Zeitschrift: Scholion : Bulletin
Herausgeber: Stiftung Bibliothek Werner Oechslin
Band: 5 (2008)

Artikel: Implikationen der nackten Wahrheiten
Autor: Konersmann, Ralf
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-719954

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Implikationen der nackten Wahrheit

Ralf Konersmann

Gefragt, was den Aufwand rechtfertigt, den wir in den Institutionen des Wissens treiben, fällt uns die Antwort schwer. Vielleicht werden wir es, nach einigem Zögern, mit der klassischen Auskunft versuchen: die Suche nach Wahrheit. Diese Lösung scheint trivial. Andererseits sind wir froh, eine solche Antwort geben zu können, die von weiteren Nachfragen, von Fragen des Wozu und Warum, nachhaltig entlastet. Sollte dem aber so sein, sollten wir also tatsächlich weniger eine sachliche Antwort als eine Beschwichtigung erwartet haben, dann hätte sich mit dem Motivationshintergrund der Frage auch das Wahrheitskonzept verschoben. Das Forschen und Erkennen stünde nicht länger im Dienst der Wahrheitsfindung, sondern umgekehrt: Wahrheit wäre das, was beim Forschen und Erkennen herauskommt, sie wäre Innovation. Nicht dauerhafter Wahrheitsbesitz winkte als Ertrag der theoretischen Neugierde, sondern die Praxis einer fortlaufend sich selbst überholenden Ablösung von Erkenntnissen und Erkenntnisbeständen.

Ich will die Pragmatik solcher Umstellungen, die zumeist ganz unspektakulär verlaufen und grosse Zeiträume in Anspruch nehmen, an dieser Stelle nicht bewerten, sondern ihren Implikationen, ihren Motivierungen und funktionalen Zusammenhängen nachgehen. Die tiefgreifende Verschiebung der Erwartungslage gegenüber dem Wissen und dem Wissbaren scheint mir ein überzeugender Hinweis zu sein auf die Veränderbarkeit des Bildes, das die Menschen von der Wahrheit haben, sowie von dem, was sie als Wahrheit anerkennen wollen. Offenbar vollziehen sich die Praktiken des Erkennens und Wissens unter dem Eindruck von Imaginationen, die diese Praktiken selbst sowie unser Verständnis vom Objekt der theoretischen Neugierde vorgreifend prägen. Als stillschweigende Vorentscheidungen legen sie den Zugang zur Wahrheit ebenso fest wie den Modus, in dem uns gegeben ist, was als Ziel der Erkenntnis akzeptiert werden kann. Gewöhnlich fragen wir nicht erst, sondern setzen auf grundlegende Überzeugungen, wenn wir die Wahrheit als etwas auffassen, das man wissen kann – oder aber als eine

Sache des Glaubens, der den Horizont des rein Kognitiven übersteigt. Solche Grundentscheidungen verweisen auf eine offene Reihe weiterer Prämissen: Ist die Wahrheit etwas, das man hat und besitzt, oder etwas, in dem wir sind und leben? Ist sie Sache des Seins oder Sache des Handelns? Ist die Wahrheit Errungenschaft oder ist sie Zufall? Ist sie den Menschen erreichbar oder etwas, das menschliche Möglichkeiten übersteigt? Ist die Wahrheit sprachlich fassbar oder erschliesst sie sich als nonverbale Transparenz? Ist die Wahrheit sich selbst genug oder ist sie ein Mittel zu weiteren Zwecken?

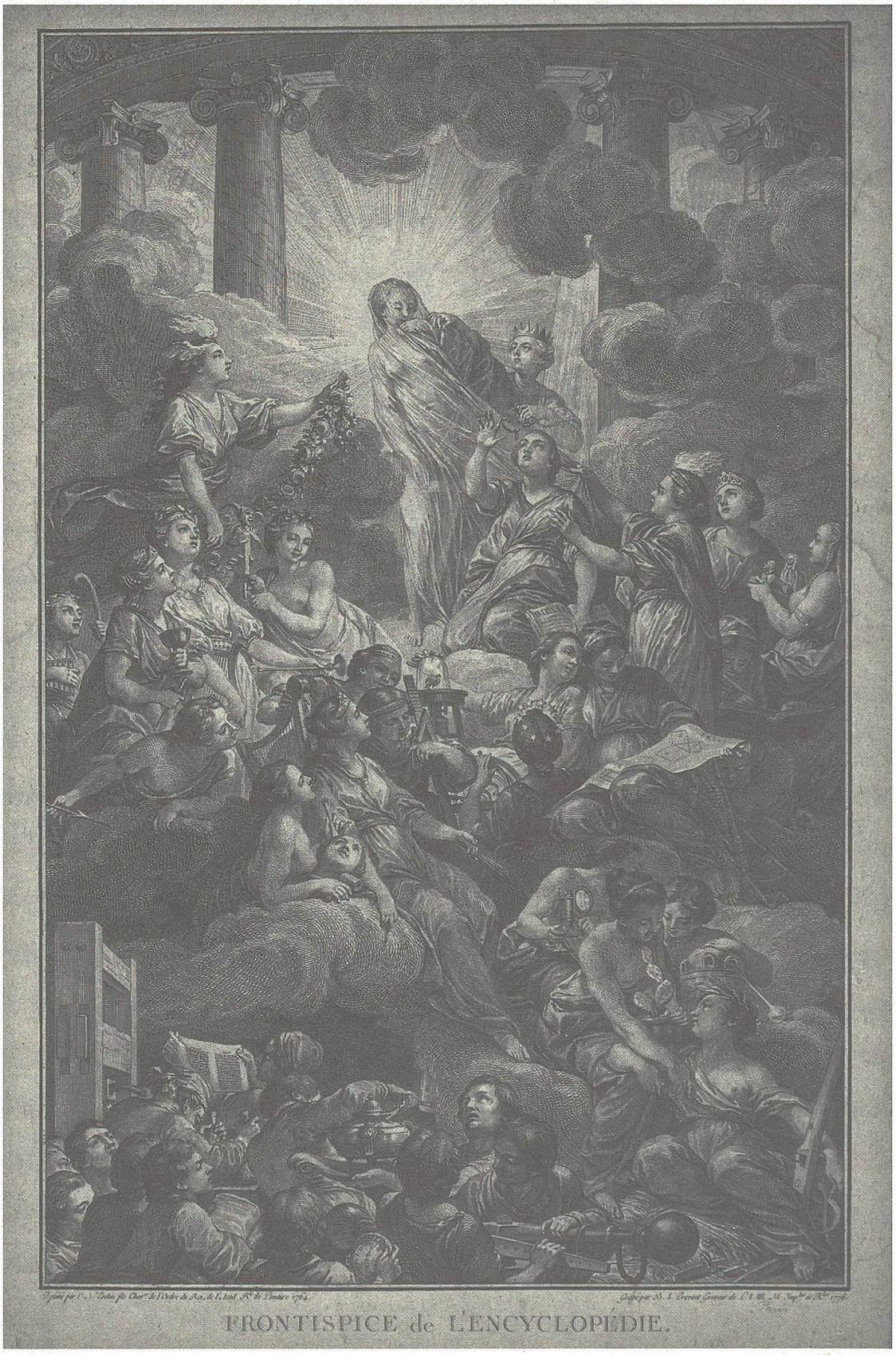
So zu fragen, ist voraussetzungsreich. Die entscheidende Implikation besagt, dass der Mensch die Wahrheit nicht schon kennt, sondern im Abstand zu ihr lebt und mit diesem Abstand ein Auskommen finden muss. Die imaginativen Konventionen stellen sich dieser Situation, indem sie anbieten, den Abstand zur Wahrheit raumzeitlich zu überwinden – ihn entweder zu überbrücken oder ganz zu tilgen. Das damit abgesteckte Problemfeld des theoretischen Weltzugangs bildet den klassischen Fragenkreis von Erkenntnis-, Wahrheits- und Wissenschaftstheorien. Allerdings ist im Fall der Wahrheitsfrage die Delegationspraxis der Expertenkultur besonders unbefriedigend. Wahrheitsfragen stellen sich nicht nur in der Forschung, in den Wissenschaften und ihren Institutionen, sondern überall da, wo Menschen nach Bestimmtheit verlangen. Wahrheitsfragen sind Erkenntnisfragen, ebenso aber und elementarer noch Lebensfragen. Diese Ausgangsbedingung philosophischer Reflexion, auf deren Unabweislichkeit bereits René Descartes hinweist,[1] hat weitreichende Konsequenzen. In den Situationen des Alltags kann gar nicht abgewartet werden, bis die Institutionen des Wissens zu lebensdienlichen Resultaten gekommen sind. Die Normalität knapp bemessener Entscheidungsfrist zwingt dazu, im Umgang mit der Wahrheit immer schon entschieden sein zu lassen, wie man sie findet, worin sie besteht und wie man mit ihr zurechtkommt. Diese Entscheidungen sind zweifellos provisorisch, unter praktischen Bedingungen aber nur in Ausnahmefällen zu ersetzen. Ihre Grundlage bilden vorstellungsleitende Modelle, die konkret vorgeben und szenisch vorwegnehmen, was beim Erkennen und Wissenwollen zu leisten und was von dieser Leistung zu erwarten ist. Es handelt sich um Interpretationsvorgaben von hoher figurativer Prägnanz, genauer gesagt: um Metaphern.

Die absoluten Metaphern des westlichen Denkens stellen ein Reservoir bereit, das die Wege des Wahrheitszugangs auf vielfältige Weise bebildert. Der Fundus dieses Bildervorrats ist uns allen geläufig. Es präsentiert den Erkennenden als Betrachter oder auch als Seher, der angesichts der Dinge des-

sen innewird, worauf sie als ihrem wahren Wesen verweisen; oder es stellt ihn als Redner vor, der sein Ziel im Vollzug des maieutischen Gesprächs verwirklicht; es fasst ihn als Jäger auf, der mit geübtem Auge und gezückter Waffe der flüchtigen Wahrheit nachsetzt; es zeigt ihn als Alpinisten, der durch mühsame Aufstiege Distanz und den entscheidenden Vorteil der Übersicht erringt; oder auch als Seefahrer, der den Heimatboden verlässt und wagemutig zu neuen, erkenntnis- und glücksverheissenden Horizonten aufbricht. Ein wahres Kompendium dieser Einstellungen bietet das berühmte Titelblatt der grossen *Encyclopédie*, das Mitherausgeber Diderot im Jahr 1765 mit einem prägnanten Kommentar versehen hat. Jede Wissenschaft wird hier durch ihr Verhältnis zur Wahrheit charakterisiert. Während die philosophia die Wahrheit fest im Blick hat, verlegt die Metaphysik sich aufs Erraten. Die theologia kehrt der Wahrheit den Rücken zu und bittet um das Licht des Glaubens. La raison, die Vernunft, erläutert Diderot, suche die Wahrheit zu entschleiern, während phantasia eben dabei sei, sie zu schmücken.[2] All diese Rollen der Erkenntnis, die Diderot in das Bildprogramm der triumphierenden Aufklärung übersetzt, zeigen den figurativen Reichtum der theoretischen Neugierde, sie verdeutlichen die Arbeit des Begreifens und geben neben den Ansprüchen auch den Aufwand vor, der für den Gewinn der Wahrheit zu veranschlagen ist. Über grössere zeitliche Abstände hinweg geht die Tendenz, kurz gesagt, dahin, die Erkenntnis als Aktivität verständlich zu machen und deren Umfang zu steigern, ohne im Übrigen das Vertrauen in die Komplizenschaft der Wahrheit – und sei es auch nur das Vertrauen in ihre prinzipielle Erreichbarkeit – jemals vollständig aufzugeben.

Figuren des Wissens

Die Idee, die imaginativen Bestände des Wahrheitszugangs zu erfassen und seine Wirkungsweisen zu beschreiben, entstammt dem 18. Jahrhundert. Im Einleitungsteil zur dritten, posthum erschienenen Ausgabe seiner *Scienza nuova* von 1744 skizziert Giambattista Vico die Umrisse eines "vocabolario mentale", das jene 'phantastischen Allgemeinbegriffe' ("generi fantastici") und 'Bilder' ("immagini") enthalten soll, die den Idiomen aller Zeiten zugrunde liegen und in denen, wie Vico in diesem 35. capoverso weiter ausführt, 'die ewige ideale Geschichte' selber spricht. Vicos Intervention ist performativ. Sie hebt die bildlichen Bezüge des Denkens hervor, indem sie selbst ein solches Bild bemüht und mit seiner Hilfe den Bildbestand des



Denis Diderot/Jean Le Rond d'Alembert,
Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.
Par une société de gens de lettres, Paris 1765, Frontispiz

Wissens erschliesst. Was Wahrheit genannt werden könnte, ist demnach stets abhängig von der Funktionalität sprachlicher Verhältnisse. Das Bild, das uns aus der Sicht Vicos die Funktionen des Denkens erschliesst, ist das Bild der lebendigen Sprache. Die aus diesem Befund abgeleitete Anforderung an die Philosophie, sich der Sprache als ihrem eigenen und eigentlichen Medium zuzuwenden, ist keine Geringfügigkeit. Von Sokrates und Seneca bis zu Berkeley und Hegel reichen die Versuche, die Philosophie von dem zu unterscheiden, worin sie sich darstellt, und vor Verwechslungen von Denken und Sprechen sowie vor den Irreführungen zu warnen, die der "curtain of words" verursacht.[3] Diesen Schleier der Wörter müsse man, so George Berkeley, entschlossen beiseite ziehen, um den Baum des Wissens und seine kostbaren Früchte geniessen zu können.

Die Polemik appelliert an die unterschwellige Metaphernkonkurrenz: Während aus Berkeleys Sicht der sprachliche Wahrheitszugang auf den Raum des Sagbaren und seine riskanten Irritationspotentiale beschränkt bleibt, erschliesst der als Alternative angebotene Wahrheitszugang der Enthüllung und des Sehens den offenen, ja unabschliessbaren Raum der optischen Sensationen. Die implizite Argumentation, deren stilles Pathos den englischen Philosophen zur Anrufung der nackten Wahrheit geführt hat, ist sprachskeptisch und lautet: Es ist immer mehr zu sehen, als sich wissen oder sagen lässt.[4] Der Zugang zur Wahrheit soll also gerade nicht der Paradigmatik der Sprache, sondern vielmehr dem Beispiel des Sehens folgen, das mit der Fülle seiner Wahrnehmungen alles hinter sich lässt, was die gesprochene Sprache zu benennen vermag. Auf diese Weise soll der Geist sich autonom entfalten, unbeirrt von den Bedeutungsschwankungen der Wörter und ungehindert von der Autorität der Schrift.

Vicos Erneuerung des philosophischen Denkens als Philologie schert aus dieser Traditionslinie aus. Die Sprache ist für ihn nicht nur das Mittel, das den Weg zur Wahrheit ebnet und das zu diesem Zweck der begrifflichen Präparierung bedarf, sondern deren authentisches Zeugnis. Diese Auffassung ist voraussetzungsreich, aber keineswegs ungewöhnlich. Das Konzept der grossen Philologie folgt der These der Sprachverwiesenheit des Wissens, die um die Wende zum 18. Jahrhundert so unterschiedliche Fragestellungen provoziert wie die Sprachursprungsforschung, die Hermeneutik oder die Begründungsfähigkeit des Wissens rein aus Begriffen. Speziell die *Scienza nuova* verbindet dieses neue Vertrauen in die Aufschlusskraft der Sprache mit dem Gedanken, dass die historisch-empirische Fülle der Zeichen im Lauf ihrer Entwicklung die allgemeinen Merkmale bildhafter

Sprachformen hervortreten lässt, aus deren Bestand diese Vielfalt in Raum und Zeit immer neu entspringt und sich erneuert. Offenkundig ist dieses Verhältnis als Wechselbeziehung gedacht: Die unendliche und speziell mit der Metapher die Grenzen der konventionellen Bedeutung transzendierende Verschiedenheit sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten beruht demnach auf der Stabilität einiger weniger Elementarfiguren, während umgekehrt dieses Reservoir ein Potential besitzt und vorhält, dessen Dynamik die ganze Geschichte der menschlichen Sprachentwicklung übergreift.

