigene Rechnung) Derridas »Weder-Noch« als negationslogisches Programm einer Verunklärung der vermeintlich klaren Differenz von Begriff und Metapher (wie von eigentlich und uneigentlich). Darin entspricht er – wenn so erstaunlich wie programmatisch generalisierend – Blumenbergs Hermeneutik der *Übergänge* von Metapher und Begriff, durch die die metaphysische Abgrenzung voneinander »je und je« fraglich wird (je nach Verwendung etc.). Die Sprachverwendung »macht« die Differenz, und dabei hat die Eigendynamik der Sprache ein Wort mitzusprechen. »*Différance*« geschieht wie seinesgleichen und wird gemacht im Sprachgebrauch. Wer dabei

allerdings der (vermeintlich) souveräne Agent ist, bleibt zweifelhaft. Denn *de facto* ist jede noch so kleine Verschiebung der Üblichkeiten ein sprachlicher Ausnahmezustand – ohne Souverän.

Derridas Verunklärung evoziert eine Verunsicherung über den Status der Worte: Ob sie begrifflich oder metaphorisch zu verstehen sind, wird fraglich. Semiotisch gesprochen wird mit einer Geste der Labilisierung die vermeintlich stabile Differenz des Begriffs gegenüber der Metapher zwielichtig (gemacht). Damit wird das Vermiedene (Weder-Noch) einerseits »eingeklammert oder ausgeklammert«, in jedem Fall aber andererseits eine Exklusions-Differenz (Begriff, nicht Metapher) sistiert oder suspendiert. Die indirekte Folge ist nicht der »Entzug« der Metapher, sondern die subversive Lizenz zu ihrer Wiederkehr als Schwellenphänomen.¹²

Die Verunklärung und Verunsicherung produziert *Unbestimmtheit* der vermeintlich klaren Differenz von Begriff und Metapher. Und diese Unbestimmtheit ist semantisch konstruktiv – erstens, weil nicht ohne hermeneutische Nachdenklichkeit »Freund und Feind«, eigentlich und uneigentlich, zu scheiden sind, und zweitens, weil sie Raum gibt für eine nicht terminologisch vermessene Artikulation (Sagen vs. Gesagtes).¹³ Die Parallelaktion dazu wäre, Metapher und Begriff als dynamische Polarität (der semiotischen oder symbolischen Funktion) zu verstehen. Damit wird die Metapher »nicht uneigentlich« und der Begriff »nicht nur eigentlich«, d.h. die exkludierende Differenz wird zu einer inkludierenden oder öffnenden. Anders gesagt: Der semantische Ausnahmezustand wird zum Ausgangszustand, die Ausnahme zur Regel. Und über diesen Ausnahmezustand herrscht kein Souverän, auch nicht die Begriffsgeschichte als Inbegriff terminologischer Souveränität.

Die Differenz von Metapher und Begriff ist dann nicht syntaktisch oder semantisch identifizierbar, sondern eine Differenz der semiotischen Funktion (also pragmatisch und nur hermeneutisch im Einzelfall entscheidbar, im Zeichen der »Billigkeit«). Das hat zur Folge: Alles was nach Begriff aussieht, kann durchaus metaphorische

¹² Vgl. Philipp Stoellger: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, S. 207 ff.

¹³ Bei Derrida tritt eine Figur des Dritten dieser Differenz gegenüber: der Name, maßgeblich der Name Gottes. Das wäre eigens zu erörtern.

Funktion haben und umgekehrt. Folglich gibt es keine eindeutige (schon gar nicht eine zeitlose oder lexikalisierbare) Abgrenzung voneinander. Die Folgen dessen zeigen sich schon längst in den metaphorischen Ausweitungen und Unschärfen des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*.¹⁴

Zur Erinnerung sei nur notiert: Ritter begründete die Ausscheidung des Vor- und Unbegrifflichen aus dem Wörterbuch lediglich pragmatisch:

Das Wörterbuch beschränkt sich auf Begriffe und Termini [...]. Der Herausgeberkreis hat, nicht leichten Herzens, darauf verzichtet, Metaphern und metaphorische Wendungen in die Nomenklatur des Wörterbuchs aufzunehmen, obwohl ihm klar war, dass, wie H. Blumenberg gezeigt hat, gerade die der Auflösung in Be-

14 Vgl. die Metaphern im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Darmstadt 1971 ff. (die Kursivierungen heben einige der Metaphern hervor, die auch von Blumenberg bearbeitet wurden): Buch des Lebens, *Buch der Natur*, *Buch der Schöpfung*, Bild, Befindlichkeit, Außen/innen, Auftrag des Himmels, Äther, Arkadien, Apollinisch/dionysisch, Anschauung Gottes, Anmutung, Angleichung an Gott, Ancilla theologiae, Amor fati, Adam Kadmon, Dämonen etc., Demiurg, Dichterweihe, Dreieinigkeit/Dreifaltigkeit, Ebenbild, Ekstase, Elan vital, Entzauberung, Erbauung, Erbsünde, Erdgeist, Erleuchtung, Erlösung, Erwählung, Erweckung, Erziehung des Menschengeschlechts, Eselsbrücke, Existenzhellung, Fons vitae, ewiger Friede, Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, Gehäuse, Genius malignus, Gesellschaftsvertrag, Ge-stell, Geviert, Gottebenbildlichkeit, Gottes Mummerei, Vergottung etc., Günstling der Natur, Hackordnung, prästabilisierte Harmonie, Herrenmoral, Hölle, *Homo pictor u.a.*, Idiomaticum communicatio, In-der-Weltsein, Inkarnation, Jenseits von Gut und Böse, Kahlkopf, Kehre, *Kopernikanische Wende*, Krankheit zum Tode, Krokodilschluß, Lebensstil u. a., Leviathan, Licht, Lichtung, List der Vernunft, Lob Gottes, Lumen fidei/naturale, Mängelwesen, Maschinentheorie des Lebens, Melancholie, Menschensohn, der große Mittag, Mundus archetypus u. a., Mysterium tremendum et fascinosum, *Nachahmung der Natur*, Nachfolge Christi, Natur in Gott, Naturzustand, Nichtgegenständlichkeit Gottes, Noch-Nicht-Sein, Ockham's razor, Ödipus-Komplex, Opfer, Organismus, Palingenesie, *Pathos der Distanz*, Pathosformel, Patriarchat, Perichorese, Postmoderne, Potentia oboedientialis u. a., Präexistenz, Protoplast, Ptolemäisches Weltsystem, Reich Gottes, Reinkarnation, *Rettung der Phänomene*, Rhizom, Robinsonade, Sacrificium intellectus, Seelengrund, Seelenwagen u. a., Sein zum Tode, Selbstbehauptung, Selbsterhaltung, Sefirot, Sinn des Lebens, Sitz im Leben, Spiegel, Spiel u. a., Sprung, Spur.

grifflichkeit widerstrebenden Metaphern »Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe« haben und an die »Substruktur des Denkens« heranzuführen, die die »Nährlösung der systematischen Kristallisationen« ist. Der Grund dieses Verzichtes war die Einsicht, dass damit das Wörterbuch bei dem gegebenen Stand der Forschungen in diesem Felde überfordert würde und dass es besser sei, einen Bereich auszulassen, dem man nicht gerecht werden kann, als sich für ihn mit unzureichender Improvisation zu begnügen.¹⁵

Bei dieser angekündigten Auslassung ist es nicht geblieben. Stattdessen hat sich die von Ritter als zu vermeidende »unzureichende Improvisation« eingestellt.

4 Ästhetisches Exil?

Die Vertreibung der Metaphern hatte leicht zu vergessende, aber gravierende »Kollateralschäden«. Mit ihnen sind auch andere Figuren aus der akademischen Republik ins ästhetische Exil vertrieben worden. Dort finden sich auch Begriffe, die gleich *mitvertrieben* wurden, weil sie ästhetisch, wenn nicht allzu ästhetisch oder gar rhetorisch riechen: Passivität und Pathos mit ihrem Umfeld (Er/leiden; Gefühl/Affekt; das »Animalische« und Weibliche; Kontingenz; Perspektive; Unmöglichkeit/Impotenz).

Die Anderen des (freien, autonomen, selbstbestimmten) Handelns hat dasselbe »Geschick« ereilt wie die Anderen des Begriffs. Diese Parallelaktion ist zunächst schlicht bemerkenswert. Worin sie begründet sein mag, wäre eigens zu erwägen.

