

Mehmet Akif Duman

Von der Rhetorik zum *belâgat*,
vom *mecâz* zur Metapher

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4795>

Mehmet Akif Duman

Von der Rhetorik zum *belâgat*, vom *mecâz* zur Metapher

Logos Verlag Berlin



Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 05 Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2018 als Dissertation zur Erlangung des Akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2018

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4795-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
D-10243 Berlin

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.com>

Inhaltsverzeichnis

Vorwort und Danksagung	1
Einleitung.....	7
Forschungsstand, Problemdarstellung und Zielsetzung.....	7
Umfang der Arbeit	11
Methode	13

I. LIBER PRIMUS

1 Antike Rhetorik.....	17
1.1 Reine Rhetorik	18
1.1.1 Was ist Rhetorik?.....	20
1.1.2 Ziel der Rhetorik	21
1.1.3 Poetik und Rhetorik	24
1.1.4 Imitatio und Aemulatio	25
1.1.5 Rhetorik und Logik: „Pars Pro Toto“	28
1.1.6 Rhetorik und Regierung.....	29
1.1.7 Rhetorik und Verbalismus	34
1.1.8 Rhetorik in Bezug auf Verwaltung und Organisation.....	35
1.2 Aufstieg der Sophisten.....	37
1.2.1 Die Religion der Sophisten	37
1.2.2 Der Großvater der Rhetorik: Homer	40
1.2.3 Geburt der Rhetorik: Korax	42
1.2.4 Der erste wichtige Lehrling: Teisias aus Syrakus.....	43
1.2.5 Der Erschaffer der Tragödie: Thespis.....	44
1.2.6 Antiphon	45
1.2.7 Die goldene Statue von Gorgias	50
1.2.8 Prophet der östlichen Hellenistik.....	54
1.2.9 Anaximenes von Lampsakos: Rhetorica ad Alexandrum.....	59
1.3 Zeitalter der Philosophen	62
1.3.1 Platon der Provokateur.....	62
1.3.1.1 Die Eitelkeit der Redner.....	63
1.3.1.2 Die unwissenden Sophisten.....	65
1.3.1.3 Heilige Dialektik	67

1.3.1.4 Die Verteidigung der Redner	68
1.3.1.5 Die unumgänglichen Nutzen der Rhetorik.....	69
1.3.1.6 Allergie gegen die Rhetorik	70
1.3.1.7 Heikle Poesie.....	72
1.3.1.8 Lösung.....	73
1.3.2 Pseudo Longinos	74
1.3.3 Die Rhetorik von Aristoteles	76
1.3.3.1 Ethos, Pathos, Logos	77
1.3.3.2 Aristoteles: Rhetorik als formale Disziplin.....	78
1.3.3.3 Bücher über die Rhetorik	79
1.3.3.4 Die Frage der Dialektik	83
1.3.4 Vater der Botanik: Theophrastos	84
1.3.5 Rhetor Demetrios	86
1.3.5.1 Zerfall der altgriechischen Rhetorik.....	87
1.3.5.2 Stillehre	89
1.3.5.3 Ergebnis.....	89
1.3.6 Der letzte Hellene: Hermagoras von Temnos	90
1.4 Römische Republik.....	92
1.4.1 Marcus Porcius Cato: Attici Romanarum	92
1.4.1.1 Rhetorica Commutatione.....	92
1.4.1.2 Cato in Institute Oratore.....	93
1.4.1.3 Potens Prose	93
1.4.1.4 Anti-hellenismus und Panhellenismus	94
1.4.2 Rhetorica ad Herennium (Auctor ad Herennium).....	94
1.4.2.1 Cornificus, Cicero, Anaximenes	95
1.4.2.2 Die Struktur des Werkes	96
1.4.3 Cicero	96
1.4.3.1 Pro Sextus Roscio Amerino Oratio	97
1.4.3.2 Antiochos aus Askalon.....	98
1.4.3.3 Gaius Verres.....	98
1.4.3.4 Commentariolum Petitionis.....	98
1.4.3.5 Lucius Sergius Catilina	99
1.4.3.6 Das erste Triumvirat.....	100
1.4.3.7 Der Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius	100
1.4.3.8 Zweites Triumvirat.....	101
1.4.3.9 De Inventione	101
1.4.3.10 De Oratore.....	103