Die Umwertung der Sprache von einem blossen Instrument der Benennung äusserer Wirklichkeit zu einer kulturellen Tatsache, die eigene Wahrheitsansprüche geltend macht, manifestiert sich für Vico exemplarisch in der Metapher. Als 'lichtvollste' und zugleich 'notwendigste' aller Tropen liefern Metaphern Ordnungsentwürfe für komplexe Bezüge und erbringen damit eine Orientierungsleistung, die sie der philosophischen Aufmerksamkeit empfiehlt. Die Betonung dieser Qualität macht Vico zum Antiplatoniker. Das System der Verweisungen, das die Metaphern stiften, existiert nicht als überempirische Systematik des Wissens, sondern bezieht den ganzen Komplex seiner äusseren Voraussetzungen mit ein, und das ist – in der an dieser Stelle gebotenen Knappheit der Formulierung – das Orientierungsbedürfnis menschlicher Geistestätigkeit. Die Metapher, die Vico aufgrund der Vielfalt der eidetischen, etymologischen, semantischen, epistemologischen Bezüge auch als 'kleinen Mythos' vorstellt,[5] ist die treue Begleiterin des Selbsterfindungsprozesses, den die von Natur aus 'bedürftigen' Menschen[6] am Beginn der Zeiten anstossen mussten und seither vorantreiben. Das konventionelle, die anthropologischen Bezüge in Reichweite rückende Argument der kreatürlichen Beschränktheit, demzufolge den zur Erlangung der vollen Wahrheit nicht gerüsteten Menschen mit der indirekten Auskunft von Bildern und Metaphern am besten gedient sei,[7] ist hier vorausgesetzt, aber bereits umgedeutet. Metaphern sind nicht mehr nur Verlegenheiten, nicht nur die geistigen Prothesen eines kreatürlich beschränkten Wesens, sondern Auskunftsmittel, die von der 'Natur der menschlichen Dinge' künden und das Potential einer ganzen 'Metaphysik des menschlichen Geistes'[8] bereitstellen. Vico möchte die Metaphern als den wahren Reichtum des armen Wesens verstanden wissen, das der Mensch von Natur ist. Das blosse Dasein von Sprachbildern hat demnach dem Menschen schon früh seinen 'lebendigen Sinn' vor Augen gestellt, seine 'mächtige Phantasie', dazu seinen 'scharfen Geist' und sein 'ausgeprägtes Gedächtnis'.[9] In dieser Spiegelungsfunktion sieht die *Scienza nuova* die Zeugniskraft der Metaphern begründet, die infol-

gedessen weit mehr sind als bloss 'rhetorische', auf Wirkung berechnete Mittel der Rede. Was Vico den nachfolgenden Metaphorntheorien mit auf den Weg gibt, ist vor allem diese Einsicht: Die Metapher ist ein verweisendes Zeichen, das ungeahnte Einsichten gewährt in die Welt dieses Wesens, das der Kompensation seiner Schwäche durch Zeichen, Bilder und Symbole bedarf. Die Metapher ist, mit einem Wort, eine Figur des Wissens.

Vicos Vorstoss ist zweideutig geblieben. Einerseits hat sich, spätestens mit Herder, als Folge dieser Intervention die Einsicht durchgesetzt, dass metaphorische Bestände als anthropolica gelesen werden können, als sprechende Dokumente, die im Raum des Wissens selbst auf die "vorwissenschaftliche Existenz des Menschen" verweisen.[10] Andererseits hat auch Vico die Bedenken der Metaphernkritik nicht ausräumen können. Diese Vorbehalte sind Legion, sie reichen zurück bis in die Antike und sind seither variantenreich bekräftigt worden, so exemplarisch von Hegel. Für Hegel ist der "Begriff" die philosophische Ausdrucksform schlechthin, die er als die einzig angemessene Gestalt des Denkens der bildhaften Rede schroff und unversöhnlich gegenüberstellt. Die Einschwörung auf den Begriff ist der entscheidende Schritt bei der von Hegel geforderten Selbstbegründung der Philosophie zur Wissenschaft. Dabei – und um die von ihm behauptete Konvergenz von Wirklichkeit und Vernünftigkeit zu sichern – verweist Hegel all diejenigen aus dem Palast des Denkens, "die ohne Begriff reden wollen". Im gleichen Atemzug sortiert er all die Gegenstände aus, für die ein Philosoph sich nicht zu interessieren hat: Die "unendlich mannigfaltigen Verhältnisse", jenen "unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen", der den "Kern" der Wirklichkeit mit einer "bunten Rinde" umzieht, "welche der Begriff erst durchdringt".[11] Gerade hier, wo die Vernunft nicht mehr, wie noch in der grossen *Kritik* Kants, auf ihre 'Reinheit' gegründet ist, soll sie sich um ihrer Selbsterhaltung willen auf ihre Stärke besinnen, statt sich zu zerstreuen und an die Welt der Kontingenzen zu verlieren. Die strategische Abwehr der Metapher ist Teil des von Hegel ganz bewusst unter den Bedingungen der Moderne unternommenen Versuchs der Selbsterrettung des philosophischen Denkens aus dem Meer der sinnlich-sichtbaren Feststellbarkeiten. Eben jene Grenzverletzungsfunktion, die Vico zur Rehabilitierung der Metapher veranlasst hatte, begründet bei Hegel den Ausschluss bildlicher Rede aus dem Raum der Philosophie. Aus Sicht dieser Kritik vollzieht sich die metaphorische Grenzverletzung auf mehreren Ebenen: Sie ist eine Verletzung der begrifflichen Konvention, eine Verletzung der diskursiven Konvention, und sie ist eine Verletzung der semanti-

schen Konvention. Die Metapher ist, mit einem Wort, das Einfallstor des Fremden in den von der Norm des Begriffs beherrschten Monolog der Vernunft.

Interessant an Hegels Vorgehen ist nun nicht nur die Verschärfung, sondern auch die Art, wie sie vorgetragen wird. Wer es philosophisch auf den "Kern" der Wirklichkeit abgesehen hat und gleichzeitig die "bunte Rinde" der tausend Einzelheiten und Nebendinge von sich weist, der verfügt offenbar selbst über rhetorische Gaben und setzt sie auch ein. Hegels kunstreich präparierte Begriffsfrömmigkeit ist ein Musterbeispiel rhetorischer Anti-Rhetorik, und die Paradoxie des Unterfangens liegt offen zutage. Das Herausstellen solcher Selbstwidersprüche allein genügt jedoch nicht, um die Metaphern-Kritik der spekulativen Vernunft zurückzuweisen. Offensichtlich gelten die Einwände Hegels weniger dem Gebrauch der Metapher als den mit ihr verknüpften Erwartungen. Was der Meisterdenker befürchtet, ist die Auszehrung der Philosophie – einmal durch die Unterbietung des begrifflichen Anspruchs, zum anderen durch die Verirrung des Gefühls, durch die Vordergründigkeiten des Sensualismus oder die Seichtigkeiten des Verstandesdenkens. Die Kritik der Metapher gilt der bildlichen Evokation, die verborgene Sinnwelten heraufbeschwört, sie gilt der Durchsetzung unbedingter Autoritäten, denen sie einen Schein von Legitimität verschafft, und sie gilt schliesslich der trügerischen Evidenz bildgeleiteter Argumentationswege. Metaphern – so der klassische Einwand – beschreiben, sie beweisen nicht: figura non probat.

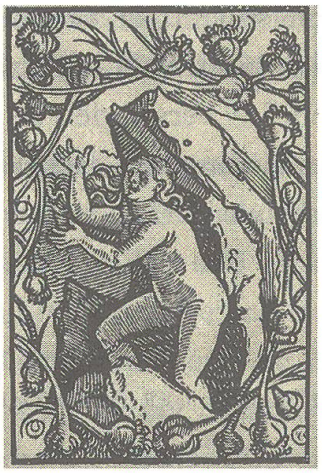
Im Normalfall ist der philosophische Bildersturm als Unterlassungsgebot verstanden worden. Diese Lesart, in der die Philosophie sich im Namen des Begriffs und des Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit einen Ikonoklasmus selbst verordnet, ist jedoch, wie mir scheint, allzu einseitig und vordergründig.[12] In den Grenzen ihrer Bestimmung war die Metapher auch in der philosophischen Rede von jeher geduldet, etwa zum Zweck der Veranschaulichung und der Illustration. Diese Einschätzung ist alt und entspricht der spätantiken und namentlich der von Cicero verstärkten ornatus-Tradition, die einst die Metapher zum ausgezeichneten Instrument rhetorischer Wirkung erklärt hatte. Diese Theorie operiert als Substitutionstheorie. Die Metapher gilt ihr als schmuckwerkhafter Ersatz für eine Aussage, die in sachlicher Hinsicht ebenso gut, nur eben nicht annähernd so sinnfällig oder reizvoll, auch terminologisch getroffen werden könnte. Die Metapher ist legitim, bleibt aber der Aussage äusserlich. Sie tritt als blosse Einkleidung eines Gedankens auf, dessen substantielle Präsenz von den Mitteln der Prä-

sentation unberührt bleiben soll. "Der Gedanke", so die mustergültige Erläuterung des Sachverhalts durch Schiller, "bleibt derselbe, nur wechselt das Medium, das ihn darstellt".[13] Verstanden als poetisches Beiwerk, ist die Metapher geduldet unter der Bedingung, dass sie den Anspruch aufgibt, den rechtens nur der Begriff erheben darf: den Anspruch auf genuinen Wahrheitsgehalt.

Emphasen der Nacktheit

Die philosophische Metaphernkritik beharrt auf der Frage nach der Legitimität, nach der Angemessenheit der Mittel. Entscheidend ist die Sorge, dass Missgriffe der Darstellung die Wahrheit nicht nur nicht erreichen werden, sondern sie schon im Zugriff verfehlen, sie verzerren und vernebeln. Neben Hegel ist es Kant, der diese Vorbehalte bekräftigt und damit eine Wahrheitserschliessungsimagination zitiert, die im thematisch weiten Feld des 'Zugangs zu' und des 'Umgangs mit' dem Ziel der Erkenntnis im Laufe des eben sich neigenden Jahrhunderts längst schon einen prominenten Platz erobert hatte: die Imagination der nackten Wahrheit. Die stille, kunstvoll gehandhabte Paradoxie dieser Metapher besteht darin, direkt vom Boden der Rhetorik aus die anti-rhetorischen Ansprüche des Begriffs zur Geltung bringen zu sollen.

Die Implikationen der nackten Wahrheit sind komplex, und es macht den Reiz auch dieser Metapher aus, die Überschaubarkeit eines einfachen szenischen Arrangements, einer metaphorischen Urszene, mit der Weitläufigkeit spezifischer semantischer Bezüge und Traditionslinien zu verknüpfen. Hans Blumenberg hat die zwei Extreme aufgewiesen, die das Spiel der figurativen Blickführungen bis zur Epochenwende um 1800 hervorgetrieben hatte. Auf der einen Seite findet sich die Vorstellung einer bahnbrechenden Wahrheit, die, wie noch Cusanus versichert, über magna potentia verfügt.[14] Im Bild der mächtigen Wahrheit ist der Leistungsanteil des Menschen herabgesetzt und der Erkennende von eigenen Anstrengungen entlastet, die ihn angesichts des als Ideen- und Überwelt antizipierten Erkenntnisziels prinzipiell auch überfordern müssten. Der Erkennende ist aufgefordert, sich für die Wahrheit bereit zu machen, und dabei kommt es entscheidend darauf an, ihrer Selbstdarbietung nicht im Weg zu stehen. Die andere Extremvorstellung hält die Wahrheit für schwach und verstellt. Sie vermutet Widerstand in der Weltbeschaffenheit und ebenso beim Subjekt selbst, so dass nun Vorkehrungen und Initiativen, kurz: ein genuiner Aufwand institutioneller Vor-



Printer's mark of John Knoblouch of Strassburg,
aus: Fritz Saxl, "Veritas filia temporis", in: Raymond Klibansky/H. J. Paton (Hg.),
Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer,
Oxford 1936, S. 197–222, Fig. 3, S. 203

kehrungen und methodologischer Stabilisierungen der Wahrheitsfindung nötig wird. Das Bild der ohnmächtigen Wahrheit ruft dazu auf, die Bedingungen der Erkenntnis zu optimieren und verlangt nach dem Beistand derer, die entschlossen sind, Verbergungen beiseite zu räumen und den Blick freizugeben. Ungeachtet der Subtilität, dass die Wahrheit ohnehin mit denen im Bunde ist, die die gerechte Sache vertreten, ist es die Pointe der nackten Wahrheit, in diesem Sinne zuwendungsbedürftig zu sein.[15] Das Ideal der Unverhülltheit macht jedwede Sichtbehinderung, jedwede Verhängung oder Verschleierung als Blendwerk verdächtig, das beiseite geschafft werden muss. Unter Verdacht geraten die Sprache und die Zeit, im Prinzip jedoch der ganze Phänomenbereich der zeiträumlichen, von der Substanz ablenkenden Kontingenzen. Das Vorstellungsideal einer Wahrheit ohne Schleier motiviert den Verfahrensaufwand, der zu treiben ist, wenn es über die Hindernisse der Wahrnehmung hinweg zum Schauplatz des wahren Wissens vorzudringen gilt.

Speziell das Aufklärungszeitalter war fasziniert von der Reinheit der Vernunft und der Nacktheit des Erkenntnisziels, denen die Protagonisten der Bewegung auch stilistisch zu entsprechen hofften. Der handgreiflichen Bestimmung des Erkenntnisziels, die den Zugang zur Wahrheit als Entkleidung, als Sichtbarmachung und Evidenzerzeugung konkretisiert, konnten diejenigen schwerlich widerstehen, die die Gegenstände des Wissens aus der Finsternis abwegiger Vorstellungen herausholen und ins Licht der Wahrheit stellen wollten. Aufklärung, so der Gemeinplatz einer zeitgenössischen Pro-

Giambattista Tiepolo, Il tempo scopre la verità,
ca. 1743, Museo Civico, Vicenza, aus: Filippo Pedrocco, Giambattista Tiepolo,
Milano 2003, S. 258

grammschrift, will "wegräumen die mancherlei Hüllen und Decken vor den Augen" und "eintreten in die Gebiete der Wahrheit und der Ordnung", wo "die wahre Glückseligkeit thront".[16] Zahlreiche Zeugnisse des 18. Jahrhunderts teilen die Emphase dieses Selbstverständnisses, dessen Hervortreten mit dem Ansehensgewinn der nackten Tatsachen auffällig konvergiert. Die Wahrheit, von der von nun an die Rede ist, gewinnt ihre Relevanzen nicht länger durch die Gegenstände, über die sie aussagt, sondern aus der formalen Qualität methodischer Erkenntnisgewinnung. Die Warnung Gotthold Ephraim Lessings vor dem Andrang der "geschminkten Unwahrheit" steht bereits unter dem Eindruck dieses Auffassungswandels. Sie folgt aus der Einsicht, dass die Wahrheit, sobald sie ihre situativen Bezüge einmal vollständig verloren hat, über ein Kriterium ihrer "Wichtigkeit", wie Lessing sagt, von sich aus nicht mehr verfügt. Nackt, schreibt Lessing, ist "eine Wahrheit so wichtig als die andere".[17] Das Attribut der Nacktheit ist hier schon konkretisiert als Indifferenz und semantische Leere. Die nackte Wahrheit ist eine Wahrheit ohne alles Interesse, eine Wahrheit, von der schon nicht mehr mit Überzeugung gesagt werden kann, dass sie uns noch etwas anginge, wenn wir sie hätten.

Offenbar schlägt die methodische Frage des Zugangs auf den Begriff selbst durch, um den sich hier alles dreht. Als Konsequenz ihrer Vergleichgültigung muss die Wahrheit fortan immer neue Relevanzen und Aktualitäten für sich in Anspruch nehmen, um ihr Recht durchzusetzen, weil sie als Erkenntnisideal allein nicht mehr genügt. Die nackte Wahrheit ist eine

Wahrheit ohne Zeit und ohne Zusammenhang, eine Wahrheit, die beliebigen Zwecken dient und die als solche zu nichts verpflichtet. Lessing formuliert solche Vorbehalte angesichts eines Durchsetzungserfolgs, der zu ebendieser Zeit seinen Gipfelpunkt erreicht. Was aber sind die Gründe dieses Erfolgs, was waren seine Mittel? Auf bizarre Weise beleuchtet wird die Vorliebe für die nackte Wahrheit durch ein literarisches Genre, das im 18. Jahrhundert einen beispiellosen Aufschwung erfuhr: der pornographische Roman. Nicht wenige Vertreter des Libertinismus rechtfertigten ihre Angriffe auf die herrschende Moral als Propaganda für die Sache der Aufklärung, und noch Mirabeau eröffnete sein vorrevolutionäres Skandalwerk *Le rideau levé* (1786) mit einer Spottrede über Vorurteil und Kleinmut. Schon ein Titel wie Jean-Baptiste d'Argens' *Thérèse philosophe* (1748) – gleichfalls abgefasst in der geläufigen Form der Hurenbeichte – sprach die Grundthese der Gattung aus und erklärte, dass sexuelle Erfahrung zu wahrer Weltweisheit führe. Ihre erste Selbstbefriedigung, gibt die Titelfigur des Romans zu Protokoll, sei zugleich die erste Erleuchtung ihres Geistes gewesen.