Warum aber wurden Metaphern und ihre Verwandten aus dem Reich reiner Rationalität vertrieben? Weil sie seit Aristoteles ästhetisch besetzt waren; und seit der Spätantike und dem Barock rhetorisch (die

15 Joachim Ritter: »Vorwort«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I, S. VIII f. Ritters Zitate stammen aus Hans Blumenberg, »Paradigmen zu einer Metaphorologie«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), S. 7–142, hier S. 11. Daher fragt sich, ob nicht doch eine deutliche Begriffsfixierung der Philosophie unterstellt wird und damit die Relevanz der Unbegrifflichkeit in Fragen metaphysischer und theologischer Grundsätzlichkeit unterschätzt wird.

Metaphern wie Pathos und Pathe)? Weil sie nicht in die Perspektive des »autonomen Subjekts« passen?

Blumenberg spekulierte in seiner Matthäuspassionsmeditation:

Der Mensch als Generationsnachfolger dieses Gottes fand sich zuverlässig genug, denn kein anderer war Adressat seines Handelns. Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer. [...]

Die Vakanz blieb. Lag es etwa daran, daß Nietzsche die Folge der Eskalationen Gottes in Wirklichkeit nicht beendet hatte, die Konsequenz des Grundverlustes als Selbstaufgabe nicht erkannte? Die Passion nicht verstehen konnte?¹⁶

Das scholastische »solus scit, qui fecit« bestimmt vermutlich auch den Begriff, im selbst gemachten, souverän definierten Terminus. Was sich dem nicht fügt, was er nicht zu greifen vermag, entzieht sich – und bleibt draußen. Denn wenn das Erkennbare und Erkannte das Gemachte ist (kraft der Synthesis), sind die Anderen des Handelns metaphysisch, vorkritisch, dualistisch, unerkennbar (»an sich«) etc.

Die *Anderen* des Handelns sind seltsam namenlos und daher Kandidaten der Unbegrifflichkeit, wie der Metaphern und Erzählungen. Für diese befremdlich Anderen gilt Husserls Ausruf: »Für all das haben wir keine Namen«. ¹⁷ Dazu zählen: Pathos, Passivität oder enger auch das Erleiden, das Lassen (Gelassenheit), das Nicht(s)tun (*otium*, *musément*, Nachdenklichkeit), die Rezeptivität, teils auch das Erleben oder Erlebnis, das Widerfahrnis sowie das *Ereignis* – und seine Metaphern.

16 Hans Blumenberg: *Matthäuspassion*, Frankfurt am Main 1988, S. 306

17 Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, *Husserliana*, Bd. X, The Hague 1966, S. 371 (zur absoluten Subjektivität)

5 Ereignisbegriffe – und deren Metaphorizität

Die Anderen versammeln und verdichten sich in der Opposition von Handlung und Ereignis.¹⁸ Denn die Handlungslogik, die Intentionalität und das autonome, mächtige Subjekt können mit dem Ereignis kritisch vermieden oder emphatisch ausgeklammert werden.

Ereignis ist aber irritierend mehrdeutig: Ereignis ist entweder *ein Anderes des Handelns* (kein Handeln, sondern Ereignis) oder eine *Figur des Dritten gegenüber Handeln und Leiden*, weder aktiv noch passiv, auch nicht handlungslogisch, sondern: strukturtheoretisch, differenztheoretisch oder fundamentalontologisch.

Es kann einen *Kausaleffekt* bezeichnen im Horizont des gewöhnlichen Kausalbegriffs (der *causa efficiens*). Das könnte man mit Davidson ausführen, der nahezu metaphysisch erklärt: »Kausalität ist der Mörtel des Universums. Es ist der Kausalitätsbegriff, der unser Weltbild zusammenhält, ein Bild, das sich andernfalls in ein Diptychon des Geistigen und des Körperlichen zerspalten würde.«¹⁹ Schon hier zeigt sich die mitgesetzte Metaphorik für das Ereignis als ontologischen Grundbegriff.

Ereignis kann auch »bloß« das *historische Ereignis* meinen, so etwa bei Ricœur.²⁰ Im Grenzwert *das* Ereignis, maßgeblich den Holocaust, oder »Wenn Gott ins Denken einfällt«, wie bei Levinas.²¹ Anti-intentionalistisch, anti-totalitär und anti-egologisch versteht er das Ereignis (mit Rosenzweig gegen Hegel) als das »Anders als Sein« (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*). Das ist nicht mehr ein Begriff der »Metaethik«, sondern der »Pathologie«, der Überschreitung der Ethik in Levinas' Pathostheorie von der »passiveren Passivität«.²²

18 Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* nennt für die Begriffsgeschichte von Ereignis im Wesentlichen nur Lessing, Goethe und Leibniz, Nietzsche und Heidegger. Vgl. D. Sinn: »Ereignis«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. II, Darmstadt 1972, Sp. 608 f.

19 Donald Davidson: *Handlung und Ereignis*, Frankfurt am Main 1990, S. 7

20 Vgl. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München 1988 ff.

21 Emmanuel Levinas: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972 (dt. *Humanismus des anderen Menschen*, übers. von L. Wenzler. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang: »Intention, Ereignis und der Andere«, Hamburg 1989)

22 Vgl. Emmanuel Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg 1992.

Ereignis kann schließlich als die Grundfigur der *Différance* fungieren in Gegenbesetzung zur Struktur oder zum System. Ereignis ist dann das, was in keiner Ordnung, in keiner Taxonomie der Zeichen aufgeht und singular, unwiederholbar und daher unidentifizierbar ist.²³ Daher handelt Derrida von der »unmöglichen Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen« und spielt damit im Register der apophatischen Theologie (ohne auf deren System verrechenbar zu sein).

In diesem Sinne steht einander entgegen: *Sagen, was ist*, wie in Information, Mitteilung, Benennen oder Beschreiben;²⁴ und *Sagen, das, indem es spricht, etwas tut, handelt und wirkt*.²⁵ In diesem Sinne kann man etwa vom historischen Ereignis sprechen, aber immer nur verspätet, wiederholend – und darum verfehlt man das Ereignis in seiner Singularität.²⁶ Demgegenüber heißt es: »Mein Sprechakt ist das Ereignis«, wie im Versprechen,²⁷ oder im Ja der Eheschließung. Hier liegen Akt und Ereignis seltsam unbestimmt beieinander. Bedeutungsgebend wird für Derridas Ermöglichung, vom Ereignis zu sprechen, das »Sprech-Ereignis« bzw. das »Rede-Ereignis«.²⁸ Dass ausgerechnet er damit auf den Sprechakt zurückgreift, ist nach seiner Kritik an Searle einigermassen überraschend.²⁹ Aber Derridas Pointe liegt im aufgeladenen Ausdruck *Ereignis*, nicht auf dem Sprechakt. So gelesen scheint das »Sprech-Ereignis« als Derridas Aufnahme und Weiterführung einerseits von Heideggers Ereignis, andererseits von Searles Sprechakttheorie verständlich zu werden.

Später und am Rande nennt er darüber hinausgehend das *Symptom* (mit Lacan oder mit Freud?) als »dritten Term [...] jenseits der wahr-

23 Jacques Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, übers. von Susanne Lüdemann, Berlin 2003 (»Une certaine possibilité impossible de dire l'événement«, in: *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire autour de J. Derrida* [avec J. Derrida et G. Soussana], hg. von A. Nouss, Paris 2001). Zum Ereignis heißt es, es sei unvorhersehbar und singular, wie es unterbricht (S. 21, vgl. S. 47 f., 50: »außerordentlich«).

24 Ebd., S. 18, 20

25 Ebd., S. 19 (mehrdeutig)

26 Ebd., S. 21, bis zur Substitution (ebd., S. 24) durch *gemachte* Ereignisse kraft der Medien (ebd., S. 22 ff.)

27 Ebd., S. 20

28 Ebd.

29 Vgl. Derridas Position gegen Searles Taxonomie: Jacques Derrida: *Limited Inc.*, Wien 2001.

heitsfähigen Aussage und der Performativität.«³⁰ Sein Grundsatz ist daran anschließend: »Es gibt Symptom«. So »gibt es Symptomatologie« – und zwar als Ereignisdenken: »In jedem Ereignis gibt es Geheimnis und Symptomatologie«. Daher ist das Ereignis nicht eine Funktion der symbolischen Ordnung, sondern »außerordentlich«.³¹

Im Hintergrund von Ricoeur, Derrida und Levinas steht Heideggers Ereignisdenken. In *Sein und Zeit* ist das Ereignis das ominöse »Es gibt« als die die Zeit reichende und das Sein anwesen-lassende subjektlose Instanz.³² Dies Denken des Ereignisses bleibt im Horizont des »Geschicks« (der Seinsgeschichte) und verortet das Ereignis *in ihr*. Es ist das sich im Schicken entziehende Geben. Von hier aus versteht sich m.E. Derridas Thema des *Zeit Gebens*, das seine so genannte pragmatische Wende einläutete – anhand der Figur des »Falschgelds«.³³ In *Vom Ereignis* steigert Heidegger über *Sein und Zeit* hinaus das Ereignis zum »absoluten Begriff« (wobei dieser Ausdruck vermutlich »weder Begriff, noch Metapher« sein soll).³⁴ Das »Ereignis« wird zur antikausalistischen, antiobjektivistischen, antiontologischen, antitheologischen oder antihandlungslogischen Grundfigur. »Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt [...]. Verweigerung als zugehörig zum Ereignis lässt sich nur erfahren aus dem ursprünglicheren Wesen des Seyns, wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet.«³⁵ Wenn von Heidegger das »Sein als Ereignis« gesagt und vielleicht auch gedacht wird – was immer dann gemeint

30 Ebd., S. 48, als »Geheimnis«

31 Ebd., S. 49

32 Kritisch dazu Hans Blumenberg: »*Es gibt zu denken* – Versuch, Heideggers ›Kehre‹ auszunüchtern«, in: ders., *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main 1998, S. 53–57.