Offenkundig waren solche Äusserungen nicht bloss Vorwand. Man muss vor den Vordergründigkeiten des Genres nicht kapitulieren, um zu erkennen, dass die rückhaltlose Selbstentblössung, die deftige Kirchenkritik, die materialistische Anthropologie und der drastische, sämtliche Tabus ignorierende Sensualismus dieser Literatur die philosophischen Vorlieben und theoretischen Neigungen der Epoche in den zentralen Forderungen aufgriffen und bestätigten. Die erste, schon mit dem Griff zum Buch eingefädelte Verführung des pornographischen Romans besteht darin, die Metapher der nackten Wahrheit zu reifizieren, sie wahr zu machen, und auf dieser Basis zwei Behauptungen gleichzeitig Evidenz zu geben: der einen, dass die Wahrheit als nackte Wahrheit fassbar sei, und der anderen, dass der vorliegende Roman diese Wahrheit enthülle. Im Naturzustand, diese Bemerkung Thérèses hätte zweifellos auch Rousseau machen können, sind alle Menschen gleich – alle Menschen und auch sämtliche Wahrheiten.[18] Die Familienähnlichkeit der Themen und Thesen, die zur Jahrhundertmitte in philosophischen und pornographischen Texten kursieren, ist keineswegs zufällig. 1748 erscheint Montesquieus Epochenschrift *L'esprit des lois*, es erscheinen David Humes *Enquiry concerning human understanding* und Friedrich Gottlieb Klopstocks *Messias*, es erscheinen aber auch *Thérèse philosophe* und *Fanny Hill*. Schon auf der ersten Seite dieses Longsellers gibt die Erzählerin eine Erklärung ab, deren mutwillige Zweideutigkeit nicht darüber hinwegtäuschen sollte, wie genau sie die zeitgenössische Bedürfnislage erfasst. Sie

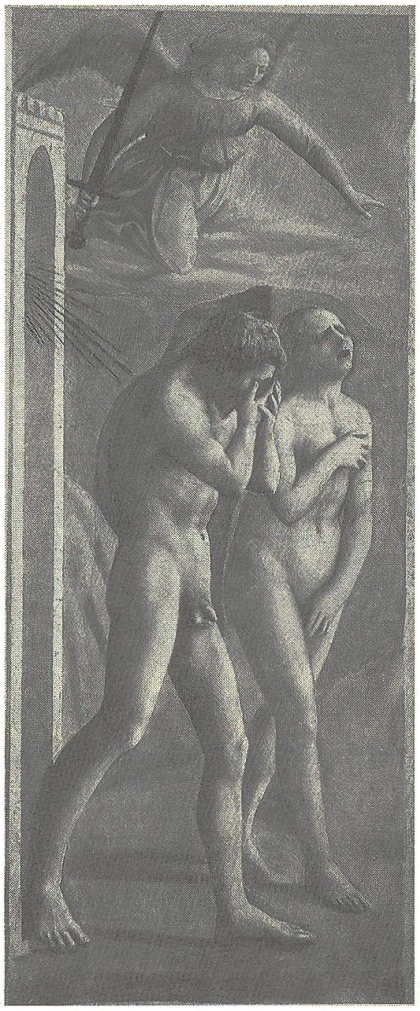
werde die Wahrheit sagen, verspricht Fanny mit der genretypischen Mischung aus Treuherzigkeit und Laszivität, die splitternackte Wahrheit (stark naked truth), und nicht versuchen, irgendetwas zu beschönigen oder zu bemänteln.

Jedem zeitgenössischen Leser wird klar gewesen sein, wie die Versicherung zu verstehen sei. Der sprunghafte Wechsel der Darstellungsebenen gehört zu den selbstverständlichen Voraussetzungen pornographischer Lektüre, und schon diese frühen Proben der Gattung führen das Verfahren mustergültig vor. Wie die Werke der philosophischen Bibliothek fordert der pornographische Roman einen wachen, hellhörigen und kooperativen Leser – eben einen solchen, wie ihn sich auch der über jeden Verdacht erhabene Bischof Berkeley Anfang des Jahrhunderts gewünscht hatte: einen Leser, der statt der vielen Worte des philosophischen Textes, an denen "herumzubohren" zwangsläufig zu Fehldeutungen führen müsse, unbeirrbar zu sehen wünscht, worauf es ihm wie auch dem Autor ankommen sollte: die "nackte und genaue Wahrheit".[19] Cleland und die Seinen spielen mit dieser Konvention, sie strapazieren sie, parodieren sie, denunzieren sie, bis schliesslich de Sade kommt und mit neuer Drastik den Traum der Vernunft ausmalt, der Ungeheuer gebiert. Im Handumdrehen verwandelt diese Literatur die intellektuelle Konvention des Willens zum Wissen in ein Promiskuitätsversprechen, das die Romanhandlungen dann mit der Abschilderung unzähliger Kopulationsszenen nur allzu bereitwillig einlösen. Die Erkenntnis, so will es das zeitgenössische Konzept des Wissens, soll nicht eher ruhen, als bis sie alle Bemäntelungen und alle Beschönigungen beiseite gezogen und das anvisierte Ziel unverhüllt vor Augen hat. Diese Vorstellung aber ist in der Gelehrtenstube entstanden und nicht im Freudenhaus. Man darf vermuten, dass die anhaltende, noch in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts gerichtsnotorische Entrüstung über Clelands Roman sich auch damals nicht nur an den geschilderten Ausschweifungen stiess, sondern auch an der Leichthändigkeit, mit der die pornographische Autorschaft theoretische Neugierde und Libertinage vermengte. Gerade die besonders Eifrigen, die Strebsamen und Hartnäckigen unter den Wahrheitssuchern sahen sich als Liebhaber und Libertins porträtiert, als Freier der nackten Wahrheit.

Wie das Kind in Andersens Märchen platzt Fanny Hill mit der Wahrheit heraus, dass die Wahrheit der Aufklärer nackt ist. Damit gelingt ihr die Parodie eines offenbaren Geheimnisses, dessen Frivolität den Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts durchaus bewusst gewesen ist. Nacktheit galt seit alters und auch biblisch als anstössig, zumal die Bestrafung des ersten Menschen-

paares darin bestanden hatte, seine im Zeichen der Schuld entdeckte Kleiderlosigkeit als schamlos und armselig empfinden zu müssen (vgl. Gen 3, 7). Die einmal hergestellte Verknüpfung von Nacktheit und Scham, die im Übrigen, weil sie den Tieren fremd ist, traditionell auch als Auszeichnung des Menschen galt, ist interaktiv. Sie geht eine tiefe Bindung mit derjenigen Autorität ein, deren unbedingte Geltung "die vorweggenommene Scham"[20] anerkennt und, um Missbilligung vorgreifend auszuschliessen, in entsprechenden Verhaltenskonventionen sanktioniert. Durchsetzt mit Parallelmotiven aus hellenischer Zeit, begründet die Strafe der Paradiesvertreibung, was man als die auf allgemein verbindlichen Regeln und Einstellungen fussende 'Schamkultur' bestimmt hat. Das Menschenpaar auf Masaccios Fresko von 1427 verzweifelt, jeder für sich, über die erzwungene Entblösstheit, die der Maler naturalistisch vorzeigt und durch diese Kühnheit zum zentralen Thema macht. Das szenische Kalkül geht dahin, den Schock der Nacktheit, der Ausgesetztheit und Schutzlosigkeit dem als Zeugen angerufenen Betrachter des Bildes empathetisch fühlbar zu machen und ihn in die Situation, die grundsätzlich auch die seine ist, nun bewusst hineinzuziehen. Wie dieser Mann und diese Frau, die hier schon nicht mehr als Paar, sondern als einzelne auftreten, ist der Mensch in die Situation des Entzuges der gottväterlichen Gunst und Geneigtheit gestellt, die er durch Ungehorsam verspielt hat. Das Kleid versprach göttliches Wohlwollen, die Nacktheit besiegelt seinen Verlust und zeigt den Menschen als ein Wesen, das dazu fähig war, den Willen seines Schöpfers zu missachten.

Doch auch hier gilt es zu differenzieren. Ebenfalls schon früh lassen sich Übertragungen finden, die das Nackte als Ausdrucksgestalt einer Einfachheit begreifen, die über den falschen Glanz äusserlicher Prachtentfaltung erhaben ist. Neben die Nacktheit der Sünde und des Lasters (nuditas criminalis, nuditas naturalis) tritt die Nacktheit der Entsagung und der Unschuld (nuditas temporalis, nuditas virtualis), die nicht minder emphatisch vorgetragen und gelebt wird. Damit ist eine Gegenbewertung etabliert, die durch die lange, semantisch reiche Motivreihe des 'guten Nackten' präsent gehalten und gleichfalls bis in die Moderne weitergereicht worden ist. Niemandem sei die sittliche Vollkommenheit verschlossen, erklärt richtungweisend Seneca, mit dem nackten Menschen sei sie zufrieden. Auch die Heilige Schrift lässt Bedeutungsnuancen zu. Geradezu idealisiert wird die Nacktheit durch den Glauben an das göttliche Vorrecht auf den Anblick der unverhüllten Welt (vgl. Hebr 4, 13), die den kardiognostischen Blick des Absoluten in das menschliche Herz mitumfasst.[21] Es ist offenkundig dieses



Masaccio, Die Vertreibung aus dem Paradies, 1424/25, S. Maria del Carmine, Firenze, aus: La pittura italiana. I maestri di ogni tempo e i loro capolavori (a cura di Stefano Zuffi), Milano 1997, S. 55

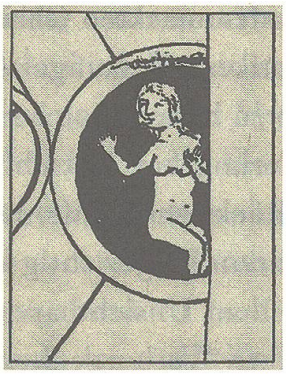
Motiv der totalen Transparenz alles Irdischen vor Gott, dem die älteste der bekannten, von Erwin Panofsky auf die Mitte des 14. Jahrhunderts datierte Bilddarstellung der nackten Wahrheit verpflichtet ist. "Nackt", so die Devise der Bettelmönche, "folge ich dem nackten Christus".[22]

Die schon den Vorsokratikern geläufige Auffassung besagt, dass die Natur es liebe, sich versteckt zu halten. Solche Einsichten wollen jedoch zu ihrer Zeit nicht als Aufforderung zur Entschleierung verstanden werden, sondern im Gegenteil die Rücksichtnahme auf jene Einkleidungen nahe legen, die das Geheimnis wahren. Folgerichtig kultiviert die namentlich von Platon gelehrte Achtung vor dem Unsichtbaren das Empfinden für die von den Neuplatonikern sogenannte "Verborgenheit des unaussprechlichen Geheimnisses".[23] Den entscheidenden Bruch mit dieser Rationalität der Verschleierung markiert dann wiederum die Aufklärung. Der überlieferte

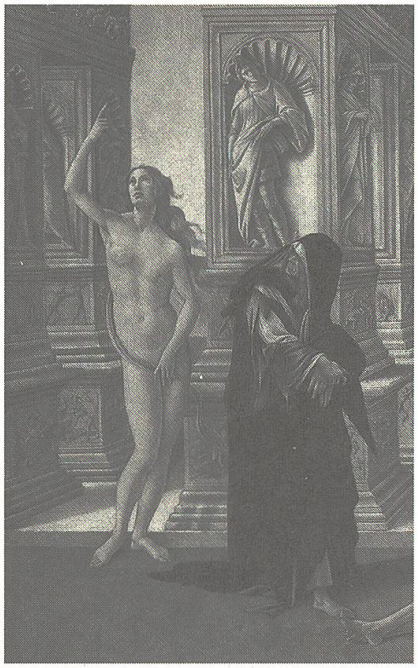
Aspekt der Angemessenheit, demzufolge die Ordnung der Dinge von sich aus nach einer Hierarchie wohldosierter Sichtbarmachungen verlange, wird im 18. Jahrhundert aufgegeben und weicht dem Interesse am Effekt. So wird aus dem Zeichen der Scham, als das einmal das Feigenblatt des ersten Menschenpaares gegolten hatte, ein Zeichen der Beherrschtheit und der Triebkontrolle. Kant möchte es als initiale "Äußerung der Vernunft" verstanden wissen, die, obgleich sie doch den Reiz nur steigere, jene Kultivierung der Affekte bereits anzeige, die dann die Zivilisationsentwicklung angebahnt habe: die "Ausbildung des Menschen als eines sittlichen Geschöpfs".[24]

Vor dem von Kant unterstellten Raffinement des Verzichts schreckt der philosophische Weltbetrachter zunächst zurück. Die ihm gemässe Einstellung, die theoría, bezeichnet eine Art des Weltbezuges, die ebenso bewusst wie umfassend 'schaut', was sich zeigt. Solcher Zurückhaltung musste eine Einstellung fremd sein, die geradewegs auf die Dinge losgeht, um ihnen ihr Geheimnis zu entreissen. Wiederholt lässt Platon seinen Sokrates über jene Materialisten klagen, die das Unsichtbare herabziehen wollen, um es mit Händen zu greifen. Die idealistische Missbilligung ist bezeichnend. Im Modus der Nacktheit sieht der Platonismus einen Erkenntniswillen Prägnanz gewinnen, der sich durch die Gewaltsamkeit seiner Vorgehensweise selbst diskreditiert. Beiläufig bestätigt sich hier, wie tief die Figur der nackten Wahrheit in das philosophisch einschlägige Bildfeld des Sehens verstrickt ist. Verhüllungen, Vorhänge und Schleier stiften den imaginären Raum des Unsichtbaren als des eigentlich Sehenswerten, jedoch den leiblichen Augen wohlweislich Vorenthaltenen.

Jahrhundertelang, bis zur Schwelle der Neuzeit, haben die Vorbehalte gegen die sachfremde Rabiatheit des Enthüllens und Hinterfragens Bestand. Dann scheinen sie plötzlich zu verblassen, um sich schliesslich in der

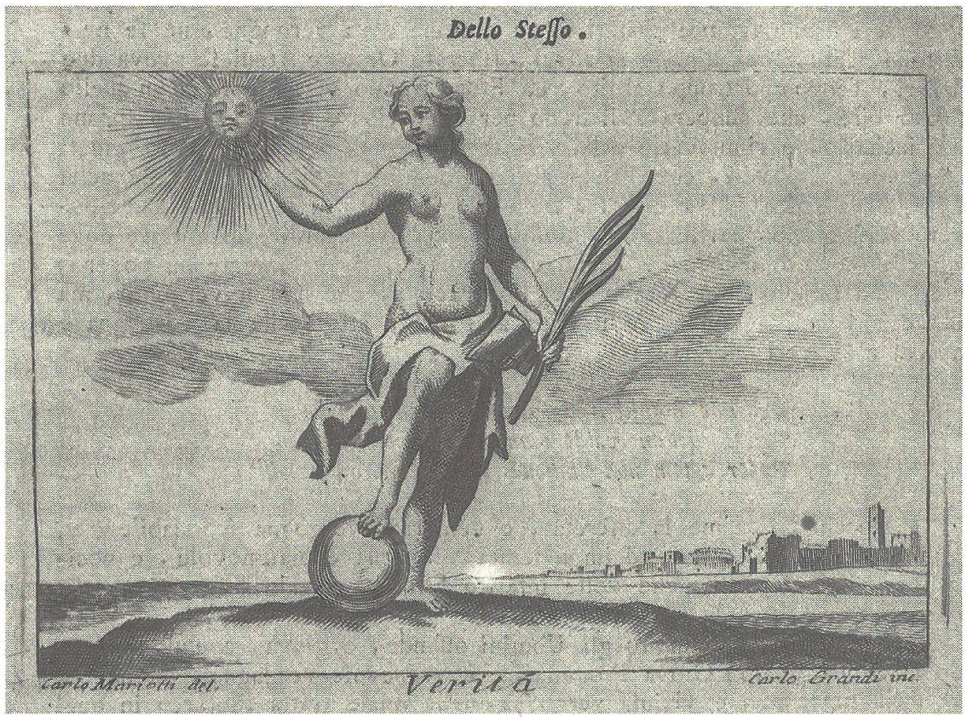


Opicinus de Canistris, Nackte Wahrheit, Cod. Pal. lat 1993, fol. 26, 1350/51 datiert, aus: Erwin Panofsky, Studien zur Ikonologie, Köln 1980, Nr. 114



Sandro Botticelli, La Calunnia, ca. 1495, Galleria degli Uffizi, Firenze, Ausschnitt, aus: Umberto Baldini, Botticelli, Firenze 1988, S. 249

Enthüllungsrhetorik des 18. Jahrhunderts vollends zu verlieren. Michel de Montaigne stellt der Gewohnheit der prunkenden Rede und Übertreibung die Orientierung des Sprechers an der 'dürren und nackten Wahrheit' ("la vérité nue et crue") als vorbildlich gegenüber.[25] Die Nacktheit wird zum Attribut einer Wahrheit, deren allein von ihr selbst gewährleistete Vollkommenheit sich Schmucklosigkeit leisten kann, während, wie Botticelli – und mit ihm Vasari – versichert, die Lüge in schwarzen Tüchern gehen muss.[26] In solcher Dramatisierung steckt noch ein Rest der Zuversicht, dass die Wahrheit sich selbst genügt, während der Aufwand die Lüge verrät: Nicht die Wahrheit, sondern die Lüge ist angewiesen auf die Mittel der Überredung. Der Skepsis der frühneuzeitlichen Rhetorikschelte fehlt deshalb der Überschwang der Aufklärer, ihr geht es allein um ein Darstellungsideal der Aufrichtigkeit (sincérité).[27] Damit tritt eine Zweideutigkeit hervor, die für das Sprachbild bezeichnend bleiben wird. Die Unverhülltheit der Darstellung, wie sie Montaigne in seinem Essai über die Hinkenden fordert, verweist auf die Disposition des Weltbetrachters und seinen Anspruch auf freie Sicht, während das Attribut der Nacktheit nur den Gegenstand selbst qualifiziert, wie er sich den Blicken des Betrachters darbietet. Die Indifferenz dieser Motivlage gehört zu der bis ins 19. Jahrhundert reichenden Faszinationsgeschichte der nackten Wahrheit, die fortan durch eine wachsende Zahl allegorischer Darstellungen der effeminierten Wahrheit und durch das noch



Verità, in: Iconologia del Cavaliere Cesare Ripa, Perugino. Notabilmente accresciuta d'immagini, di annotazioni, e di fatti dall'abate Cesare Orlandi ..., Bd. 5, Perugia 1767, S. 360

von Winckelmann getragene Kunstideal der "heroischen Nacktheit"[28] wirkungsvoll untermalt wird. Entschieden stärkt Francis Bacon die Tendenz, wenn er – deutlich auf der Linie der von Montaigne eingeführten Unterscheidung – die 'seelische Nacktheit' als Gefährtin der Unschuld und der Einfalt preist. Die Wahrheit, so die Formulierung, sei wie das nackte und offene Tageslicht ("a naked and open day-light").[29]