33 Zum Il y a: »Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses« – so Montaigne bei Jacques Derrida, »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: *Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, hg. von Wolf Lepenies und Hans Henning Ritter, Frankfurt am Main 1970, S. 387. Vgl. Andreas Gelhardt: *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, München 2005.

34 Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie*, Frankfurt am Main 1991.

35 Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt am Main 1989, S. 411

sein mag – wird jedenfalls *metaphorisch* gesprochen. *Theologisch* wäre daran anschließend an die Tradition der hermeneutischen Theologie zu erinnern, im Zeichen des Sprachereignisses, sei es bei Bultmann, Fuchs, Ebeling oder Jüngel.³⁶

5.1 Stadien eines Metaphernlebens

Die Stadien der jüngeren Sprachgeschichte des »Ereignisses« sind in etwa: Vom umgangssprachlichen Ausdruck im Horizont der Lebenswelten zur Metapher (für das »Es gibt«), zum absoluten Begriff (für das Seyn) – und selbiger zieht seinerseits Metaphern auf sich, um diesen Begriff wieder sag- und denkbar werden zu lassen (wie bei »Welt«, »Zeit«, »Geschichte«). So »ergibt« sich eine *Metaphernkaskade*: Metaphern durch Metaphern zu bestimmen, wenn die Metapher zum Begriff geworden ist. Und wenn diese nachgängigen Metaphern ihrerseits neue auf sich ziehen, ergibt sich, wie am Beispiel der Gabe-metaphorik gezeigt werden kann, ein Labyrinth.

Die Alternative zum Ereignis als Metapher ist die *Terminologisierung*: entweder in analytischer Tradition wie bei Davidson oder in »mathematischer« Tradition wie bei Badiou:

»Ich nenne Ereignis der Stätte X eine Vielheit, die sich zum einen aus den Elementen der Stätte und zum anderen aus sich selbst zusammensetzt.«³⁷ Entsprechend formuliert er es »mehr als terminologisch« in der Formel: $ex = \{x \in X, ex\}$. Terminologisierung und Formalisierung sind verwandte Formen der Stabilisierung; während die metaphorische Fortschreibung *Formvarianz* ist mit mitlaufender *Labilisierung*.

Auch wenn man über diese Horizontskizze trefflich wird streiten können, zeigt sich jedenfalls die Dichte der komplexen Problemkonstellation – und das hat Folgen für die unmögliche Möglichkeit eines *Historischen Wörterbuchs der Metaphorik*:

1. Unentbehrlich und irreduzibel ist der Bedarf an Metapherntheorie. Denn ohne diesen Hintergrund ist gar nicht entscheidbar und

noch nicht einmal diskutabel, ob eine Metapher vorliegt (genauer: eine metaphorische Verwendung) und welcher Art sie sein mag.

2. Nur eine differenz- und transformationssensible Metapherntheorie, wie etwa diejenige Blumenbergs, dürfte in der Lage sein, die *Übergänge* zwischen Metapher und Begriff sowie zwischen den Formen der »Unbegrifflichkeit« zu benennen und sich zwischen diesen zu orientieren.

3. Wenn zur metaphorischen Sprachverwendung *alle* Formen zwischen Univokation und Äquivokation zählen, also alle Analogien und abgeleiteten Figuren und Tropen – und diese Weite des Metaphernbegriffs« ist seit Aristoteles unvermeidlich –, dann hängt alle Orientierungskraft an internen Differenzierungen, und zwar systematisch-synchron wie historisch-diachron.

4. Daraus ergibt sich auch der Bedarf an Geschichtstheorie, wenn denn die Metaphern in ihren Geschichten beschrieben werden sollten. Wie das möglich wäre und was dabei zu bedenken ist, erörtern die Theorien der Geschichtsschreibung, nicht erst seit Vico und nicht nur bis zu Hayden White.

5. Wenn denn ein Ausdruck wie »Ereignis« zum Lemma eines solchen Wörterbuchs werden können sollte, zeigt sich, dass Übergänge zum oder Übergriffe auf das *Historische Wörterbuch der Philosophie* (d.h. der philosophischen Begriffe) unvermeidlich sein werden. Denn Begriffe entstehen aus Metaphern und können wiederum metaphorisch verwendet werden.

6. Nicht zuletzt ist fraglich, ob die Lexikalisierung der Metaphorik ein Projekt der Mortifizierung wäre. Die unselige Differenz »lebendiger« und »toter« Metaphern verkennt, dass sich das Leben einer Metapher zwischen Geburt und Tod abspielt; und viele Metaphern kennen mancherlei Leben nach dem Tod. Demnach wäre zu erwarten, dass sich diese Metaphern als auferstehungsfähig erweisen, so wie vielleicht manche Leser entsprechender Artikel als auferweckungsfähig. Was mit lexikalisierten Metaphern geschieht, entscheidet nicht zuletzt der Leser. Näherer Klärung fähig und bedürftig wäre allerdings, ob die Herausgeber (und Beiträger) eines solchen Wörterbuchs sich als Beerdigungsunternehmer verstünden oder über die Fragen pragmatischer Konsistenz und der potentiellen Performanz eines solchen Unternehmens Rechenschaft zu geben verstünden. Das ist keineswegs eine *conditio sine qua non*. Von den Herausgebern des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* wurde meines Wissens nie eine Theorie

36 Vgl. Gerhard Ebeling: *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, S. 1–17. Ebeling behandelt hier Luther als Sprachereignis.

37 Alain Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, Berlin 2005, S. 206

des Begriffs vorgelegt – und dennoch ist das Ergebnis dieser theoretischen Mängellage höchst hilfreich. Aber das sollte man nicht als Lizenz zur Theorieabstinentz in Fragen der Metaphorologie missverstehen.

5.2 »Ereignis« als Metapher

Der Ausdruck »Ereignis« ist Metapher in vierfachem Sinn:

1. »Ereignis« ist elementar eine *Katachrese* für eine recht idiosynkratische Art, Sein zu denken und zu sagen. Für das Sein *als Ereignis* gab es zuvor keinen eigenen Namen. »Ereignis« fungiert daher als übertragener Ausdruck dafür, ähnlich wie »Tischbein« oder »Katastrophe«. »Ereignis« ist in primärer Funktion *kein Begriff*, sondern eine Art der Metapher, um etwas benennen und besprechen zu können, was bis dahin keinen eigenen Namen hatte.

2. Dass das Ereignis als Katachrese fungieren kann, dürfte daher rühren, dass es eine *Metonymie* des Seins ist, im Sinne der Kontiguität, das Besondere für das Allgemeine zu setzen; oder dessen *Synekdoche* (sei es als Übertragung vom Teil auf das Ganze, sei es als eine von der Art auf die Gattung). Ein Ereignis (etwa das Kommen Gottes) steht für das Sein der Welt – in *dieser* bestimmten Hinsicht. Daraus resultieren Missverständnisse, denn »Ereignis« ist einerseits ein immer schon gängiger Ausdruck lebensweltlicher Sprache. Er ist andererseits ein schon längst vor Heidegger gängiger Terminus. Wird dieser bereits doppelt besetzte Ausdruck zur Grundfigur eines bestimmten »Seinsdenkens«, ist dessen Status unklar: Ist er Metapher oder Begriff, oder (wie mit Derrida auch denkbar) »Weder-Noch«? Für ein Wörterbuch der Metaphorik wäre das ein Beispiel für die Amphibolie der Ausdrücke.

3. Dieser Schwierigkeiten ungeachtet ist allerdings unübersehbar: »Ereignis« wurde im Laufe seines Sprachlebens eine »absolute« Metapher: bei Heidegger und in seiner Tradition wird es zur unersetzbaren, maßgeblichen und orientierenden Grundfigur des Seinsdenkens. Dabei zeigt sich die Labilität der Entzugsgeste des »Weder – Noch«. Nicht erst der lexikalisierende Blick vereindeutigt den Ausdruck zum »Entweder – Oder«. Üblicherweise wird »Ereignis« als Begriff verstanden; aber die Idiomatik zeigt dessen Verschiebung. Ein naturwissenschaftlicher Ereignisbegriff (im Kausalitätsmodell), ein analytischer (mit Davidsons *Handlung und Ereignis*) oder ein herme-

neutischer (Ricœur) zeigen in ihren Differenzen, dass hier Verschiebungen, Verdichtungen und Prägnanztendenzen am Werk sind, die im Register der Metaphorik spielen. Bei allem Pathos ist Heideggers Ereignis jedenfalls »nicht nur« und »mehr als« Begriff: eben Grundfigur, oder mit Blumenberg: Grundmetapher, entweder durch Übertragung eines vorgängigen Begriffs oder trotz der Terminologisierung einer Metapher.

4. Auf Grund dessen wurde es zur *modell-leitenden Hintergrundmetaphorik* der Hermeneutik. Die Grundmetapher induziert, orientiert und generiert Modelle³⁸ des Denkens.³⁹

5.3 Metaphern des Ereignisses

Das »Ereignis« ist bereits in »gewöhnlichem« Sinne symbolisch prägnant: Etwas ereignet sich, ein Unfall, ein Glücksfall, eine Katastrophe. Es ist ein umgangssprachlicher Ausdruck, der einigermaßen klar ist – und diese Klarheit auch dann insinuiert, wenn er *übertragen* gebraucht wird. Dabei ist das Ereignis *als Metapher* ein Beleg dafür, dass nicht alle Metaphern »Sprachbilder« oder »bildlich« oder »anschaulich« sind. *Jeder* Ausdruck kann zur Metapher werden – nicht nur Bilder oder anschauliche Ausdrücke.

In seiner metaphorischen Funktion für das Seinsdenken wird es dieser Herkunft (und seiner Metaphorizität) entkleidet (gemäß Heideggers Metaphernkritik). Es wird zum Ausdruck für etwas Außerordentliches, das nicht Funktion eines mächtigen Subjekts ist und auch nicht nur ein Effekt des Systems. Und schließlich noch mehr: Es wird zum Inbegriff des Außerordentlichen als das »absolut Singuläre«, »Unsgabare« und »jenseits des Seins« Siedelnde. Dadurch wird es irritierend abstrakt oder doch unanschaulich und emphatisch, wenn nicht auratisch, mit der Folge, dass für »das Ereignis« prägnante Formen und Figuren gesucht und erfunden werden, die es denk- und sagbar werden lassen (sollen).

38 Vgl. Rüdiger Zill: *Meszkünstler und Rossebändiger. Zur Funktion von Modellen und Metaphern in philosophischen Affekttheorien*, Berlin (Diss. masch.) 1996, S. 84–87

39 Vgl. Ricœur: *Zeit und Erzählung*; Derrida zur Gabe; Levinas' Nichtintentionalität; Marions Ontologie u.a.

Wenn die Metapher des Ereignisses zum ontologischen Grundbegriff gerinnt – muss sie wieder verflüssigt werden. Und eben in dieser Funktion treten Beispiele auf, die nicht *tokens* eines *types*, also nicht nur Veranschaulichungen eines Begriffs oder einer Struktur sein können. Daher sind diese Beispiele nicht illustrative *exempla*, sondern das Sagen und Denken orientierende Paradigmen (wie bei Blumenberg). Und sie sind keine Veranschaulichungen, sondern – so die These – absolute Metaphern, in denen der »absolut gewordene Begriff« des Ereignisses auf seine lebensweltliche Herkunft zurückbezogen wird. Welche Paradigmen dann genannt werden, beispielsweise bei Derrida (s.u.), ist dann signifikant für die Perspektive und den Horizont desselben.

Ein Beispiel dafür findet sich bereits bei Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der in aller Heideggertreue von der »Fuge des Ereignisses«⁴⁰ spricht, mit Rekurs auf Heideggers Opposition von »Fuge als den Gefügecharakter des seinsgeschichtlichen Denkens« gegenüber dem System als dem »Gefüge des neuzeitlichen Vernunftdenkens«.⁴¹ Fast kann man in der Fuge eine Version der *Différance* anklingen hören. Zu den Metaphern, die das in der Steigerung und Emphase opak werdende »Ereignis« auf sich zieht, gehören dann u.a. Geläut, Geviert und Gelassenheit.⁴² Besonders bemerkenswert ist die Gelassenheit, weil sie das am Ereignis wieder-holt, was ich »das Andere des Handelns« nannte: »In diesem Lassen könnte man das Vorherrschen einer Passivität vermuten. Stattdessen zielt das Lassen auf so etwas wie ein *höheres Tun*«. ⁴³

Weiterführend, über Heidegger hinaus, sind Derridas (mindestens) 12 *Paradigmen* »einer gewissen unmöglichen Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen«⁴⁴ (auch wenn er selber meint, nur drei bis vier Beispiele zu nennen).⁴⁵ Ich verstehe dieses Büchlein als Derridas Aufnahme der Ereignismetapher, die er *paradoxiert*: Ereignis ist keine Möglichkeit, die zu ergreifen wäre wie der Tod in höchster Eigentlich-

keit, sondern eine Unmöglichkeit. Ein un-mögliches Ereignis ist nicht das (schlechte Andere, das) Gegenteil des Möglichen, sondern die Öffnung und Bedingung des Möglichen.⁴⁶ Insofern ist das un-mögliche Ereignis *die* Bedingung der Möglichkeit (etwa die unmögliche Vergebung die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens). Das hat den »Nebeneffekt«, Möglichkeit neu zu denken, wobei die Modalitäten erweitert werden: erstens als Aufwertung der Unmöglichkeit; zweitens Möglichkeit neu zu denken als durch eine »kreative« Un-möglichkeit eröffnet.

Das als un-möglich bestimmte Ereignis wird von Derrida in Paradigmen näher bestimmt. Und diese entfalten – *volens volens* – *metaphorischen* Charakter. Es werden Grundfiguren des Sprechens als Sprech-Ereignisse auf das Ereignis interpretativ übertragen, um sagen zu können, was sich zeigt oder was »es gibt«. Anders gesagt: Mit diesen Paradigmen wird nicht die Extension des Ereignisbegriffs expliziert, sondern es werden Figuren des Sprechens erfunden, die den Ereignischarakter in Sprech-Ereignissen aufspüren. Ob Derrida das Metaphern nennen könnte? Vermutlich wären es seines Erachtens *Spuren* des Ereignisses oder sprachliche Entzugserscheinungen (entsprechend dem »Entzug« der Metapher). Ich verstehe sein Vorgehen als *Deixis* (als Zeigen oder Hinweisen) auf lebensweltliche Vollzüge (pragmatische Wende), in denen sich das nicht an sich (rein) erscheinende Ereignis in Spuren zeigt. Wenn diese Vollzüge thematisch werden und paradigmatischen Charakter für das Sprechen vom Ereignis haben – werden sie als Sprech-Ereignisse angeführt. Damit bekommen sie den Charakter von *Paradigmen einer Metaphorologie des Sprechens vom Ereignis (bzw. der Sprech-Ereignisse)*.

1. Das *Geständnis*⁴⁷ (*confessio*) ist nicht nur die Mitteilung des Passierten oder Geschehens, sondern ein Bekenntnis (mit Augustin?). Das Geständnis ist hier primär *exemplum* (exemplifikatorischer Ausdruck, mit Goodman) des Ereignisses. Daher kann es als Synekdoche analysiert werden. Es ist von einer symbolischen Präganz, die dem Beispiel eine Eigendynamik lässt, d.h. die es zum *paradeigma* des Ereignissprechens und -denkens macht. Insofern wird hier das exemplarische Sprechen vom Ereignis selber *ereignishaft*: Es lässt im

40 Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträge zur Philosophie«*, Frankfurt am Main 1994, S. 27 ff.

41 Ebd., S. 39

42 Ebd., S. 239 ff., S. 252 ff., S. 371 ff.

43 Ebd., S. 375

44 Jacques Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 79–112

45 Ebd., S. 25

46 Ebd., S. 40 ff.

47 Ebd., S. 25

Sprechen ereignen, wovon es spricht (so im Schuld- oder Sündenbekenntnis): »Im Geständnis gibt es also ein Sprechen vom Ereignis [der Untat o.ä.], von dem, was geschehen ist, das [sc. das Sprechen] eine Veränderung bewirkt und das ein zweites Ereignis hervorbringt.«⁴⁸

»Dieses Sprechen findet man in vielen Erfahrungen wieder, in denen sich schließlich die Möglichkeit, dass dieses oder jenes Ereignis eintritt, als unmöglich ankündigt.«⁴⁹ Der Ausdruck »Geständnis« wird hier (über die paradigmatische Funktion des gemeinten Vollzugs hinaus) zur Metapher für das Ereignis.