Das ist etwas anderes als eine methodische Anweisung für den sicheren Erwerb der Erkenntnis. Die Lichtmetaphorik Bacons ist einerseits konventionell, indem sie ein klassisches Attribut der mächtigen Wahrheit zitiert, deren Durchsetzungsstärke durch den Hinweis auf ihre Naturverbundenheit ("day-light") nochmals bekräftigt wird. Wenn die Wahrheit wie das Tageslicht ist, dann wird sie uns nicht davonlaufen, sondern zeigt sich wie dieses mit Sicherheit von selbst. Doch die Unumschränktheit des Schauens, die solchem Daseinsvertrauen einmal entsprochen hatte und die für die ältere Lichtmetaphorik insgesamt bezeichnend gewesen war, ist in Bacons Essay schon zurückgenommen durch Bestimmungen wie Nacktheit und Offenheit, die offenbar schon nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden dürfen. Um das Licht nackt und offen zu haben, bedarf es, wenn nicht der ausserordentlichen Anstrengung, so doch der umsichtigen Vorkehrung. Ver-

standen als Licht, ist die Wahrheit von Finsternis und Trübung bedroht und muss von all dem freigehalten werden. Bacon kennt hier zwei Vorgehensweisen, über deren Verhältnis er sich im Übrigen ausschweigt: die Tortur ("vexatio")[30] und die Verführung. Die Sprache der Liebe, wie sie Bacon im Eröffnungsstück seiner Essays bevorzugt, entlockt in der nunmehr gestifteten Bildkonstellation dem Attribut der Nacktheit unverhoffte Evidenzen. Mit feinem Gespür für das erotische Potential der Szene macht Bacon die Situation des philosophischen Wahrheitssuchers als Liebesbeziehung verstehbar. Man müsse sich, erläutert der Neugründer der Wissenschaften an gleicher Stelle, das Forschen als ein Freien und Werben denken (lovemaking or wooing). Leicht lassen sich die Akzentverschiebungen heraushören, die mit dieser Neubestimmung des Erwartungshorizonts einhergehen. An die Stelle des platonischen theorós und Weltbetrachters ist der amator getreten, der Liebhaber und liebeserfahrene Freier – ein Erkenntnisszenario, das durch die üblicherweise als Frauengestalten ins Bild gesetzten Bezugsbegriffe Wahrheit (nackt mit Sonne, Globus, Feder und Buch) und Natur (vorgestellt als ebenfalls nackte, milchspendende Frau) in assoziative Reichweite gerückt gewesen sein mag.[31] Bacon jedenfalls steht mit seiner Wahrheitsbemächtigungsphantasie nicht allein. Kein Geringerer als René Descartes nimmt wenig später das wohlvorbereitete Deutungsangebot auf, wenn er in der zweiten Meditation die Neugierigen dazu ermuntert, seinem Beispiel zu folgen und dem Gegenstand gleichsam die Kleider auszuziehen, um nicht vom Eindruck der äusseren Erscheinung in die Irre geführt zu werden. Die erotischen Zutaten, die auch Descartes nicht verschmäht, sollten indes nicht den Blick auf die ontologischen Implikationen dieses Entschleierungsszenarios verstellen, die mit der Erwartung verbunden sind, dass dem Willen zum Wissen 'nichts so fern' liege, um es nicht zu erreichen, und 'nichts so verborgen', um es nicht zu entdecken.[32] Diese Zuversicht ist auf die neue Entschlossenheit des Erkennens gegründet, aber ebenso – und kryptotheologisch – auf die Beschaffenheit des Seins, das sich, mag es auch in die Schleier des Irrtums gehüllt sein, dem Willen zum Wissen niemals vollständig verweigert. Die nackte Wahrheit der Frühaufklärung ist das immer schon vorhandene, das den Blicken nur vorübergehend entzogene und darum durch geeignete Mittel ans Licht zu ziehende Präparat einer Wirklichkeit, die im Augenblick der Entschleierung ihr Geheimnis preisgibt.

Auf der einmal erklommenen Ebene der Figurativität ist es zu der frechfröhlichen Inversion der unkeuschen Thérèse, wonach das Liebemachen

eine Form der Erkenntnis sei, nur noch ein Schritt. Ohnehin steht der Nacktheit inzwischen die Natur zur Seite, über deren Erscheinungsweise empört zu sein die Kurtisane Fanny Hill bereits als Begriffsstutzigkeit belächeln kann. Das Natürliche ist sakrosankt, auch und vor allem für die Philosophen. Wie ein Kommentar zum Frontispiz der *Encyclopédie*, das die Vernunft bei der Enthüllung der Wahrheit zeigt (vgl. Abb. auf S. 24), wirkt die in den *Discours préliminaire* von 1751 aufgenommene, von Bacon angeführte Galerie der grossen Männer, von denen jeder einzelne das "Gesicht der Wissenschaft" mitgeprägt und "gleichsam den Zipfel des Schleiers gelüftet" habe, "der uns die Wahrheit verhüllte".[33] Nicht einmal der aufklärungskritisch gesonnene Jean-Jacques Rousseau kann sich diesem Pathos entziehen, wenn er, ganz im Einklang mit jenem Tugendlob Senecas und scharf gegen den "einförmigen, tückischen Schleier der Artigkeit" polemisierend, schon im ersten Teil seines ersten *Discours* die verkörperte Rechtschaffenheit des Wahrheitssuchers im Bild des Athleten einfängt, der nackt zu streiten gelernt hat. Das Beispiel zeigt, wie sich in der Rede von der nackten Wahrheit inzwischen zahlreiche Antinomien kreuzen, deren Anmutungspotential die Wertbesetzung des Erkenntnisziels auf immer neue, doch keineswegs harmonische Weise konkretisiert: Nacktheit und Verhüllung, Offenbarung und Geheimnis, Entkleidung und Selbstdarbietung, Schutzlosigkeit und Bedeckung, Sichtbares und Unsichtbares, Ursprünglichkeit und Verdorbenheit, Oberfläche und Tiefe.

Rousseau ist auch in dieser Bedeutungsgeschichte eine Schlüsselgestalt, weil er die einfachen Gegenbegrifflichkeiten nicht bloss wiederholt, sondern sie an ihre Grenze treibt, sie überhöht und parodiert. Die Tugend des nackten Athleten fordert den Willen zum Wissen und mit ihm das ganze Gattungsprojekt der "Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste" heraus, und Rousseau zögert nicht, die neu gezogene Konfrontationslinie zu einer Abrechnung mit dem Intellektualismus zu nutzen: Der dichte Schleier, hinter welchem die Natur ihre Wirkungen verborgen habe, sollte uns ein Zeichen dafür sein, dass wir nicht für "vergebliche Forschungen" bestimmt seien. Die Natur, so Rousseau weiter, habe uns "vor der Wissenschaft bewahren wollen, so wie eine Mutter ihrem Kinde eine gefährliche Waffe aus den Händen reißt".[34] Schon auf dem Boden der Moderne deutet Rousseau den Schleier nochmals um: Er soll gar nicht die Nacktheit einer den Blicken entzogenen Wahrheit schützen oder das unerforschliche Geheimnis hüten, sondern den Betrachter, das heisst uns selbst davor bewahren, uns aus der Mitte des Daseins herausreissen zu lassen und in das Unglück einer unzu-

kömmlichen Lebensführung zu stürzen. Das aktuelle Bezugsobjekt, an dem diese Gedanken entwickelt werden, ist die literarische Lehrform der Fabel. 1762 hatte Rousseaus *Émile* die Gattung für bedenklich erklärt, weil sie mit Mitteln der Täuschung operiere, während man doch den Kindern die Wahrheit sagen müsse: die nackte Wahrheit. Dem hatte sich wenig später – 1769 – Bodmer angeschlossen und die Adressatenorientierung nochmals gesteigert. Die gattungstypische Verklausulierungspraxis fabulierenden Erzählens sei Kindern nicht zuzumuten, denn "an der nacketen, ungeschmückten Wahrheit" hätten sie "schon genug zu kauen".[35] Die schöne Klarheit dieser Positionen ist allerdings nicht unverfänglich: Der Eifer der Didaktiker überspielt eine durch einfachen Umkehrschluss gewonnene Implikation – dass nämlich die nackte Wahrheit überhaupt nur etwas für Kinder und kindliche Gemüter sei. Es ist Herder, der 1787 aus dieser Dilemmatik herausführt, indem er die nackte Wahrheit als Verstoss gegen das Decorum kenntlich macht: Die Verkleidung sei unanstössig, solange sie angemessen sei, mithin das Zusammenspiel von Beteiligten und Aspekten – von Darstellung und Dargestelltem, von Autor und Werk, von Gegenstand und Leser – erleichtert. Anders als die Enthüllungsemphase der Didaktiker setzt Herders Verkleidungstheorie auf das Geschick des Autors und auf die Intelligenz eines Lesers, die stets da gefordert seien, wo eine angemessene Präsentation des Gegenstandes die Verhüllung gebiete. Der Hinweis auf das Decorum ist das Mittel, die Figur der nackten Wahrheit von den Unbedingtheitsforderungen des Tages zu entlasten. "Und wiewohl ich diese Verhüllung nicht unbedingt verteidigen mag: so können doch Umstände eintreten, wo eben sie durch ihre Täuschung mehr Herzen gewinnet, als die nacktere Wahrheit je würde gewonnen haben. Hoc amat obscurum; amat hoc sub luce videri – –"[36].

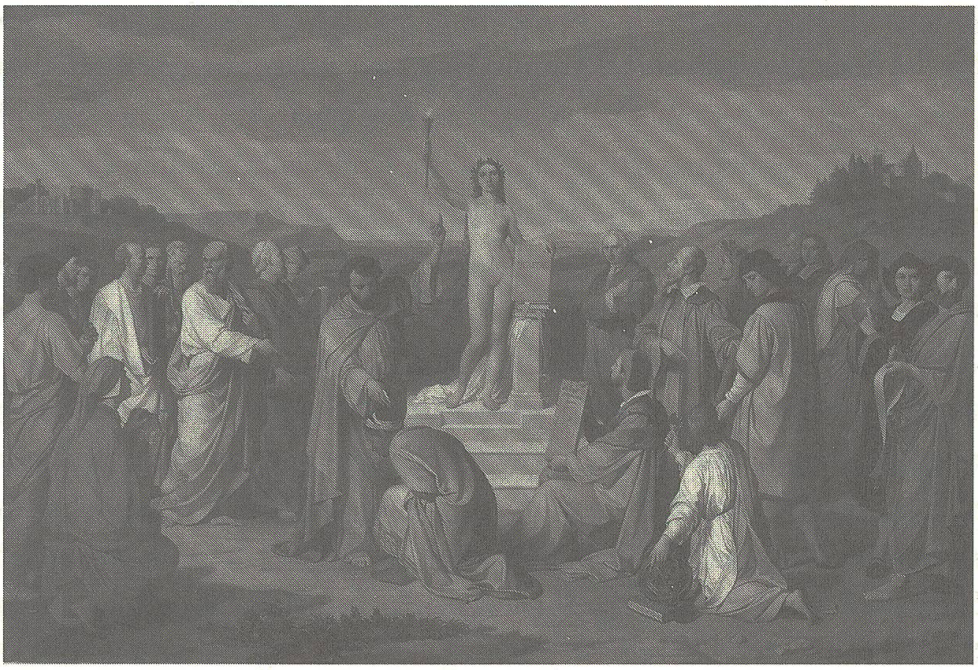
Neben Herder betrachtet auch eine in dieser Zeit so prominente Gestalt wie Schiller den Durchsetzungserfolg der nackten Wahrheit mit Argwohn. In seinem Gedicht "Die Götter Griechenlands" klagt Schiller über den Entschwund der Zeiten, "da der Dichtkunst malerische Hülle / sich noch lieblich um die Wahrheit wand". Der Ansehensverlust der nackten Wahrheit, den solche Kommentare erkennen lassen, ist gewaltig und vollzieht sich binnen einer einzigen Generation. Eine Ausnahme bildet Hegel, der, wie dann nochmals der eine oder andere seiner Schüler, der Abwertungstendenz entgegentritt. Wissenschaft und Wahrheit, heisst es in der Einleitung zur *Wissenschaft der Logik*, finden im gewussten Begriff eines Inhalts zusammen, der das "Reich der Wahrheit" entfaltet, "wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist". Einen Augenblick lang wirkt dieser Wiederbelebungsversuch so

eindrucksvoll, so selbstsicher und wortgewaltig, dass selbst Ludwig Feuerbach in seiner Kritik an Hegel hier anknüpfen kann. Man müsse, schreibt Feuerbach 1843, dessen Philosophie nur umkehren, um "die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit"[37] zu gewinnen.

Doch so einfach liegen die Dinge nun nicht mehr, und dem Hegel-Schüler Feuerbach, der zugleich ein Verehrer Kants gewesen ist, war diese Veränderung auch keineswegs entgangen. Mit einer bemerkenswerten Formulierung wirbt er am 22. November 1828 in einem Brief an Hegel für eine Erkenntnis, die, wie er schreibt, in der neueren Philosophie "in der Form der nackten Wahrheit und Allgemeinheit eingewickelt" sei.[38] Das ist ein schönes Beispiel für jene Art semantischer Kollision, die Hans Blumenberg als Sprengmetaphorik bezeichnet hat. Indem Feuerbachs vertrackte Bildlichkeit noch das Nackte als enthüllungsbedürftig begreifen möchte, strapaziert sie die Grenze der Anschaulichkeit und ist eben darin symptomatisch. Unvermittelt lässt sie die Zweifel ahnen, die den Gemeinplatz inzwischen begleiten und die ein anderer Schüler Hegels bald unmissverständlich ausspricht. Das "existentielle" Verlangen nach einer Wahrheit, die den göttlichen Willen als "Wahrheit für mich" erkennbar macht und so zu der Idee hinführt, "für die ich leben und sterben will", desavouiert in den Augen Sören Kierkegaards das Aggregat einer Wahrheit, die, selbst wenn man sie besässe, "kalt und nackt vor mir stünde, ob ich sie anerkennte oder nicht".

Mit dieser Tagebuch-Notiz aus dem Sommer 1835 stand die Karriere der nackten Wahrheit, sieht man von den positivistischen Unmittelbarkeitsverheissungen ab, vor dem Ende ihrer Emphase. Wie Rousseau lenkt auch Kierkegaard den Blick zurück auf den Weltbetrachter selbst, der sich für die Wahrheit bereit machen muss. Der nackte Athlet des Geistes, den die Aufklärung im Blick gehabt hatte,[39] trifft bei Kierkegaard auf weit grössere, auf innere Widerstände, auf eine "innerliche Bekleidung von Gedanken, Vorstellungen, Selbstsucht", die als solche erkannt und abgestreift sein wollen, "ehe man nackt genug wird". In einer Gegenwart, die derlei Daseinsbeschreibungen mit überlegenem Lächeln als analytisches Material entgegennimmt, ist die Feststellung angebracht, dass Kierkegaard eine moralische Praxis resümiert, die – zum Zeichen ihrer Modernität – an die unveräusserlichen Bedingungen individueller Existenz und deren Ernst zurückgebunden bleibt. Die nackte Wahrheit ist reflexiv geworden, ihre vormalige Naivität gebrochen.

Umso irritierender wirkt der Anachronismus jener Bildtafel aus dem Atelier des Spätnazareners und Raffael-Bewunderers Luigi Mussini, auf der die



Luigi Mussini, Trionfo della Verità, 1848,
Accademia di Brera, aus: Enrico Castelnuovo (Hg.), La pittura in Italia. L'Ottocento,
Bd. 1, Milano 1990, S. 315

allegorisierte Wahrheit mitten im 19. Jahrhundert noch einmal die Hüllen fallen lässt. Das Entschleierungspathos der Aufklärer ist hier aufgehoben und in das Bild einer nackten Wahrheit transformiert, die, zum Kultobjekt der Wissenden und Weltweisen geworden, in einer abstrakten Kunstlandschaft aufs Podest gestellt ist. Repräsentiert durch die Physiognomien ihrer grossen Gestalten, sind Religion, Kunst und Wissenschaft um den lorbeerbekränzten Frauenkörper versammelt, um ehrfürchtig zu ihm aufzublicken. Von Verführung und Zwang, die den Aufwand der Wahrheitsfindung eben noch als Überwindung von Sichtblenden inszeniert hatten, ist nichts übrig geblieben, das Standbild zeigt die nackte Wahrheit in unüberwindlicher Entrücktheit. Während die im Bildzentrum aufgestellte nuda veritas mit ihrem Licht der Erkenntnis alle Anwesenden überragt, scheint auf der linken Bildhälfte ein soignierter Sokrates behutsam Regie zu führen. Doch an eine Rehabilitation des Wahrheitszugangs als Enthüllung ist nun nicht mehr zu denken. Die zusammenzitierten Requisiten übertünchen nur mühsam die Konflikte und Ablösungen, die der nackten Wahrheit längst schon den Boden entzogen haben. Die Groteske vollendet sich exemplarisch in der Figur des Heiligen, der dem bekehrungsbereit niedergebeugten Wilden nun nicht etwa das ewige Licht des Glaubens vorhält, das über die Zurschaustellung als factum brutum erhaben wäre, sondern die munter prasselnde

Fackelbeleuchtung in der Hand jener prangenden Nacktheit, deren pornographische Parodien die Kirchenmoral soeben noch verspottet hatten. So endet die streitbare Metapher der nackten Wahrheit, die einmal eine Waffe gegen die von ihr selbst evozierten Mächte der Finsternis und der Verblendung hatte sein sollen, als intellektueller Kitsch der heraufziehenden Wissenschaftsgesellschaft.