2. Entsprechendes gilt in besonders erfolg- und folgenreicher Weise für die *Gabe*.⁵⁰ Die ungeheuer eskalierenden Gegenwartsdiskurse über dieses »Phänomen« (wenn es nicht eine Entzugerscheinung wäre) seien nur angedeutet. Es sind indirekte Diskurse über die unmögliche Wirklichkeit des Ereignisses. Üblicherweise gilt Gabe als souveräner Akt des Gebers – aber dann wäre sie nicht ein anökonomisches Durchbrechen des Tauschzirkels. »Damit eine Gabe möglich ist, damit das Ereignis der Gabe möglich ist, muss es sich in gewisser Weise als unmöglich ankündigen.«⁵¹ Die unmögliche Möglichkeit der Gabe (oder besser: die unmögliche Wirklichkeit?) ist in ihrer paradoxen Modalität die paradigmatische Entsprechung zum Ereignisdenken. Unmöglich wird hier doppeldeutig: nicht möglich wie und als ein Akt des Gebers; und zugleich der eröffnende Grund (die Bedingung) der Möglichkeit, die sie freisetzt. So wird verständlich, »dass die Gabe als Gabe nur möglich ist, wo sie unmöglich erscheint.«⁵² Einerseits ist sie »das Unmögliche selbst«;⁵³ andererseits ist sie durchaus wirklich (und wirklich möglich). Und zwar wenn man gibt, »was man nicht hat. Wenn man gibt, was man hat, gibt man nicht.«⁵⁴ Das klingt zwar nach Hehlerei und erinnert an Raub als Ermöglichungsbedingung von Gabe. Aber es kann auch das Unverfügbare in jedem Geben sein: darin

48 Ebd., S. 26

49 Ebd., S. 26 f.

50 Ebd., S. 27

51 Ebd.

52 Ebd., S. 28

53 Ebd., S. 29

54 Ebd., S. 32 (vgl. »vielleicht«, S. 51; vgl. »bedrohlich«, S. 56)

nicht nur etwas zu geben, sondern im Glücken dessen mehr zu geben, als man hat – und ebenso zu empfangen.

Deutlich wird daran jedenfalls, dass die Unmöglichkeit keineswegs eine reine negationslogische These ist: »It is impossible for the gift to appear as such [...]. But I never concluded that there is no gift.«⁵⁵ Würde man das unterstellen, hätte man die Eminenz in der Negation verkannt: die Intensivierung des Denkens in der Paradoxierung. Und so misszuverstehen ist nur zu verständlich: »The gift as such cannot be known, but it can be thought of. We can think what we cannot know [...]. It is this thinking, this excess, which interests me. It is this excess which puts the circle into motion [...]. It is through the experience of the impossibility; that its possibility is possible as impossible.«⁵⁶

3. Das verdichtet sich in der unmöglichen Möglichkeit von *Vergebung*⁵⁷ mit Derridas These: (Nur) wo es Unverzeihliches gibt, ist Vergebung möglich. »Das Ereignis [der Vergebung], wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun.«⁵⁸ Als er später auf den Holocaust⁵⁹ zu sprechen kommt – auch eine Unmöglichkeit? – heißt es: »Der Name Gottes benennt [...] jenen Anderen, dem das Recht zur Vergebung stets überlassen wird, das Recht zur Vergebung und die Möglichkeit, zu geben, zu sagen ›Ich gebe‹, ›Ich entscheide‹. Die Gabe und die Vergebung finden stets im Namen des Anderen statt.«⁶⁰

Konkreter Anlass, die Unmöglichkeit der Vergebung im Blick auf die Modalität der Unmöglichkeit weiter zu bedenken, sind zwei »völlig unmögliche« Ausgänge von Derridas Konfession zu seiner »folie de l'impossible«, sein »desire to *experience the impossible*« und daher

55 Jacques Derrida: »On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, moderated by Richard Dearnay, in: *God, the Gift, and Postmodernism*, hg. von John D. Caputo und Michael J. Scanlon, Bloomington, Ind. 1999, S. 54–78, hier S. 59. Weiter heißt es dort: »I went on to say that if there is a gift, through this impossibility, it must be the experience of this impossibility [...]. The event called gift is totally heterogeneous to theoretical identification, to phenomenological identification. That is a point of disagreement. The gift is totally foreign to the horizon of economy, ontology, knowledge, constative statements, and theoretical determination and judgment.«

56 Ebd., S. 60

57 Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 29

58 Ebd., S. 30

59 Ebd., S. 45 f.

60 Ebd., S. 46

seine »apology for the impossible«:⁶¹ »Die reine und bedingungslose Vergebung darf, um ihren eigentlichen Sinn zu gewinnen, keinen ›Sinn‹, keine Finalität, selbst keine Begreifbarkeit haben. Es ist ein Wahnsinn des Unmöglichen.«⁶²

4. Zu den weniger bekannten Paradigmen der Ereignismetaphern gehört auch die *Erfindung*.⁶³ »Wenn die Erfindung möglich ist, ist sie keine Erfindung.«⁶⁴ Das ist zunächst trivial oder absurd. Selbstredend sind Erfindungen möglich, sonst würden sie nie wirklich werden. Und wir leben in Wirklichkeiten, die voller wirklich gewordener Erfindungen sind. Andererseits ist sie nicht einfach möglich, wie es möglich ist, den Stift fallen zu lassen. Sie ist nicht einfach »zuhanden«. »Damit es ein Erfindungsereignis gibt, muss die Erfindung zunächst unmöglich erscheinen; das Unmögliche muss möglich werden. Die einzige Möglichkeit der Erfindung ist also die Erfindung des Unmöglichen.«⁶⁵ Die modale Struktur entspricht der der Vergebung – und bleibt ähnlich irrisierend und irritierend. Offensichtlich bedarf es dessen, was Derrida hier betreibt: einer Neuformatierung der Möglichkeit, und zwar jenseits der Modallogik.⁶⁶

5. *Gastlichkeit*⁶⁷ wird als angeblich »letztes Beispiel« angeführt⁶⁸ und weist bereits auf das tatsächlich Finale des Messias voraus. Gastlichkeit ist nicht eine Möglichkeit des souveränen Gastgebers, sondern ereignet sich durch ein unvorhersehbares Eintreffen, das Derrida (im Sinne von Levinas) als »Heimsuchung«⁶⁹ metaphorisch umschreibt. Levinas würde sagen, dieses Ereignis liege jenseits der Aufnahmefähigkeit des Subjekts. Es transzendiert den Horizont des *homo capax*. Mit Derrida

61 John D. Caputo, Michael J. Scanlon: »Introduction: Apology for the Impossible. Religion and Postmodernism«, in: *God, the Gift, and Postmodernism*, S. 1–19, hier S. 3

62 Jacques Derrida: »Das Jahrhundert der Vergebung«, in: *Lettre internationale* 48 (2000), S. 10–18, hier S. 14

63 Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 31

64 Ebd.

65 Ebd., S. 32

66 Vgl. George E. Hughes und Maxwell J. Cresswell: *Einführung in die Modallogik*, Berlin 1978.

67 Vgl. Burkhard Liebsch: *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005.

68 Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 33

69 Ebd.

gesagt: »Die Ankunft des Ankömmlings ist das absolut Andere«.⁷⁰ Der Ankömmling, Fremde, Gast und Messias sind Grundmetaphern für die Grundfigur des »Anderen« – eine Parallele zum Problem der Rede vom Ereignis. Beide kreuzen sich hier, sofern es um das »Andere der Aktivität« geht.

Dieser Andere – der »mir« erst die Möglichkeit der Gastlichkeit eröffnet – breche vertikal in den Horizont der Erwartung ein.⁷¹ »Ich muss absolut machtlos bleiben«,⁷² heißt es etwas unglücklich formuliert. Als wäre diese Machtlosigkeit eine Aufgabe; ist sie doch vielmehr eine Durchstreichung der eigenen Möglichkeit (*potentia*). »Es bleibt unmöglich – auch wenn es vielleicht stattgefunden hat, bleibt es doch trotzdem unmöglich.«⁷³

6. Die *Metapher* der Gastlichkeit, die der *Heimsuchung* durch den Gast,⁷⁴ ist nicht nur interpretativ auf die Gastlichkeit bezogen, sondern bringt ihren eigenen semantischen Horizont ins Spiel: den von Gespenstern und Spuk,⁷⁵ das Gespenstischwerden des Bildes⁷⁶ und der virtuellen Ereignisse.⁷⁷ Diese Halbdinge oder undinglichen Halberscheinungen bilden bei Derrida den Sprachraum bis in *Marx' Gespenster*.

7. Zum Register der Gastlichkeit gehört, etwas überraschend, auch die *Trauer*, wie bei den Tränen über die Gäste.⁷⁸ Damit eröffnet sich ein weiterer Aspekt des Ereignisses: Tränen und Trauer sind »Pathosereignisse« mit entsprechenden -formeln und -gesten, die, so ritualisiert sie sein mögen, nicht Potenzen der Trauernden zeigen, sondern »Impotenzen«: Unmöglichkeiten der Beherrschung und der eigenen Kapazität. Die Fassungslosigkeit manifestiert sich in Grenzreaktionen: Lachen oder Weinen. Nur dass das Lachen bei Derrida seltsamerweise latent bleibt: »Zwischen Gastlichkeit und Trauer gibt es gewisse Affinitäten«.⁷⁹ Die Freude und das Lachen wären dem hinzuzufügen.

70 Ebd., S. 34

71 Ebd., S. 35

72 Ebd., S. 35 f.

73 Ebd., S. 37. Dieses Paradigma entfaltet in *intenso* Liebsch: *Gastlichkeit und Freiheit*.

74 Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 37 f.

75 Ebd., S. 36, 38

76 Ebd., S. 41

77 Ebd., S. 41 f.

78 Ebd., S. 38

79 Ebd., S. 38 f.

8. Was man nicht vermag, was daher die eigenen Möglichkeiten übersteigt, ist deswegen nicht nicht, d.h. nicht unwirklich oder abstrakt unmöglich. Es ist einem unmöglich. Die Frage ist, ob die Paradigmen des Ereignisdenkens im Grenzbereich der Subjektivitätskritik seltsame Blüten treiben: Derrida nennt hier die *Entscheidung*,⁸⁰ von der man in neuzeitlicher Tradition doch annehmen sollte, wenn etwas, dann sei sie der Inbegriff des dem Subjekt Möglichen: eben das, was gerade in seiner Kompetenz liegt. Aber das kann man auch anders sehen: »Wollen heißt wollen, was man nicht kann.«⁸¹ Es übersteigt die eigene Macht: »Meine Entscheidung kann nie die meine sein, sie ist immer die Entscheidungen des Anderen in mir, und in gewisser Weise bin ich in der Entscheidung passiv.«⁸² In welcher Weise sie passiv ist, wird von Derrida aber unklar gelassen. Sie sprengt jedenfalls den Rahmen des mir Möglichen.⁸³ Ich bin nicht Herr meiner Entscheidungen;⁸⁴ nicht zuletzt, weil Andere dabei einiges mitbestimmen, auch die Umstände. Und selbst wenn ich es bin, der zu entscheiden hat – wer bin denn ich? Der »actus purus«, die jemeinige, unvertretbare Entscheidung – ist sie die meine, und wenn dem so sein sollte, ist sie täuschungsanfällig? Man kann daher den freien Akt der Entscheidung auch für eine imaginäre Größe halten, die – wie in Revolutionen spektakulär verdichtet – ein mythogenes »je ne sais quoi« bildet.⁸⁵

9. Ein Beispiel, in dem sich Entscheidung und Gastlichkeit kreuzen, ist das *Versprechen*⁸⁶: »Ein Versprechen muss gebrochen werden können, sonst ist es kein Versprechen.«⁸⁷ Daher tritt es zusammen mit der Drohung auf.⁸⁸ Wer verspricht, spricht mehr, als er »garantieren« kann. Es ist eine Zusage von Zukunft, die beiden, dem »Geber« und dem »Empfänger«, Zeit gibt und Zukunft eröffnet. Wer könnte das »von sich aus«? Insofern ist das Versprechen eine Gabe von etwas, was

80 Ebd., S. 43 f.

81 Ebd., S. 42 f.

82 Ebd., S. 44

83 Ebd.

84 Ebd., S. 43

85 Dem wäre anhand von Slavoj Žižeks Reflexionen zur politischen Philosophie näher nachzugehen.

86 Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 52

87 Ebd., S. 55

88 Ebd., S. 54, 56

man nicht, zumindest nicht gänzlich »hat«.⁸⁹ Es ist ein »Sprech-Ereignis«, in dem sich mehr ereignet als ein Akt, den man »beherrscht«. Sofern sich hier etwas ereignet, geschieht mehr, als die beteiligten Aktanten konstituieren. Das Versprechen ist daher nie »zuhanden«, sondern immer mehr, als man vermag – *sub conditione*.

10. Wenn schon die Entscheidung meine Möglichkeiten übersteigt und durch mehr als »mich« ermöglicht wird, wenn auch das Versprechen über mich hinausgeht, dann nicht zuletzt das Regulativ des »rechten Lebens«, die *Gerechtigkeit*.⁹⁰ Dass sie keine bloße Faktizität ist, sondern mehr sagt, als was der Fall ist; dass sie ein (imaginäres) Regulativ bildet, das nie einfach möglich ist; dass sie in jüdischer Tradition eine Eigenschaft *Gottes* ist und bleibt, weil nicht einer gerecht ist – das provoziert die Abduktion, sie sei paradigmatische Gabe. Nur wessen Gabe? »Wenn Gerechtigkeit möglich sein soll, muss die Möglichkeit des Bösen oder des Meineids dem Guten und der Gerechtigkeit inhärent sein. Das Unmögliche muss im Herzen des Möglichen wohnen.«⁹¹ Sie recht und fromm für die gnädige Gabe Gottes zu halten, würde verdecken, dass in ihrem Zentrum die Möglichkeit des größten Übels wohnt. Ohne diese Abgründigkeit der Gerechtigkeit wäre sie zur Funktion eines mächtigen Souveräns verharmlöst – und darin selber wieder abgründig. Denn wer sagt, dass der Souverän gerecht ist und nicht, dass nur als gerecht gilt, was ihm gefällt?

Dem entspricht die Dialektik von Eid und Meineid,⁹² der von Versprechen und Brechen dessen verwandt. Ohne die dunkle Seite der lichten Gaben wäre Gabe ebenso harmlos, wie wenn man vergäße, dass ihre kopräesente Kehrseite der Raub ist. Was man nicht kaufen und nicht tauschen kann, kann man nur geben und nur stehlen. Aber »kann« man das? Es sind Unmöglichkeiten, die nur in der Überschreitung des Horizonts eines »autonomen« Subjekts in den Blick kommen. Es sind aber Ereignisse in einem »unreinen« Sinn: Es sind Ereignisse, die in, mit und unter dem Handeln auftreten – und sich der reinen Phänomenalität entziehen.

89 Burkhard Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i.Br. 1998

90 Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, S. 57

91 Ebd., S. 58

92 Ebd., S. 57

11. Den dunklen Seiten entsprechen letztlich selbst bei Derrida dunkle Andeutungen des Lichtens, des *Messias*. »Der absolute Ankömmling darf nicht als geladener Gast erscheinen, auf dessen Erscheinen ich mich vorbereitet habe und den zu empfangen ich in der Lage bin.«⁹³ Andernfalls wäre der »Ankömmling« im Horizont meiner Intentionalität immer schon verortet, als wäre sie der Platzanweiser des Fremden. Eben so nicht. Das verbliebe im Horizont der Intentionalanalyse und von deren Möglichkeiten. Für eben sie ist diese Horizontüberschreitung eine Unmöglichkeit. Die unkomfortable Lage des Gastgebers dem »absoluten Ankömmling«, also dem fremden Gast gegenüber hat aber eine hoffnungsvolle Dimension: »Wenn es bedingungslose Gastlichkeit gibt, dann muß sie der Heimsuchung durch den anderen offen stehen, der zu einem beliebigen Zeitpunkt eintrifft, ohne dass ich es wissen kann. Das ist auch das Messianische: Der Messias kann jeden Moment eintreffen, und er kommt von oben, von da, woher ich ihn nicht kommen sehen kann.«⁹⁴ Man braucht nicht an die »klugen Jungfrauen« zu erinnern, um den eschatologischen (wenn nicht apokalyptischen?) Ton zu vernehmen. Gegenüber dem kontingenten Absoluten namens Messias bleibt die Möglichkeit des *homo capax* blank. Der Messias ist »an und für uns« eine Unmöglichkeit.