Die Gewaltsamkeit der Harmonisierung belegt das Ausmass der Entwertung. In der zweiten Jahrhunderthälfte hat sie so weit um sich gegriffen, dass Nietzsche seine Metaphysikkritik geradezu als Dekonstruktion der nackten Wahrheit vortragen kann. Die Zeit einer Philosophie, die sich allzu vordergründig als "Liebe zur Wahrheit" verstehen möchte, hält Nietzsche für abgelaufen. Für ihn hat die ethische und ästhetische Erneuerung des Scheins die Zuversicht zerstört, "dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr den Schleier abzieht". Unter Anspielung auf die Begierden der aufklärerischen Wahrheitsenthüllung wirbt Nietzsche für eine neue Anerkennung von Scham und Zurückhaltung auch in der Erkenntnis, die er durch eine rhetorische Frage unterstreicht: "Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?"[40]

Nietzsches Einspruch ist anthropologisch, genauer: kulturphilosophisch begründet. Schleier und Schein, deren Ausdrucksgestalten er bewahrt wissen will, verstehen sich als Inbegriff kultureller Symbolbildung und als "Inventarium der menschlichen Erfahrungen".[41] Damit öffnet sich die Kritik den Anforderungen der nachaufklärerischen Moderne, die mit widerstreitenden Wahrheitsansprüchen zurechtkommen muss, ohne dass eine absolute Instanz verfügbar wäre, ein von Autoritäten wie Vernunft oder Geschichte getragenes Gesamtsubjekt, um diesen Konflikt zu schlichten. Der Raum der menschlichen, der menschengemässen Wahrheiten ist zu einem Raum partieller oder, wie Nietzsche sagt, perspektivischer Wahrheiten geworden, deren Unüberbietbarkeit die Erwartung einer enthüllbaren Gesamtwahrheit zur Illusion macht, ja als Verfehlung der condition humaine desavouiert. Entschlossener noch als Vico und Herder, als Rousseau und Kant bricht Nietzsche mit der Gewohnheit der Metaphysiker, in Dingen der Wahrheit über den Horizont des Menschengemässen hinauszudrängen. Das Erkenntnisziel der nackten Wahrheit überfordert die Bedürfnisstruktur eines Wesens, dessen charakteristischer Zug es ist, dass es "uns" – und das kann an dieser Stelle nur heissen: dass es sich selbst die Dinge "verhüllt".[42] Die Beobachtung ist nicht im mindesten ideologiekritisch gemeint. Nietzsches Lob der Verhüllung deutet die Nacktheit als Bedürftigkeit, die vom Men-

schen den Aufbau und die Pflege schutzbietender Einrichtungen verlangt, zu denen zuletzt auch gehört: das Einholen potentieller, selbstzugewiesener und doch indisponibler Bedeutsamkeiten. Im symbolischen Universum seiner kulturellen Umhüllungen und Obdachgewährungen, in der Kultur als einer Welt spezifischer Tatsachen tritt demnach dem Menschen sein Wesen entgegen. Aphoristisch spitzt der Nietzsche-Leser Paul Valéry den Gedanken zu, um nach dem Abschied von der nackten Wahrheit etwas zurückzubehalten wie eine Moral des geistigen Ausdrucks, die an dieser Stelle den Blick freigibt auf eine Moral der kulturellen Produktion und der humanen Bezüge. Nackte Gedanken und Gefühle seien hilflos wie nackte Menschen; es komme deshalb darauf an, sie zu bekleiden – "[...] les pensées, les émotions toutes nues sont aussi faibles que les hommes tout nus. Il faut donc les vêtir."[43]

Metapher des Schleiers – Schleier der Metapher

Es ist Kant gewesen, der die Erschütterungen in der Semantik der nackten Wahrheit früh schon registriert und einen Schlichtungsversuch unternommen hat. Die Sprachnorm des philosophischen Denkens, gibt Kant zu bedenken, dulde keine Ausschweifungen des "poetischen Geistes". Der Aufwand des Sprachkleides, wie ihn etwa Herder treibe, drohe – und hier nimmt Kant die Diskussion um die Fabel stillschweigend auf – "den Körper der Gedanken wie unter einer Vertugade zu verstecken", wo doch alles darauf ankomme, "ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimmern zu lassen".[44]

Erkennbar laboriert Kants Herderkritik am klassischen Thema der Sprachlichkeit philosophischer Reflexion. Vor dem Hintergrund der Wahrheitszugangsimaginationen lautet die Frage: Erschliesst die Sprache die Wege zur Wahrheit oder verlegt sie sie? In der Zuspitzung wird klar, dass Kant die Einseitigkeiten eines schlichten Entweder-oder umgehen musste. Sein Versuch, zwischen den Leitmetaphoriken der reinen Nacktheit und der blickdichten Verhüllung zu vermitteln, bietet als Vorschlag zur Güte das angenehme Verschleiern. Die Paradoxie, die spätestens seit Montaigne darin gelegen hatte, mit Hilfe der Metapher, also mit rhetorischen Mitteln, das rhetorische Potential der Theoriesprache zu diskreditieren, ist mit dieser Konzession gemildert. Der Schleier, den Kant gelten lässt, ist nicht, wie noch bei Rousseau, der Schleier der Natur, der die Evidenz der Wahrheit verhindert, sondern der Schleier der Worte, der die unsichtbare Wahr-

heit sehen lässt, indem er sie auf dem Umweg über die Sprache erschliesst. So wendet sich an dieser Stelle das Thema auf sich selbst zurück. Die Metapher des Schleiers, der die Wahrheit umhüllt, aber doch den Blicken nicht gänzlich entzieht, deutet auf die Funktionsweise des Metaphorischen. Die Metapher selbst ist ein Schleier, sie ist Verbergen und Sehenlassen zugleich. Dieses Zusammenspiel, so die Einsicht Kants, ist irreduzibel, und es wäre ein Missverständnis, das Zugleich von Verhüllung und Enthüllung, das die metaphorische Funktion ausmacht, zugunsten einer vollends enthüllten, einer nackten Wahrheit preisgeben zu wollen.[45] Das Zusammenspiel ist entscheidend, während die Position der nackten Wahrheit, rein für sich genommen, unbesetzt ist. Diesseits der von Kant markierten Schwelle ist die nuda veritas, wie schon Lessing früh erkannte, nur noch ornamentalisch und als leeres Zitat fassbar – nicht als Allegorie der Wahrheit, sondern, in der Radikalisierung des Fin de siècle, als Rahmung einer leeren Spiegelfläche.

Kants Neubestimmung der nackten Wahrheit, seine Überwindung der falschen Antinomie von Verkleidung und Enthüllung, erleichtert die Anerkennung metaphorischer Rede. Seit Kant verlangt die Metapher auch in der Philosophie – und nicht nur in Poetik und Rhetorik – nach der Erörterung ihrer Pragmatik. In seiner *Kritik der Urteilskraft* hat Kant zu dieser Erörterung aufgerufen und die Form des Begriffs mit den Ansprüchen der Anschauungsfunktion konfrontiert. Entscheidend ist hier die Zurückstellung jener habituellen Ausschliessung, die zum Entscheid zwischen begrifflicher und bildlicher Rede drängt, und ihre Ersetzung durch ein Modell der Kohabitation. Gerade weil den Vernunftbegriffen (Gott, Welt, Freiheit) eine bildliche Anschauung im Sinne vollkommener Adäquatheit niemals entsprechen werde, bedürfe es besonderer Metaphern, argumentiert Kant, die er in der Sprache seiner Zeit 'Symbole' nennt. Der Einsatz dieser Sprachzeichen ist durch die Vorgabe der gemeinsamen Regel gerechtfertigt, nach der sie selbst sowie der durch sie bezeichnete Gegenstand 'zu reflektieren' seien. Die Metapher, von der in diesem § 59 der *Kritik der Urteilskraft* die Rede ist, dient dem Verstehen nicht durch die Evidenz einer prompt einleuchtenden Anschauung, sondern dadurch, dass sie das Verstehen dazu auffordert, die nicht von sich aus gegebene Stimmigkeit des Weltbegreifens selbsttätig zu erzeugen.

Diese Metaphern evozieren, was Roland Barthes den "effet de réel" genannt hat.[46] Sie operieren nicht bestätigend und illustrativ, sondern schöpferisch und gestaltgebend. Obwohl Kant am Uneigentlichkeitsvorbehalt ge-

Gustav Klimt, Nuda Veritas, aus: Ver Sacrum (1898), H. 3, S. 11

genüber der bildlichen Rede festhält, um die Gefahr von Fehlschlüssen – die Gefahr des Anthropomorphismus einerseits, des Deismus andererseits – auszuschliessen, ist doch klar, dass mit der Erschliessungsfunktion der Metapher eine neue Qualität geltend gemacht ist. Die Metaphern, von denen Kant an dieser Stelle spricht, widerstehen der Terminologisierung, weil sie selbst terminologisch sind. Sie sind dem Denken nicht äusserlich, wie die Metaphernmetaphorik der 'Kleidung' suggeriert, sondern gehören zu dem Gegenstand in dem Sinne, dass wir ihn nur 'haben' durch die Metapher und

in der Konsequenz ihrer bildlichen Gestalt. Für Kant liegt die praktisch-anthropologische Zweckbindung der metaphorischen Funktion darin, dasjenige anzugeben, was "die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll". Von dieser Bestimmung herkommend, lässt sich sagen: Metaphern können Begriffe nicht ersetzen, denn es gibt kein Denken ohne Begriffe; aber es genügt nicht, Begriffe zu haben, um zu denken.

Kant ist sich der Gewagtheit seiner Grenzverschiebung bewusst gewesen. Das "Geschäft" der symbolischen Praxis sei "bis jetzt noch wenig auseinander gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient"; es sei aber hier "nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten". Bei diesem Verzicht ist es lange Zeit geblieben. Die Standards der Rhetorikkritik, deren Vehemenz der von den Verheissungen der Wissenschaft getriebene Mainstream des 19. Jahrhunderts dann nochmals steigern sollte, erwiesen sich als übermächtig. Sie verloren erst an Gewicht, als zahlreiche Einzelwissenschaften und vor allem auch die Philosophie erneut und zumeist ohne Bezugnahme auf die vorausgegangenen Initiativen des 18. Jahrhunderts daran gingen, den sprachlichen Status des Denkens und Wissens zu analysieren. Die Tragweite der sprachwissenschaftlichen Wende, deren Folgen seit Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend deutlich geworden sind, war ausserordentlich. Obwohl die speziellen Theoriewege vor dem Hintergrund nationaler Traditionen verstanden werden müssen, deren Gewicht bis heute nachwirkt, kommen sie doch in der Gemeinsamkeit überein, die Sprachlichkeit des Weltverhältnisses als Ausgangsproblem zu begreifen. Weit nachdrücklicher als im 18. Jahrhundert, als die Strategien der Marginalisierung zunächst die Oberhand behielten, sind diese Fragestellungen inzwischen von einem breiten Interesse an diskursiven Prozessen, an den Formen des Wissens und deren Implikationen getragen, die längst den Horizont eines europäischen Bildertransfers haben hervortreten lassen. Europa, so begründete Harald Weinrich vor Jahren die Rehabilitation des Rhetorischen und speziell den Einstieg in die "diachronische Metaphorik", sei eine "Bildfeldgemeinschaft".[47]

Man mag darüber streiten, ob so elementar orientierende Metaphern wie Kreis, Licht oder Weg sich durch eine dezidierte Beschränkung auf die Bestände der europäischen Denktraditionen angemessen beschreiben lassen. Das Vorhaben einer philosophischen Metaphernanalyse berührt diese Fragestellung nicht. Ihre Erwartungen gehen dahin, die "kognitiven Ansprüche der Metapher" und überhaupt das Aussagepotential der Figuren "nicht-propositionaler Erkenntnis"[48] in theoretischen Texten aufzuweisen und ihren

Leistungsumfang zu erschliessen. Demnach lässt sich das Aufkommen oder Verschwinden von Metaphern, ihre Auffrischung oder Erstarrung im Einzelnen beschreiben und in Geschichten erzählen, doch die Eindeutigkeit einer semantischen Norm oder einer strikten methodologischen Vorgabe springt nicht dabei heraus. Es ist das "Wesen" des von Blumenberg als "absolut" und in diesem Sinne als irreduzibel qualifizierten Typs der Metapher, "dass aus ihr kein Rezept geholt werden kann".[49] Ebenso wenig lassen sich philosophische Metapherngeschichten vollständig, und das hiesse ja: zu Ende erzählen. Bestätigt die relative Konstanz der Bestände das Provisorium der intrakulturellen Bildfeldgemeinschaft, so illustriert andererseits der permanente Wandel der Besetzungen und Ausdeutungen, dass bildliche Redeformen, wie auch die Begriffe, der Veränderung in der Zeit unterliegen. Metaphern, auch absolute Metaphern, haben ihre Geschichte. Diese Geschichten entstehen aus wechselnden Inanspruchnahmen, aus Ergänzungen, Unterschlagungen und Deformationen, in denen die Leistungsstärke des jeweiligen Sprachbildes ebenso zutage tritt wie seine Leistungsgrenze. Gemeinsam reagieren Metaphern auf Fragen, die wir haben, aber ohne letzte Gewissheit beantworten müssen; sie verkürzen Erkenntnisprozesse, deren Ausgang wir nicht abwarten können; und sie ersetzen Evidenzen, über die wir nicht und vielleicht auch niemals verfügen.

Die Metaphorologie, zu der Hans Blumenberg die philosophische Metaphernforschung verfeinert hat, reflektiert die Sprache des Wissens und seiner Geschichte, wie sie in Texten dokumentiert ist. Sie verzichtet auf jene Gestik der Einschliessungen und Ausgrenzungen, die das begriffsorientierte Denken bei der Bewältigung seines Pensums vornehmen muss. Wo dieses die philosophische Sprachwelt willkürlich beschränkt, insistiert die Metaphorologie auf der Zeugniskraft des Unbegrifflichen. Eine Gegenstellung von Metaphern und Begriff ist damit nicht nur nicht impliziert, sondern vorgreifend ausgeschlossen. Philosophische Metaphernforschung, wie sie seit Vico auf dem Programm steht, will die Begriffe nicht ersetzen. Sie will erläutern, wie die Begriffe und wie überhaupt jene Formen des Weltbegreifens Kohärenz gewinnen, die in der Summe den Reflexionsraum der theoretischen Weltverhältnisse bilden, wie also die 'Wege' und 'Ziele' der Erkenntnis bestimmt sind. So zu fragen, ist kritisch im Sinne Kants und spezifisch modern – 'modern' im Sinne negativer Normativität. Die Erwartung einer unsichtbaren, doch stets gegenwärtigen und zutiefst erfüllten Sinnhaftigkeit, die uns die Bedeutung der Sache vollends erschliesst und die wir als etwas einstweilen Verborgenes, doch allezeit Gegebenes jetzt nur noch enthüllen

müssen – diese vom Motivzusammenhang der nackten Wahrheit getragene Vorstellung einer vollen Präsenz zeitlosen Bedeutens lässt diese Kritik nicht mehr zu. Stattdessen reformuliert sie die Frage nach der Wahrheit als Frage nach der Art und Weise, wie die Wahrheit ausgesagt wird, und für die Frage nach dem Aufwand und dem Status des Wissens wird es nun entscheidend zu erfahren, wie es zu diesem Wissen, seiner Durchsetzung und Anerkennung kam. Infolgedessen ist die Frage Herders und Kierkegaards nach der humanen Angemessenheit nackter Wahrheiten nicht mehr offen. Andererseits zeigt die Aufnahme des Themas durch Valéry, dass weder die erklärte Weigerung, zur nackten Wahrheit zurück zu wollen, noch der begründete Zweifel, dahin zurück zu können, auf Resignationsformeln hinauslaufen müssen. Die Metaphorologie ist eine Pathographie des Kulturellen. Sie schärft die Aufmerksamkeit für die Imaginationen und figurativen Blickführungen, die unsere Vorstellungen anleiten und immer schon angeleitet haben.

1 Da 'die Handlungen im Leben häufig keinen Aufschub' dulden, müssen wir, so Descartes im *Discours* von 1637, im Leben gemäss der Wahrscheinlichkeit entscheiden (III, 3). Aus der Verdauerung der morale par provision, die Descartes noch mit Hilfe der Methode überwinden zu können hoffte, gewinnt Hans Blumenberg die philosophische Legitimation der Metapher: "Evidenzmangel und Handlungszwang sind die Voraussetzungen der rhetorischen Situation." ("Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik", in: Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main 2001, S. 406–431, hier S. 417.)

2 Denis Diderot, "Aus dem 'Salon von 1765'", in: id., *Ästhetische Schriften*, hg. von Friedrich Bassenge (aus dem Französischen übersetzt von Friedrich Bassenge und Theodor Lücke), Bd. 1, Frankfurt am Main 1968, S. 509–634, hier S. 633.

3 George Berkeley, "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", in: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, ed. Arthur Aston Luce/Thomas Edmund Jessop, Bd. 2, London u.a. 1949, S. 40. Gedanke und Metapher sind vorformuliert bei Robert Boyle, "Occasional Reflections", in: *The Works of Robert Boyle*, ed. Michael Hunter/Edward B. Davis, Bd. 5, London 1999, S. 54–184, hier S. 165.

4 Vgl. Ralf Konersmann, *Komödien des Geistes. Historische Semantik als philosophische Bedeutungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1999, S. 172ff.