Als Paradigma des Sprechens vom Ereignis ist diese Ankunft des Absoluten so traditionell nicht, wie sie klingt. Nicht nur, dass es hier um den ausstehenden Messias geht. Es gerät auch jede »Heimsuchung« unter »Messiasverdacht«. Das Verhältnis zur Zukunft wird messianisch grundiert und damit abgründig. Nicht die heroische Entschlossenheit ergreift das Ihre und darin sich selbst, sondern allenfalls wird sie ergriffen. Die Zeitigung der Zeit ist passive Synthesis, so weit, so traditionell. Die Verdichtung im Ereignis der Ankunft hingegen ist *passivere* Synthesis: passiver als die Relation von Aktiv und Passiv. Auch wenn das gar nach Advent klingt, ist es jedenfalls als Ereignismetapher zugleich möglicherweise »mehr« als Metapher: eine Deixis auf das Ausstehende und noch »an und für sich« Unsagbare. Negative Messianologie könnte man das nennen, oder radikal futurische Eschatologie: Was gewesen sein wird, wird im Rückblick als unmöglich erscheinen.

93 Ebd., S. 33

94 Ebd., S. 60

12. Der »Akt des Glaubens«⁹⁵ schließlich ist selbstredend kein Akt oder eine autonome »Entscheidung«, ebenso wenig wie er einfach erlitten wird wie ein Schnitt in den Finger. Das ist jüdisch wie christlich so klar, dass dieser Nonsens in der Formulierung wohl nur die Unmöglichkeit des Glaubens *als Akt* anzeigen kann. Diese unmögliche Metapher gibt Rechenschaft, oder besser Zeugnis von den nicht selbst beherrschten Bedingungen der eigenen Rede: »Man kann den Diskurs, den ich über die Vertikalität, über die absolute Ankunft halte, nicht halten, ohne dass der Akt des Glaubens schon begonnen hätte.«⁹⁶

Das ist mehr als eigene Rede. Das ist Zeugnis, Konfession, die mehr sagt, als sie von sich aus sagen könnte. Der Glaube ist schon, wenn so gesprochen wird – und so zu sprechen ist indirekte Mitteilung dessen, mehr als formale Anzeige. Es ist eine mit Kierkegaard existentiell zu nennende Exposition des eigenen Daseins. Deixis des Fremden im Eigenen, und zwar Deixis auf diejenigen Fremden hin, von dem in der Rede die Rede ist. Was immer hier Glauben besagen mag, er ist eine diachron vorgängige unmögliche Ermöglichung der ganzen »Sprech-Ereignisse«.

5.4 Metaphern als Ereignis

Damit zeichnet sich ab, dass Derridas Paradigmen nicht nur Metaphern *des* Ereignisses sind, in denen das Ereignis als »Herrensignifikat« die Metaphern um sich kreisen lässt. Diese Ereignismetaphern haben vielmehr selber Ereignischarakter: Es sind Metaphern *als* Ereignis. Das ist insofern prekär, als ein *Historisches Wörterbuch* vielleicht das Lemma »Ereignis« aufnehmen würde; vielleicht auch einige der genannten Paradigmen einer »Metaphorologie des Ereignisses«, aber kaum performativ selbstbezüglich werden und die eigene Rede vom Ereignis als Ereignis freisetzen würde. Das bliebe latent, während es in der lebendigen Rede Derridas manifest wird – und das kaum ohne unberechenbare Performanz. Die einen mögen sich mit Grausen abwenden angesichts solch einer viel zu weit gehenden Zeugnisrede; die anderen mögen sich davon angezogen fühlen. Wie dem auch sei, es

95 Ebd.

96 Ebd.

ist eine Rede, in der vom Ereignis als Ereignis die Rede ist, als Sprechereignis. Insofern variiert Derrida hier idiomatisch die Einsicht der Gleichnisforschung, das Reich Gottes komme im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache. Es kommt auch in der Metapher als Metapher »an«. Daraus ergibt sich mehrerlei Nennenswertes:

1. Metaphern sind potentiell referentiell: Man kann mit ihnen auf etwas referieren, sofern sie »exemplifikatorischer Ausdruck« von etwas sind (von bestimmten Vollzügen; von der eigenen Perspektive und deren Horizont). Darin »gibt es« intentionale und nicht-intentionale Referenz. Das korrigiert die poetologische Engführung, Metaphern seien referenzfrei – und es beugt dem Einwand vor, bei Derrida gehe es nicht »nur« um Metaphern, sondern um Beispiele »realer Vollzüge«.
2. Metaphern »leben« in semantisch-pragmatischen Gravitationsfeldern. Sie werden angezogen und evoziert durch »absolute Begriffe« (wie das Ereignis) oder »unabweisbare Fragen« (Blumenberg). Und sie können ihrerseits Gravitationskraft entfalten und daher neue und andere Metaphern anziehen (wie die Metapher »Ereignis« oder paradigmatisch die Metaphorik der Gabe).
3. Metaphern sind selber – als Erfindungen, als Gaben oder als was auch immer – Sprech-Ereignisse. Sie sind daher nicht einfach Produkte eines urzeugenden Subjekts, das der Metaphern mächtig ist. Sondern sie exemplifizieren *als Metaphern* »das Ereignis«. Man könnte sagen: Sie sind *genitum, non factum*; oder auch: Sie sind *datum, non factum*. Ihresgleichen geschieht.
4. Wollte man das poetologisch fassen, könnte man mit Blanchot oder Lacan sagen: Metaphern sind Figuren des Imaginären, und daher unmöglich; nicht aber »nur« Figuren des Symbolischen. Wenn zum Symbolischen der Zug zur *Ordnung* gehört, zur Taxonomie eines Searle; wenn die Symbole, in denen wir leben, in einer Ordnung wären, in der wir leben, dann könnte die Metapher noch etwas anderes sein als ein Moment dieser Ordnung. Sie hat einen Hang, wider die Ordnung zu locken, mal anarchisch subversiv, mal diskret, mal überschwänglich, wenn nicht gar unverschämt, so doch auch mal frech. Denn die Metapher kann eine Figur des Imaginären sein – das dem Symbolischen so vertraut wie fremd ist. Das jedenfalls wäre eine Metapherndimension, die von Derridas »Weder – Noch« nicht erfasst ist.

Als kritische Rückfrage meldet sich dann allerdings ein Zweifel: ob Derrida nicht einer Heidegger'schen Auratisierung des Ereignisses –

und daher der Gabe – folge: »Obwohl der performative Sprechakt das Ereignis, von dem er spricht, sagt und hervorbringt, neutralisiert er es zugleich in dem Maß, in dem er es der Herrschaft eines ›Ich kann‹ (*I can, I may*) unterwirft. Vor einem reinen Ereignis, das dieses Namens würdig ist, müssen Performativ und Konstativ gleichermaßen kapitulieren. Eines Tages muss man daraus einmal alle Konsequenzen ziehen.«⁹⁷ Das *reine* Ereignis klingt ähnlich extrem wie die *reine Gabe*. Selbstredend »gibt es« sie nicht, »erscheint sie nicht« etc. Diese Aphänomenalität könnte eine Folge der übertriebenen »Reinheitsvorstellungen« sein, die hier merklich sind. Könnte es sein, dass auch bei Derrida gilt, was Lichtenberg notierte: »Die Metapher ist weit klüger als ihr Verfasser und so sind es viele Dinge.«⁹⁸ Derridas Paradigmen einer Metaphorologie des Ereignisses finden und nennen Phänomene, die nicht immer rein sein müssen, um zu sein, was sie sagen. Und darin sind seine Metaphern klüger als die theoretische Vorgabe seines Reinheitsgebots. Ereignismetaphern sind *nolens volens* Entzugserscheinungen; nicht unbedingt Metaphern des Entzugs, aber unvermeidlich vom »Entzug der Metapher« gezeichnet. Und der Entzug der Metapher *ist* indirekte, subversive Dissemination, ein »Weder im Noch«. Sollte man diese sich entziehende Präsenz und die Präsenz des Entzugs ausschließen um willen eines reinen »Weder-Noch«?

5.5 Postskript: Metaphern statt Ereignis?

So lohnt es wohl doch, noch einmal Blumenbergs Gegenbesetzung zu Heidegger in Erinnerung zu rufen. Es ging ihm um Seinsgeschichten (wie Begriffe in Geschichten) statt Seinsgeschichte bzw. um Sprachereignisse statt des erhabenen Ereignisses eines kommenden Gottes. Wenn Blumenberg Heideggers Kehre »ernüchtern« wollte, war das mehr als eine vorübergehende Ausnüchterung. »Im Grunde« scheint es um die Kehre zu den Sachen (den Lebensweltvollzügen) zu gehen – und das am Leitfaden der Kehre zu den Sprachen (der Metaphern). Damit wird die ganze Konstellation umbesetzt: Die Metaphern krei-

⁹⁷ Ebd., S. 56 f.

⁹⁸ Georg Christoph Lichtenberg: *Sudelbücher*, in: *Schriften und Briefe*, Bd. I, hg. von Wolfgang Promies, München 1971, S. 512 (Fn. 369)

sen nicht um das Ereignis, als gäbe es einen Nabel der Welt, sondern es gibt eine Welt von Welten mit sehr vielen Gravitationszentren (wie all die absoluten Begriffe, die anthropologischen Grundfragen etc.). Das emanzipiert die Metaphern (und ihre Geschichten) davon, als Metaphern *des* Ereignisses aufzutreten – es bedeutet daher (vor Derrida) die Emanzipation der Metaphern *als Ereignisse*. Die nahe liegende Folge ist dann von der Art, wie sie sich an den Gatediskursen zeigt: Neue Metaphern bilden neue Gravitationszentren, wenn auch nur auf Zeit.

Wenn denn ein *Historisches Wörterbuch der Metaphorik* je Wirklichkeit werden sollte, trotz all seiner Unmöglichkeit, wäre es eine Kosmologie in exzentrischer Position. Die Geschichten der Gravitationszentren zu schreiben, könnte bedeuten, sich in *azentrischer* Position zu befinden. Aber das tendiert zur *view from nowhere*, statt *from now and here*. »I try to think the possibility of this impossibility and also to think the possibility of *donum Dei*, or the possibility of phenomenology, but from a place which is not inside what I try to account for.«⁹⁹

Insofern ist auch für solch ein Wörterbuch eine Inkonsistenz der pluralen Positionen zu erwarten – was auch sonst. Die Frage ist nur, ob man solch eine Unmöglichkeit versuchen sollte. Umgekehrt, wenn es eine Dynamik der Kultur gäbe, dann sicher nicht zuletzt aufgrund der absurden Anstrengungen, sich am Unmöglichen zu versuchen – etwa »wie Gott zu sein«, »heil zu werden« oder auch ein *Historisches Wörterbuch der Metaphern* Wirklichkeit werden zu lassen.

Metaphernzirkulation

Methodologische Überlegungen zwischen Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte

1 Die Nicht-Abschließbarkeit der Diskurse

Hans Blumenberg hat in seiner Kritik an der Begriffsgeschichte ein implizites Teleologieproblem formuliert, das die von ihm entwickelte Metaphorologie entscheidend geprägt hat: Mit scheinbarer Selbstverständlichkeit wird gewöhnlich eine aufsteigende Linie von der (unscharfen) Metapher zum (scharfen) Begriff gezogen.¹ Verwissenschaftlichung wird dann als ein Prozess der »Kristallisation« wissenschaftlicher Begriffe betrachtet, der unter Abstreifung ihres metaphorischen Gehaltes vonstatten geht. Solange diese implizite Teleologie – ablesbar an der Kristallisationsmetapher – besteht, würde Metaphorologie keinerlei Herausforderung traditioneller begriffs- oder wissenschaftshistorischer Ansätze bedeuten. Vielmehr hätte sie ihren Ort dort, wo Blumenberg in seinem frühen Aufsatz »Licht als Metapher der Wahrheit« die junge Metaphorologie situiert: im *Vorfeld* der Begriffsbildung.² Für das Verhältnis von Metaphorologie einerseits und Begriffs- bzw. Wissenschaftsgeschichte andererseits hätte dies zur Folge, dass letztere für die Kernbereiche der Wissenschaften zuständig wäre, während metaphorologische Studien sich dem vor- oder außerwissenschaftlichen bzw. auch populärwissenschaftlichen Bereich zu widmen hätten. Die folgenden Ausführungen wollen einen Beitrag zur Unterminierung dieser Dichotomie leisten und einige methodologische Vorschläge für die Verknüpfung von Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte machen.

- 1 Mein Dank geht an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des »Forum Begriffsgeschichte« am Berliner *Zentrum für Literatur- und Kulturforschung* für eine anregende Diskussion einer früheren Fassung dieses Textes sowie insbesondere an Dirk Mende für seinen Kommentar.
- 2 Hans Blumenberg: »Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung« [1957], in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main 2001, S. 139–172

METAPHERNGESCHICHTEN

Perspektiven einer
Theorie der Unbegrifflichkeit

herausgegeben
von
Matthias Kroß und Rüdiger Zill



Philosophie und andere Künste

PARERGA

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

EINSTEIN FORUM

Gedruckt mit Unterstützung des Einstein Forums, Potsdam

Umschlagabbildung:

Lucas Cranach d. Ä., *Der Jungbrunnen*, 1546 (Detail).

Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Staatlichen Museen zu Berlin, Gemäldegalerie.

Die Gemäldegalerie der Staatlichen Museen zu Berlin ist eine Einrichtung
der Stiftung Preußischer Kulturbesitz; Foto: Jörg P. Anders

Universitäts-
bibliothek
Rostock

2011. 13932

www.parerga.de

Erste Auflage 2011

© Parerga Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Grafik-Design Margret Schmitt, Berlin

Satz: berndstein | grafikdesign, Berlin

Herstellung: buch bücher dd ag, Birkach

ISBN 978-3-937262-95-6

Inhalt

Matthias Kroß / Rüdiger Zill

Einleitung 7

Petra Gehring

Metapherntheoretischer Visualismus.

Ist die Metapher »Bild«? 15

Ernst Müller

»Übertragungen« in der Wissenschaftsgeschichte 33

Philipp Stoellger

EreignisMetaphern. Zur Metaphorik des Ereignisses
und zum Ereignis der Metaphorik – mit Blick auf die
unmögliche Möglichkeit eines »Historischen Wörterbuchs
der Metaphorik« 53

Eva Johach

Metaphernzirkulation. Methodologische Überlegungen
zwischen Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte 83

Rüdiger Zill

Metaphern als Migranten. Zur Kulturgeschichte
rhetorischer Formen 105

Matthias Kroß

Tiefe. Zum philosophischen Umgang mit einer
riskanten Metapher 141

Christiane Schildknecht

Die Metapher der Reise. »Streifzüge der Phantasie«
oder philosophische Methode? 197

Paul Ziche

Der Mensch als Modell des Menschen. Informative
Selbstmodelle und metaphorische Selbstverdopplung 209

Literaturverzeichnis 233

Abbildungsnachweise 251

Zu den Autoren 253

Namenregister 257

Einleitung

Der Philosophie waren die Metaphern lange Zeit suspekt, bestenfalls erhielten sie ihr Recht als ornamentale Zugabe: »Blumen«, mit denen man gleichsam die Schreibtische der Denker schmückt, »Bilder«, die an den Wänden der Seminarräume hängen, die aber auf den Inhalt der Theorien genauso wenig Einfluss haben wie die Eleganz der Handschrift, mit der die Autoren ihre Gedanken niederschreiben. Umso mehr sind die modernen Wissenschaften mit dem Anspruch angetreten, alle dunklen Metaphern und uneigentlichen Begriffsverwendungen im Namen von Klarheit und Deutlichkeit aus dem Reich des Wissens auszutreiben und in das Reich der Kunst zu verbannen.

Doch ließ sich immer wieder die Rückkehr der Metaphern in jene Gefilde beobachten, die von den »Sciences« vormalig für endgültig gesäubert erklärt worden waren. Die Philosophie begann spätestens mit Nietzsche auch die produktiven Seiten der Metapher anzuerkennen. Seit einigen Jahrzehnten hat sich das auch in einer Vielzahl von grundsätzlichen Überlegungen zu einer »Theorie der Unbegrifflichkeit« niedergeschlagen: im deutschen Sprachraum am prominentesten bei Hans Blumenberg, im französischen bei Paul Ricoeur und vor allem im angelsächsischen in der analytischen Philosophie von Max Black bis zu Donald Davidson und Nelson Goodman. Inzwischen sind die Beiträge zu Geschichte und Theorie der Metapher Legion. Die philosophischen Stimmen, die der Metapher ein eigenes Erkenntnisrecht zusprechen, sind heute in der Überzahl, auch in der Wissenschaftstheorie denkt man immer öfter über ihre Unvermeidbarkeit nach.

Die philosophische Beschäftigung mit Metaphern scheint nun, zumindest soweit es den deutschen Sprachraum betrifft, an einem entscheidenden Punkt ihrer Entwicklung zu stehen. An diesem Punkt besteht die Chance, dass sich zwei Diskurse aufeinander zu bewegen. Der erste Diskurs ist eben jener prosperierende zur Theorie der Metapher.

Der andere Diskurs ist der begriffsgeschichtliche. Die meisten großen begriffsgeschichtlichen Lexikonprojekte, das hat zum Beispiel auch Hans Ulrich Gumbrecht unlängst konstatiert, sind gerade abgeschlossen und versuchen sich nun in andere Dimensionen zu erweitern: etwa durch die Arbeit an metapherngeschichtlichen Enzyklopädiën. Gumbrecht meint sogar, die Metaphorologie könnte an die