5 Giambattista Vico, Principj di Scienza nuova, Napoli 1744, libro II, cap. 404.

6 Id., libro III, cap. 819.

7 So noch Nikolaus von Kues (*De Visione Dei*, praefatio); die Auffassung ist kanonisch spätestens seit 1 Kor 13, 12. Ich bezwecke an dieser Stelle keine Darstellung der Metaphorentheorie und ihrer Geschichte. Die historisch-systematischen Aspekte sind in den letzten Jahren kompetent erschlossen worden von Christian Strub, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg/München 1991; Andreas Bartels, *Bedeutung und Begriffsgeschichte. Die Erzeugung wissenschaftlichen Verstehens*, Paderborn u.a. 1994; Bernhard

Debatin, *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*, Berlin/New York 1995; Anselm Haverkamp (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1996; Petra Drewer, *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens. Zur Rolle der Analogie bei der Gewinnung und Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse*, Tübingen 2003; Anselm Haverkamp, *Die Ästhetik in der Rhetorik*, München 2007.

8 Vico, Scienza nuova, op. cit. (wie Anm. 5), libro I, cap. 347.

9 Id., libro III, cap. 819.

10 Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, 4. Aufl. München 1991, S. 25.

11 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Werke in 20 Bänden*, red. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1976, Vorrede, S. 25 (= Theorie-Werkausgabe).

12 Vgl. Lutz Danneberg, "Sinn und Unsinn einer Metapherngeschichte", in: Hans Erich Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2002, S. 259–421, insbes. S. 328ff.; vgl. auch David E. Wellbery, "Aufklärung als sprachpolitisches Programm", in: *Kodikas-Code. Ars Semeiotica* 13 (1990), S. 177–189.

13 Friedrich Schiller, "Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen", in: *Schillers Werke, Nationalausgabe*, hg. von Benno von Wiese, Bd. 21: Philosophische Schriften, zweiter Teil, Weimar 1963, S. 3–27, hier S. 10.

14 Interessanterweise setzt Nikolaus von Kues die mächtige Wahrheit gegen die schwache und flüchtige Wahrheit nochmals ins Recht. Zur Illustration zitiert er eine Bildungserfahrung. Einst, so lauten die entscheidenden Sätze aus dem Dialog über die höchste Stufe der Betrachtung, habe der Kardinal die Wahrheit "in der verbergenden Dunkelheit" vermutet; aber die Wahrheit, "in der eben das Können hell aufscheint", sei durch starkes Vermögen gekennzeichnet. "In einem fort ruft sie ja in den Straßen, wie du im Buch Der Laie gelesen hast. Ganz sicher erweist sie sich als von überallher leicht auffindbar" (*De apice theoriae*, auf der Grundlage des Textes der kritischen Edition übersetzt und mit Einleitung, Kommentar und Anmerkungen herausgegeben von Hans Gerhard Senger, Hamburg 1986, S. 9); vgl. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1998, S. 14ff.; zum Folgenden auch id., S. 62ff.

15 Vgl. Fritz Saxl, "Veritas filia temporis", in: Raymond Klibansky/H. J. Paton (Hg.), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford: The Clarendon Press 1936, S. 197–222 (mit weiteren Abbildungen). Die Formel schreibt der weiblichen Wahrheit einen männlichen Beistand zu, dessen Mithilfe dann Bacon in der vielzitierten Adaption der Formel (vgl. *Novum Organum*, I, 84) bereits verdächtig ist: Kronos.

16 Lorenz von Westenrieder, "Aufklärung in Bayern", in: id., *Sämmtliche Werke*, hg. von Ernst Grosse, Bd. 10, Kempten 1832, S. 1.

17 Gotthold Ephraim Lessing, "Wie die Alten den Tod gebildet", in: id., *Werke*, hg. von Herbert G. Göpfert, Bd. 6, München 1974, S. 405–462, hier S. 407f. Georg Simmel hat aus diesem Effekt die "Tragödie" der modernen Kultur herausgelesen: "[...] die Form der Objektivität als solcher" besitze "eine schrankenlose Erfüllungskapazität", sodass sie "der Form des persönlichen Lebens im Tiefsten inkommensurabel" werde (Georg Simmel, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", in: id., *Gesamtausgabe*, hg. von Rüdiger Kramme/Otthein Rammstedt, Bd. 14: Hauptprobleme der Philosophie, Frankfurt am Main 1996, S. 385–416, hier S. 412).

18 Vgl. Jean-Baptiste d'Argens, "Thérèse philosophe oder Memoiren zu Ehren der Geschichte von Pater Dirrag und Mademoiselle Eradice", in: Robert Darnton (Hg.), *Denkende Wollust*, Frankfurt am Main 1996, S. 227–340, hier S. 240. An einer moralischen oder politischen Bewertung der Pornographie bin ich nicht interessiert. Bemerkenswert ist immerhin, dass die neuerdings

von feministischer Seite geäusserte, in Verbotsforderungen gipfelnde Entrüstung wie eh und je einer Lektürepraxis des akribischen Beimwortnehmens zuneigt, die Nebentöne rundweg ignoriert – die Entfesselung der Körperlichkeit, die Propagierung von Natürlichkeit und Ungezwungenheit, die Infragestellung repressiver Konventionen, die Feier der Lust, nicht zuletzt die Überwindung der Scham (die, wie wir nicht vergessen wollen, auch eine Strafe ist für den unbotmässigen und deshalb für die Aufklärung nur um so verehrungswürdigeren Erkenntniswillen des ersten Menschenpaares). Es ist keine Verharmlosung pornographischer Misogynie, die, Lynn Hunt zufolge, erst in den Jahren der Revolution massiv geworden ist, an dieser Stelle zu pointieren: In ihrer systematisch betriebenen Beschränkung der Texte auf 'Klartext' ist die empörte Lektüre, die immer bloss nach 'Stellen' sucht (und sie selbstverständlich auch findet), selbst tendenziell pornographisch. Statt weiterer Diskussion verweise ich auf den Essay von Barbara Vincken, "Cover-up – Die nackte Wahrheit der Pornographie", in: id. (Hg.), *Die nackte Wahrheit. Zur Pornographie und zur Rolle des Obszönen in der Gegenwart*, München 1997, S. 7–22; vgl. auch Lynn Hunt, "Pornographie und die Französische Revolution", in: id. (Hg.), *Die Erfindung der Pornographie. Obszönität und die Ursprünge der Moderne*, Frankfurt am Main 1994, S. 243–283, insbes. S. 247ff.

19 George Berkeley, *Versuch über eine neue Theorie des Sehens*, übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Breidert, Hamburg 1987, S. 69f. Zur mentalen Verwurzelung des erotischen Romans in seiner Zeit vgl. Florian Werner, "Kindred Spirits? John Cleland's 'Fanny Hill' and Laurence Sterne's 'A Sentimental Journey'", in: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 48 (2000), H. 1, S. 17–30; zur stark naked truth vgl. insbes. S. 19f.

20 Bernard Williams, *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*, Berlin 2000, insbes. S. 91ff.

21 Rousseau macht aus dem Motiv der Selbstenthüllung einen Authentizitätserweis, dem sich auch diejenigen unterziehen sollen, die über ihn richten. Gleich mit den ersten Sätzen präsentiert er seine *Bekenntnisse* (1768–1770) als die exemplarische Enthüllung seines Herzens, die das Bild eines Menschen zutage fördern werde 'genau nach der Natur und in seiner ganzen Wahrheit'. Das Vorrecht der Kardiognosie geht vom Absoluten an die ideale Leserschaft über.

22 Marina Warner bietet diesen und zahlreiche weitere Belege in: *In weiblicher Gestalt. Die Verkörperung des Wahren, Guten und Schönen*, Reinbek bei Hamburg 1989, S. 414 (vgl. auch S. 398 et passim); vgl. auch Erwin Panofsky, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Leipzig/Berlin 1930, S. 175 (mit Abb.) sowie Réginald Grégoire und Aimé Solignac, "Nudité", in: *Dictionnaire de spiritualité*, Bd. 11, Paris 1982, Sp. 508–517.

23 Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie/Über die kirchliche Hierarchie*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil, Stuttgart 1986, S. 32. Weitere Belege bei: Pierre Hadot, *Zur Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen "Ideen zu einer Geographie der Pflanzen"*, Mainz 1982; Patricia Oster, *Der Schleier im Text. Funktionsgeschichte eines Bildes für die neuzeitliche Erfahrung des Imaginären*, München 2002, insbes. S. 83ff. und 239ff.

24 Immanuel Kant, "Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", in: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8: Kant's Werke. Abhandlungen nach 1781, Berlin/Leipzig 1923, S. 107–124, hier S. 113. Zu der verschleierungsnotorischen Formel Stimulation durch Prohibition vgl. auch Jean Starobinski, "Der Schleier der Poppäa", in: id., *Das Leben der Augen*, Berlin/Wien 1984, S. 5–19.

25 Vgl. Michel de Montaigne, *Essais*, III, 11.

26 "Die Wahrheit ist nackt, nur mit einem Schleier bekleidet, die Lüge in schwarz gehüllt." (Georgio Vasari, *Die Lebensbeschreibungen der berühmtesten Architekten, Bildhauer und Maler*, hg. von A. Gottschewski/G. Gronau, Bd. 1.2, Strassburg 1916, S. 90.)

27 Vgl. Lionel Trilling, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, 2. Aufl. München 1982, S. 21ff. Montaignes nackte Wahrheit ist deshalb auch nicht sprachkritisch, sondern wirbt für eine Diätetik der Mittel: "Da wir uns allein über das Wort verständigen können, verrät, wer es fälscht, die Gesellschaft", heisst es im Essai über die Bezichtigung der Lüge (II, 18). "Wenn es uns verlorengeht, geht der Zusammenhalt zwischen uns verlorn, und wir haben keine Kenntnis mehr voneinander." (Ich zitiere die Übersetzung von Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998.)

28 Vgl. Nikolaus Himmelmann, *Ideale Nacktheit in der griechischen Kunst*, Berlin/New York 1990, S. 12.

29 Francis Bacon, "Essays or Counsels, civil and moral", in: *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding u.a., Bd. 6, London 1858, S. 377.

30 Vgl. id., *Novum Organum*, I, 98. Aus der rücksichtslosen Bezwingung der Wahrheit, die ihr Geheimnis versteckt hält, wird in der Folgezeit die heroische Variante der Befreiung der Wahrheit vom Zwang der Wörter, die sich ihrer bemächtigt haben. Der Philosoph ist wie der Held, der die schlafende Schönheit aus der Dornenhecke befreit; diese Dinge, schreibt Christian Garve, müssen "von diesen ihnen aufgezwungenen Worten gleichsam entkleidet werden". (*De ratione scribendi historiam philosophiae*, Leipzig 1768, S. 99; vgl. Ulrich Johannes Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt am Main 1990, S. 38ff.)

31 Vgl. Cesare Ripa, *Iconología* ..., Hildesheim/New York 1970, (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Rom 1603), S. 500ff.; Wolfgang Kemp, *Natura. Ikonographische Studien zur Geschichte und Verbreitung einer Allegorie*, Tübingen 1973, S. 17 (gleichfalls mit Bezug auf Ripa). Unmittelbar in den Zusammenhang der frühneuzeitlichen Rehabilitierung der Neugierde gehören die zeitgenössischen Versuche, auf dem Feld der Metapher eine Differenzierung zwischen legitimem Begehren (conatus) und illegitimer Wollust (voluptas) vorzunehmen. Thomas Hobbes begründet diese Unterscheidung keineswegs moralisch, sondern pragmatisch: die "geistige Lust" sei "durch die andauernde Freude an der beständigen und unermüdlichen Erzeugung von Wissen" dem "kurzen Feuer jeder fleischlichen Lust" bei weitem vorzuziehen (*Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, ed. Iring Fetscher, Darmstadt/Neuwied 1966, I, 6, S. 43f.).

32 Vgl. René Descartes, *Discours*, II, 11.

33 Jean le Rond d'Alembert, *Einleitung zur Enzyklopädie*, hg. von Günther Mensching, Frankfurt am Main 1989, S. 69ff. Einen Eindruck von der Reichhaltigkeit der propagandistischen Bildersprache, aus der die enzyklopädistische Enthüllungsszene hervorging und die sie ihrerseits beflügelte, vermittelt Rolf Reichardt, "Lumières versus Ténèbres. Politisierung und Visualisierung aufklärerischer Schlüsselwörter in Frankreich vom XVII. zum XIX. Jahrhundert", in: id. (Hg.), *Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, Berlin 1998, S. 83–170. Speziell zu Cochins Frontispiz vgl. auch Ernst H. Gombrich, "The Dream of Reason, Symbolism of the French Revolution", in: *The British Journal for Eighteenth-Century Studies* 2 (1979), S. 187–205; Wolfgang Schmale, "Das Naturrecht in Frankreich zwischen Prärevolution und Terreur", in: Otto Dann/Diethelm Klippel (Hg.), *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution*, Hamburg 1995, S. 5–22.

34 Jean-Jacques Rousseau, "Abhandlung über die Wissenschaften und Künste", in: id., *Schriften*, ed. Henning Ritter, Bd. 1, München 1978, S. 27–60, hier S. 44 und 35.

35 Jean Jacques Rousseau, *Emil oder über die Erziehung*, in neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, 4. Aufl. Paderborn 1978, S. 95; Johann Jacob Bodmer, "Historische Erzäh-

lungen", in: id., *Schriften*, hg. von Fritz Ernst, Frauenfeld 1938, S. 71–73, hier S. 73. Aus Sicht und mit den Mitteln der Dichtung weist Magnus Gottfried Lichtwer den antiliterarischen Affekt der Didaktiker zurück. In seiner Metafabel fällt die Fabel unter die Räuber, die sie ihrer Kleider berauben, so dass die "helle Wahrheit" nackt ist. Die Schlussverse zeigen Scham und Reue der "Bösewichter", offenbaren aber auch deren Einsichtsfähigkeit: "Die Räuber-Schaar sah vor sich nieder, / Und sprach: Geschehen ist geschehn, / Man geb ihr ihre Kleider wieder, / Wer kann die Wahrheit nackend sehn?" ("Die beraubte Fabel", in: Reinhard Dithmar (Hg.), *Fabeln, Parabeln und Gleichnisse*, Paderborn u.a. 1995, S. 229). Die nach der Autonomisierung des Ästhetischen unverständlich gewordene Paradigmenqualität der Fabel ist für die Autoren dieser Zeit die bare Selbstverständlichkeit. Als formgewordene Einheit von prodesse und delectare ist sie für Lichtwer "die Göttin aller Dichter".

36 Johann Gottfried Herder, "Über Bild, Dichtung und Fabel", in: id., *Werke*, hg. von Günter Arnold u.a., Bd. 4: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum, 1774–1787*, hg. von Jürgen Brummack/Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1994, S. 631–677, hier S. 665. Herders Zitat, das seine Kritik an den profanen Erleuchtungen der Aufklärung in einem einzigen Vers zusammenzieht, stammt von Horaz: "Dies will im Dämmer und jenes im vollen Licht sich zeigen" (*De arte poetica*, Vers 363).

37 Ludwig Feuerbach, "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie", in: id., *Gesammelte Werke*, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 9, Berlin 1967, S. 244. Das Spiegelspiel der Umkehrungen ist ein Topos der frühen Hegelkritik; in einem Brief vom 23. August 1837 diskreditiert Franz von Baader die Hochschätzung der epistemologischen Nacktheit als illegitime "Verlarvtheit der wahrhaften Leiblichkeit", die doch nichts anderes sein könne als Geistigkeit (vgl. Fritz Werle (Hg.), *Franz von Baader und sein Kreis. Ein Briefwechsel*, Leipzig 1924, S. 233).

38 Id., Gesammelte Werke, op. cit., Bd. 17: Briefwechsel I (1817–1839), Berlin 1984, S. 107.

39 Erinnert sei an Rubens' *Seneca* (1608/09) oder Davids vorrevolutionären *Sokrates* (1787). Die Antike zitierend, hat die Aufklärung ihre Identifikationsfiguren gleichfalls unbekleidet gezeigt, so *Buffon* (Statue von Augustin Pajou, 1776) und, besonders ausdrucksstark, die hagere Gestalt des 80-jährigen *Voltaire* (Statue von Jean-Baptiste Pigalle, ebenfalls 1776). Zugleich nimmt die Aufklärung einen Bedeutungswechsel leiblicher Enthüllung vor. Während Rubens noch heroisiert, setzt Pigalles Naturalismus auf Humanisierung. "Fleisch", so der zeitgenössische Kommentar Diderots, "ist schöner als das schönste Gewand" ("Versuch über die Malerei", in: Diderot, Ästhetische Schriften, op. cit. (wie Anm. 2), S. 635–694, hier S. 680). Die teils antichristliche, teils antiplatonische Stossrichtung dieser humanisierten Nacktheit erläutern Donat de Chapeaurouge, *Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole*, 4. Aufl. Darmstadt 2001, insbes. S. 102ff. und Reinhard Brandt, *Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte*, Köln 2000, S. 346ff.

40 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 2. Vorrede, 4, hier zitiert aus: id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 3, 2. durchges. Aufl. München 1988, S. 352; vgl. auch id., *Menschliches, Allzumenschliches I*, 257, hier zitiert aus: Sämtliche Werke, op. cit., Bd. 2, S. 212.

41 Ibidem.

42 "Der Mensch verhüllt uns die Dinge." (Nietzsche, Sämtliche Werke, op. cit., Bd. 9: Nachgelassene Fragmente 1880–1882, S. 309.)

43 Paul Valéry, "Littérature", in: id., *Œuvres*, ed. Jean Hytier, Bd. 2, Paris 1960, S. 546. Die Sympathien Walter Benjamins für Valéry haben in diesem Einspruch einen ihrer wichtigsten Beweggründe. Mitte der zwanziger Jahre und damit just zu der Zeit, als Benjamin auf Valéry aufmerksam wird, exponiert er als "Idee der Kunstkritik" die "Unenthüllbarkeit". Weit davon

entfernt, "die Hülle zu heben", habe avancierte Kunstkritik "durch deren genaueste Erkenntnis als Hülle erst zur wahren Anschauung des Schönen sich zu erheben". (Walter Benjamin, "Goethes Wahlverwandtschaften", in: id., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Bd. I. I, Frankfurt am Main 1974, S. 123–201, hier S. 195.)

44 Immanuel Kant, "Recension von Herders Ideen zur Philosophie", in: Kant, Gesammelte Schriften, op. cit. (wie Anm. 24), Bd. 8, S. 58–66, hier S. 60. Die Schilderung Kants ist einer Formulierung von Charles Batteux direkt nachempfunden: Es sei kein Zug an den Fabeln Äsops, so lautet die Stelle in der Übersetzung Karl Wilhelm Ramlers aus dem Jahr 1774, "der nicht durchscheint, gleich den Gliedmaßen einer Bildsäule in einem nassen Gewande" (*Einleitung in die Schönen Wissenschaften*, Bd. 1, Leipzig 1774, S. 307).

45 Vgl. Kurt Röttgers, "Woran ist die Ignoretik gescheitert?", in: Thomas Keutner/Roman Oeffner/Hajo Schmidt (Hg.) *Wissen und Verantwortung. Festschrift für Jan P. Beckmann*, Bd. 1, Freiburg/München 2005, S. 136–177, hier S. 155f. Für den vermeintlichen Erotismus des philosophischen Willens zum Wissen und den Trieb, "der Realität unter den Rock zu schauen", ist gerade Kant das denkbar schlechteste Beispiel (vgl. Jean Baptiste Botul, "Immanuel Kants sexuelles Leben", in: *Lettre international* 50 (2000), S. 74–85, hier S. 83); vgl. auch Joseph Rykwert, "Truth Stripped Naked by Philosophy", in: id., *The First Modernes. The Architects of the Eighteenth Century*, Cambridge/Mass./London 1980, S. 415–470.

46 Roland Barthes, "L'effet de réel", in: id., *Essais critiques IV. Le bruissement de la langue*, Paris 1984, S. 167–174.

47 Harald Weinrich, *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976, S. 287; vgl. auch id., S. 279. Weinrich beruft sich auf das initiale Werk von Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948. Anders als die Toposforschung schliesst allerdings die bedeutungsgeschichtliche Ermittlung figurativer Bestände, wie sie auch der vorliegende Aufsatz vornimmt, die Pointierung von Veränderungen nachdrücklich ein. Philosophische Begriffe und Metaphern haben nicht nur, sie sind ihre Geschichte (vgl. Ralf Konersmann, *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt am Main 2006, S. 354ff.).

48 Vgl. Mary B. Hesse, "The Explanatory Function of Metaphor", in: id., *Models and Analogies in Science*, 2. Aufl. Notre Dame/London 1970, S. 157–177; Gottfried Gabriel, "Zwischen Wissenschaft und Dichtung. Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), S. 415–426; Christiane Schildknecht, "Anschauungen ohne Begriffe? Zur Nichtbegrifflichkeitsthese von Erfahrung", in: id., S. 459–475.

49 Hans Blumenberg, *Löwen*, Frankfurt am Main 2001, S. 14. Im Nachlass Josef Königs findet sich die gedankenverwandte Notiz, "daß es nicht nur verschiedene, sondern prinzipiell verschiedene Metaphern gibt" ("Bemerkungen zur Metapher", in: J. König, *Kleine Schriften*, hg. von Günter Dahms, Freiburg/München 1994, S. 156–176, hier S. 157). König unterscheidet "bloße Metaphern" von solchen, die – wie Kants 'Symbole' und Blumenbergs 'absolute Metaphern' – "zugleich auch irgendwie eigentliche Ausdrücke darstellen" (id., S. 172). Blumenbergs Projekt einer philosophischen Metaphorologie hat, mit der Verzögerung eines halben Jahrhunderts, eine reichhaltige Forschung angeregt: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt am Main 1999; Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000; Almut Todorow/Ulrike Landfester/Christian Sinn (Hg.), *Unbegrifflichkeit. Ein Paradigma der Moderne*, Tübingen 2004; Felix Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2005, insbes. S. 89ff.; Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005, insbes. S. 213ff.

Tafel 1

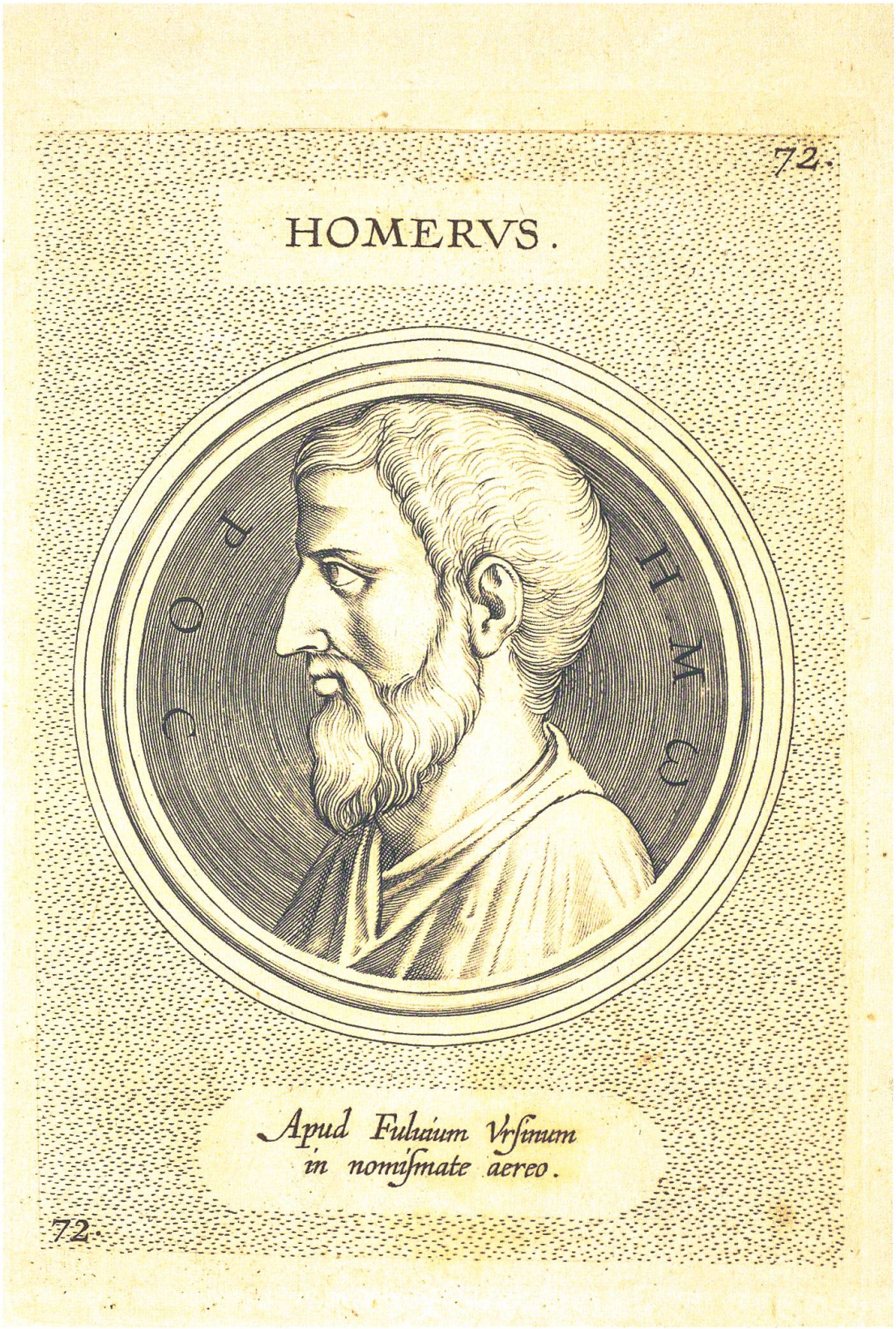
Gregor Reisch, Æpitoma Omnis Phylosophiæ.
Alias Margarita Phylosophica Tractans de omni genere scibili:
Cum additionibus: Quae in aliis non habentur, Strassburg: Johannes Grüninger 1504,
Buch 10, Traktat II (o. S.)

Robert Woods
Versuch
über das
Originalgenie
des
Homers
aus dem Englischen

Mit Churfürstlich-Sächsischer gnädigster Freyheit

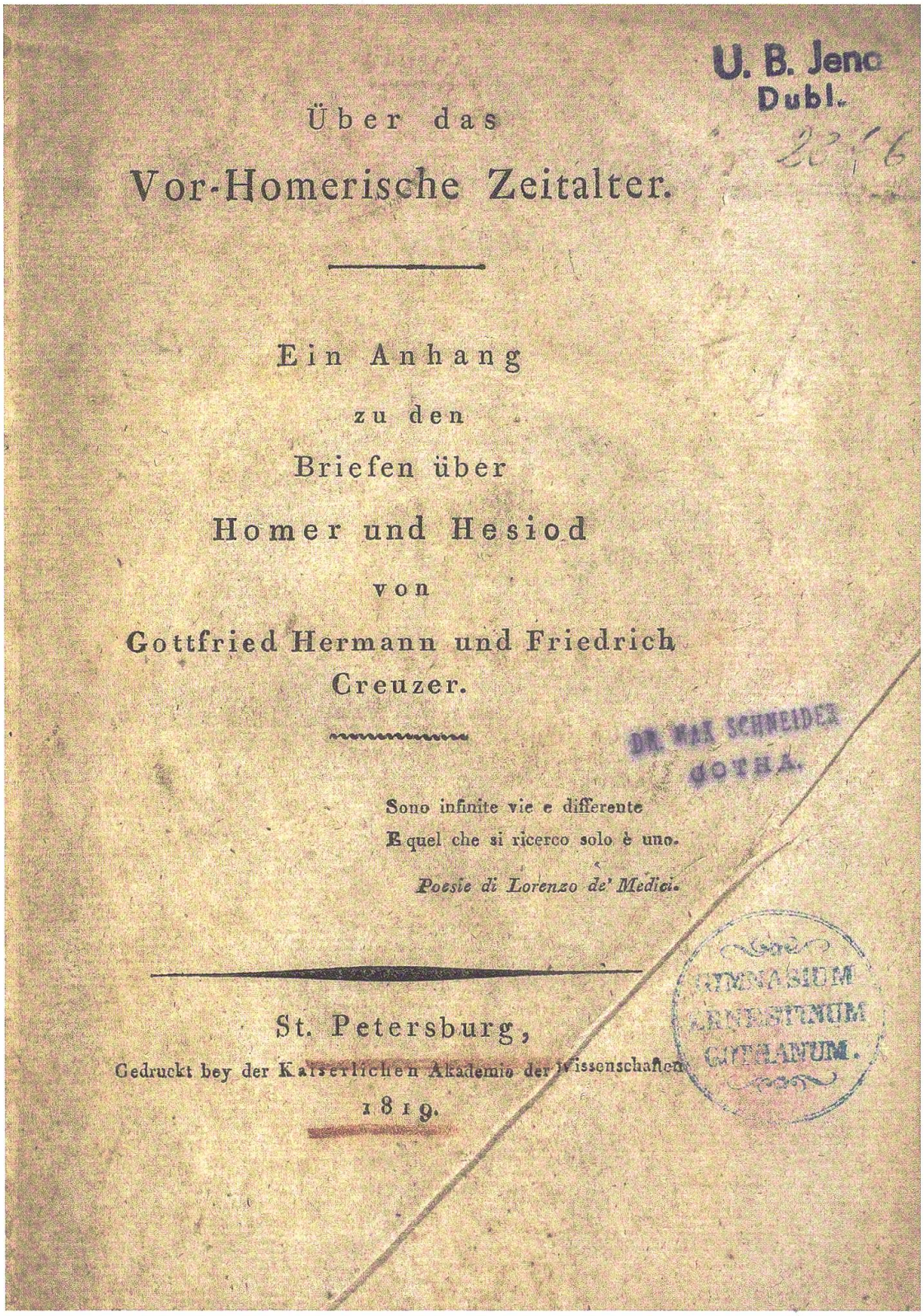
Frankfurt am Mayn
in der Andreäischen Buchhandlung 1773.

Tafel II
Robert Woods Versuch über das Originalgenie des Homers
aus dem Englischen, Frankfurt am Main: Andreäische Buchhandlung 1773,
Titelblatt mit Vignette Homers von Nothnagel und Contgen



Tafel III

"Homeri imago", Münzbildnis aus der Sammlung des Fulvius Ursinus,
Stich von Theodor Galle, aus: I. Fabri, Illustrium Imagines … apud Fulvium Ursinum,
Editio altera, Antwerpen: Plantin 1606, Tafel 72



Über das

Vor-Homerische Zeitalter.

Ein Anhang

zu den

Briefen über

Homer und Hesiod

von

Gottfried Hermann und Friedrich Creuzer.

Sono infinite vie e differente
E quel che si ricerco solo è uno.

Poesie di Lorenzo de' Medici.

St. Petersburg,

Gedruckt bey der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

1819.

U. B. Jena
Dubl.
DR. MAX SCHNEIDER
GOTHA.
GYMNASIUM
ARNSTADIUM
GUELFIANUM.

Tafel IV

Ouwaroff (Sergej Semënovič Uvarov), Über das Vor-Homerische Zeitalter.
Ein Anhang zu den Briefen über Homer und Hesiod
von Gottfried Hermann und Friedrich Creuzer,
St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften 1819, Titel

Tafel v

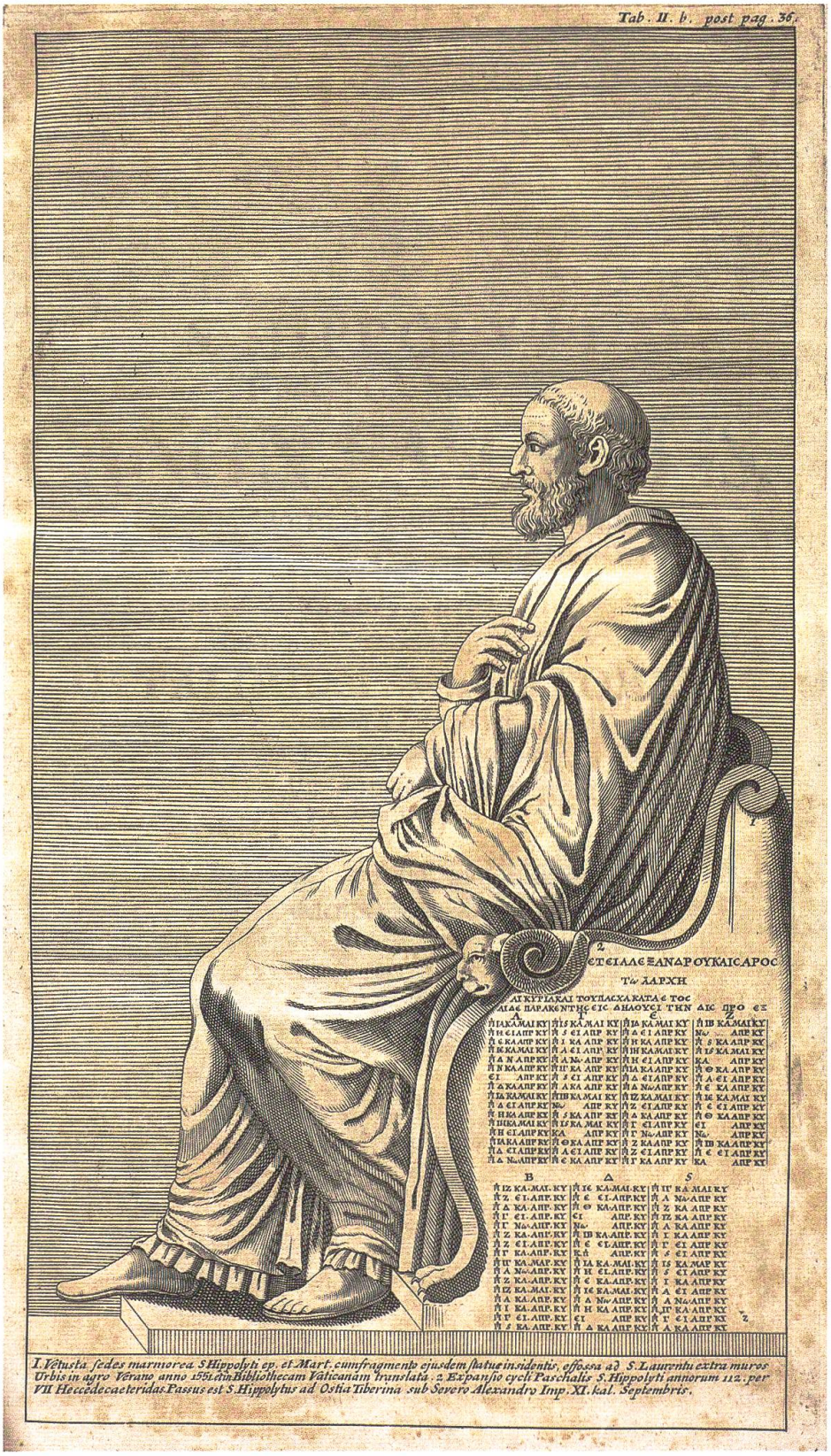
"Ecce Homerus in Deos assumptus",

G. B. Galestruzzi, Stich des Reliefs der Apotheosis Homers (1658),

aus: Gisbert Cuper, Apotheosis vel Consecratio Homeri, Amsterdam: apud Henricum, & Viduam Theodori Boom 1683, Tafel vor S. 1

Tafel VI

Statue des Hl. Hippolytus, in: (J. A. Fabricius) S. Hippolyti Episcopi et Martyris Opera, non antea collecta, et partem nunc primum e MSS. in lucem edita Graece et Latine …, Hamburg: Christian Liebezeit 1716, Bd. I, Tafel II

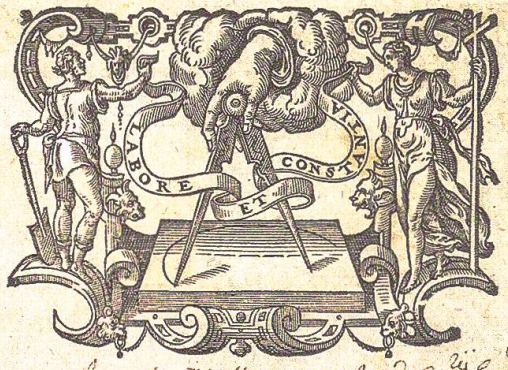


Tafel VII

Statue des Hl. Hippolytus, in: (J. A. Fabricius) S. Hippolyti Episcopi et Martyris Opera, non antea collecta, et partem nunc primum e MSS. in lucem edita Graece et Latine ..., Hamburg: Christian Liebezeit 1716, Bd. I, Tafel III

IOSEPHI SCALIGERI
IVLI CÆSARIS F.
OPVS
DE
EMENDATIONE
TEMPORVM:
Castigatius & multis partibus auctius, vt nouum videri possit.
ITEM
VETERVM GRÆCORVM
FRAGMENTA SELECTA,
Quibus loci aliquot obscurissimi Chronologiæ sacræ & Bibliorum illustrantur, cum NOTIS *eiusdem Scaligeri.*

Σὲ τὴν παθόντα τὰς Χρονογράφων φθορὰς
Ἔρησον εἰς τὸ κάλλιον χαρίτης ὅδε.
Σὺ δ' Φ δὸς αὖθις αἰωνῆ χρόνον, Χρόνε.
Ἰθις ἀμείβω, Ζῶζε τὸν Ζώσαντά σε.



LVGDVNI BATAVORVM,
EX OFFICINA PLANTINIANA
Francisci Raphelengij.
CIↃ. IↃ. IIC.

Tafel VIII
Joseph Juste Scaliger, Opus de emendatione temporum …,
Leyden: Plantin 1598, Titelblatt

Tafel IX

Illustration der Ostertafel zu Ravenna (heute im erzbischöflichen Museum in Ravenna), in: Enrico de Noris, Opera Omnia Nunc primum collecta atque ordinata. Tomus Secundus Continens Chronologica Quorum Elenchum post nuncupatoriam habes, Verona: Typographia Tumermaniana 1729, S. 742

OBSERVATIONES
IN
HERACLII IMPERATORIS
METHODUM PASCHALEM;
Ut et
IN
MAXIMI MONACHI
COMPUTUM PASCHALEM;
Nec non
IN
ANONYMI
CHRONICON PASCHALE,
Ejusque Chronotaxin & Methodum Paſchalem.

AMSTELÆDAMI,
Apud JOHANNEM BOOM.
MDCCXXXVI.

Tafel x
Johannes van der Hagen,
Observationes in Heraclii Imperatoris methodum paschalem …,
Amsterdam: Johannes Boom 1736, Titelblatt

EPITOME
OPERIS PASCHALIS
JACOBI BETTAZZI PRATENSIS
PLEBANI S. HIPPOLYTI IN PIAZZANESE
DIOECESIS PISTORIENSIS
PROFERENS IN PROOEMIO NECESSITATEM EMENDANDI
CORRECTIONEM GREGORIANAM
Deinde opportunam ejusdem GREGORIANÆ emendationem ſine Calendarii, & Martyrologii variatione: atque exhibens Diſſertationes quatuor, & Appendices duas, ad materiam de CYCLI PASCHALIS conſtitutione enucleandam.
ACCEDIT SENTENTIA, QUAM DE PASCHALI OPERE TULIT
VIR PRÆCLARISSIMUS
EUSTACHIUS MANFREDI
IN BONONIENSI ACADEMIA MATHESEOS PROFESSOR
NEC NON
INSTITUTI SCIENTIARUM ASTRONOMUS CELEBERRIMUS.

FLORENTIÆ MDCCXXXIII.
APUD BERNARDUM PAPERINIUM.
CUM APPROBATIONE.

TAFEL XI
Giacomo Bettazzi, Epitome Operis Paschalis ...,
Firenze: Bernardo Paperini 1733, Titelblatt

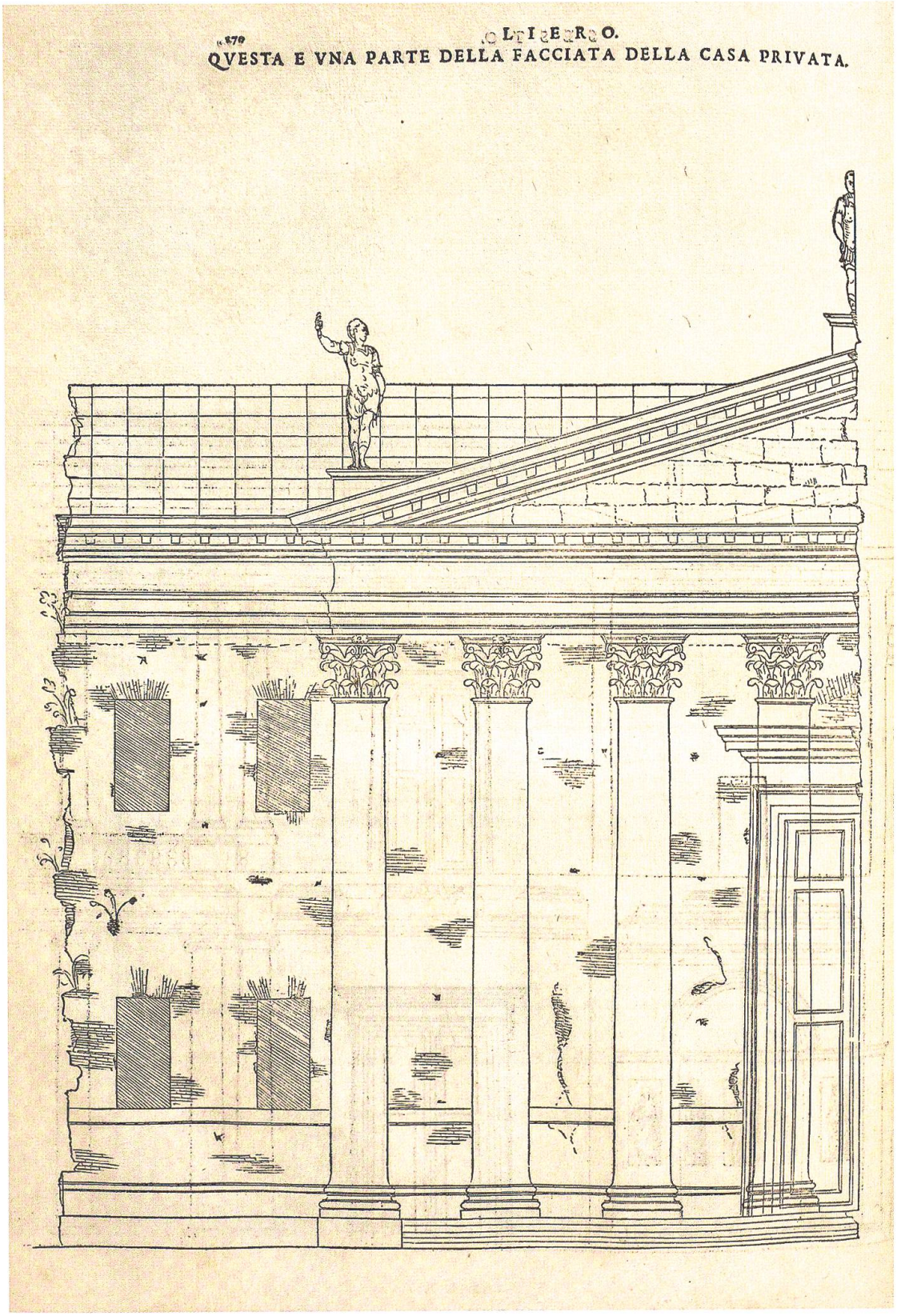
EXQVISITAE IN PORPHI-
RIVM COMMENTATIO-
NES DANIELIS BAR
BARI P. V. ARTI-
VM DOCTO-
RIS.

OTIVM QVAERAS, VT OTIVM VITES.

Has Commentationes ne quis intra decennium
imprimat aut uendat, cauetur priuilegio
Senatus Veneti, & Pauli III.
Pontificis Max.

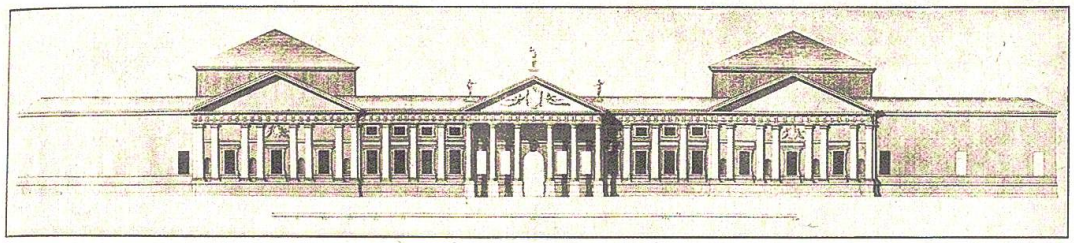
VENETIIS. M. D. XLII.

Tafel XII
Daniele Barbaro, Exquisitae in Porphirium commentationes ...,
Venezia: Aldus 1542

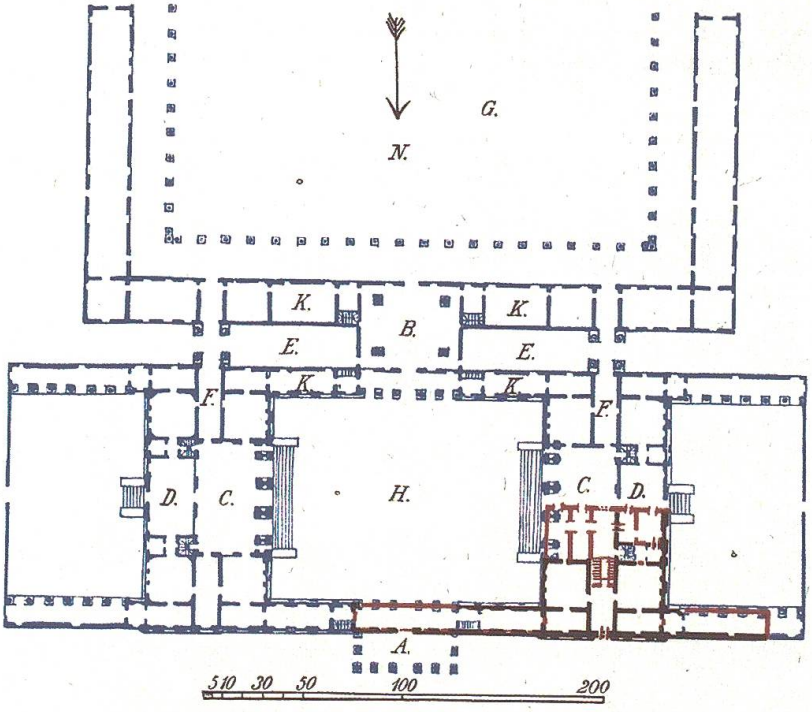


Tafel XIII

Daniele Barbaro, I Dieci Libri Dell'Architettura Di M. Vitruvvio Tradutti Et Comentati ..., Venezia: Francesco Marcolini 1556, S. 170, Teil der Fassade des Privathauses



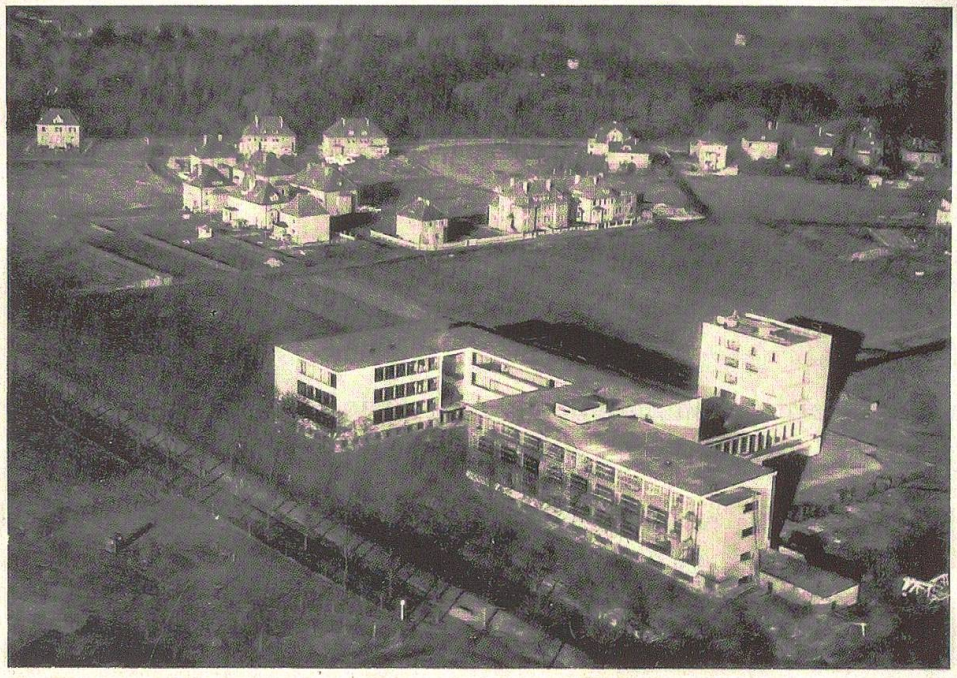
1. A. Palladio, Entwurf für die Fassade der Villa Thiene, Quinto.



2. A. Palladio, Grundriß der Villa Thiene, Quinto (nach Plan und Ausführung).

Tafel XIV

Fritz Burger, Die Villen des Andrea Palladio.
Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Renaissance-Architektur,
Leipzig: Klinkhardt & Biermann (1909),
Tafel 24.1: A. Palladio, Entwurf für die Fassade der Villa Thiene, Quinto
Tafel 24.2: A. Palladio, Grundriss der Villa Thiene, Quinto (nach Plan und Ausführung)



Dessau, Bauhaus **Aufn. Junkers Luftbild-Zentrale**

es sind das nicht so sehr Schöpfungen der Intuition, sondern vielmehr solche der klugen Überlegung, des Intellekts.

Jede nicht rein gefühlsmäßige, sondern überlegte Gestaltung setzt geistige Erkenntnisse voraus, aber diese sind im Bauen nur vollkommen, wenn sie alle Einflüsse in sich verarbeiten, die in der Tat bestimmend sind.

Man fragt sich nun: aus welchen Komponenten des Bauens werden die Gebote der „Sachlichkeit" abgeleitet? Offensichtlich können sich solche ergeben aus dem Baustoff und seiner rationellen Verarbeitung; dann aus dem Boden, der örtlichen und klimatischen Lage: der Landschaft und schließlich solche aus den menschlichen Bedürfnissen (und diese wieder aus den Bedürfnissen des Einzelnen oder jenen der Gesamtheit). Außerdem ist es das „ökonomische Prinzip" an sich: mit dem vergleichsweise geringsten Aufwand das Bestmögliche zu schaffen, das mitbestimmend wirkt.

Bei diesem weitgezogenen Rationalismus ist wesentlich, daß es sich dabei keineswegs um den Bau allein, sondern ebensosehr um den Betrieb des Hauses handelt — einer der Führer der Bewegung, der schweizerische Architekt Le Corbusier, prägte als sinnfälligen Ausdruck dafür das Wort von der „Wohnmaschine". Damit aber steht man schon inmitten des menschlichen Wirkens und Verhaltens, also rücksichtlich einer Siedlung: inmitten des sozialen Lebens. Dadurch ergeben sich nun unlösbare Zusammenhänge mit seelischen Bereichen — eine endgültige Herauslösung des Rein-Sachlichen wäre daher nur denkbar, wenn wir eine endgültige Wirtschaftsordnung, ja eine endgültige Lebensphilosophie hätten. Eine Herrschaft des nur-stofflichen Rationalismus aber kann uns nicht befriedigen. Nicht daß die technisch-ökonomische Lösung eines gewissen Bauprogrammes naturgemäß durchaus gleiche Formung der Einheiten, die Typisierung im Wohnungsbau ergibt (daß die „individuelle Unterscheidung" fehlt), ist das Störende, sondern daß hier über menschliche, soziale und seelische

Tafel XV

Dessau, Bauhaus (Aufnahme Junkers Luftbild-Zentrale),
in: Karl H. Brunner, Weisungen der Vogelschau. Flugbilder aus Deutschland und Österreich und ihre Lehren für Kultur, Siedlung und Städtebau,
München: Georg D. W. Callwey 1928, S. 71