1.4.3.11 Brutus und Orator.....	105
1.4.3.12 Gerichtliche Haltung	106
1.4.3.13 Die Frage des Stils.....	107
1.4.3.14 Politische Haltung	107
1.4.3.15 Oratorium	108
1.5 Die römische Rhetorik der Kaiserzeit.....	110
1.5.1 Quintilianus.....	111
2 Kurze Geschichte des Belâgat	115
2.1 Die Geburt des Belâgat und die ersten Oratoren im Arabischen	118
2.1.1 Al- Ğāhiz [Câhiz].....	120
2.1.2 Ibn al-Mu‘tazz [Ibnü’l-Mu’tezz].....	121
2.1.3 Ibn Ṭabâtabâ [Abu’l- Hasan ibn- Tabâtabâ]	122
2.1.4 Qudâma‘ ibn Ğa‘far [Kudâme b. Ca‘fer].....	123
2.1.5 Al-Rummânî [Rummânî].....	123
2.1.6 Al-Bâqillânî [Kadi Bâkillânî]	124
2.1.7 Qādî l-quḍât ‘Abd al-Ğabbâr [Kâdi’l-Kudât Abdülcebbâr].....	124
2.1.8 Ḥasan ibn-Biṣr al-Âmidî [Biṣr el-Âmidî]	125
2.1.9 Ḥasan al-Ĝurġânî [Hasan el-Curcânî].....	125
2.1.10 Abū Hilâl al-‘Askarî [Ebû Hilâl el-Askerî]	125
2.1.11 Asch-Šarîf ar-Radi [Şerîf er-Radî].....	126
2.1.12 Ibn Rashiq al-Qayrawani [Ibn Reşîk el-Kayravânî]	126
2.1.13 Ibn Sinân al-Ḥafaġî [Ibn Sinân el-Hafâcî]	127
2.1.14 ‘Abd al-Qâhir al-Ĝurġânî [Abdulkâhir el-Cürcânî].....	127
2.1.15 Az-Zamaḥşarî [Zemahşerî]	128
2.1.16 Raşîd ad-Dîn Watwât [Reşîdüddîn el-Vatvât].....	128
2.1.17 Murşîd ibn Munqid [Murşid b. Munkiz].....	128
2.1.18 Faḥr ad-Dîn ar-Râzî [Fahredden er-Râzî].....	129
2.1.19 Abū Bekr al-Sekkākî [Ebî Bekr es-Sekkâkî]	129
2.1.20 Ḍiya' ad-Dîn ibn al-Aṭîr [Ziyâuddîn Ibnu'l-Esîr]	130
2.1.21 Aḥmad ibn Yusuf al-Tîfâşî [Yûsuf et-Tîfâşî]	130
2.1.22 Ibn Abi al-Işba' [Ibn Abî el-Isba'].....	130
2.1.23 Badr ad-Dîn bin Mâlik [Bedreddin b. Mâlik]	131
2.1.24 ‘Amr at-Tannûhî [Amr et-Tennûhî].....	131
2.1.25 Al-Qazwînî [Hatîb el-Kazvînî]	131
2.1.26 Yaḥya ibn Hamza al-‘Alawî [Hamza el-Alevî]	132
2.1.27 Ibn Qayyim al-Ĝawzîyya [Ibnü’l-Kayyim el-Cevziyye].....	133

2.1.28 Aḥmad al- Īġī [Ahmed el-Icî]	133
2.1.29 Taftāzānī [Teftāzānī].....	133
2.1.30 Sayyid Šerīf al-Ġurġānī [Seyid Šerif Curcānī]	134
2.1.31 Fanārī Ḥasan Ğalabī [Fenārī Hasan Çelebi]	134
2.1.32 Abū al-Qāsīm al-Ḥakīm al-Samarqandī [Ebu'l-Kasim es-Semerkindī]	134
2.1.33 Ğalāl ad-Dīn as-Suyūtī [Celāluddīn es-Suyûtī]	135
2.1.34 ‘Abd al- Ḥakīm es-Siyālkūtī [Abdulahakīm es-Siyālkûtī]	135
2.1.35 Aḥmad ad-Desūqī [Ahmed ed-Desūkī]	136
2.1.36 Aḥmad al-Marşafī [Ahmed el-Mersafī]	136
2.1.37 Aḥmad al-Hāšimī [Ahmed el-Hāšimī].....	136
2.1.38 Muştafā al-Marāġī [Mustafa el-Merāġī]	136
2.1.39 Amīn al-Ḥūlī [Emin el-Hūlī]	137
2.1.40 Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt [Ahmad Hasan az-Zayyāt]	137
2.2 Belâgat in der Persischen Literatur	138
2.2.1 Rūdakī [Rūdekī].....	138
2.2.2 Šahīd-i Balḥī [Šehīd-i Belhī]	138
2.2.3 Daqīqī [Dakīkī]	138
2.2.4 ‘Unşurī [Unsurī].....	139
2.2.5 Qaṭrān-i Tabrīzī [Katrān-ı Tebrīzī]	139
2.2.6 ‘Umar ar- Rādūyānī [Ömer er-Rādüyânī].....	139
2.2.7 Rašīd ad-Dīn Waṭwāt [Reşîdü’ d-dîn Vatvât].....	140
2.2.8 Šams-i Qays [Şems-i Kays]	140
2.2.9 Ḥusain Wâ‘iz Kāşifī [Hüseysin Vâiz-i Kâşifī]	140
2.2.10 Wâhid-i Tabrîzî [Vâhid-i Tebrîzî]	141
2.2.11 Šeref ad-Dīn ‘Ali Yazdî [Şerefeddin Ali Yezdî]	141
2.2.12 ‘Abd ar-Raḥman-ı Ğāmī [Abdurrahman-ı Câmî]	141
2.3 Belâgat in der Türkischen Literatur	143
2.3.1 Autoren, die das <i>belâgat</i> teilweise oder als Mittel behandelten	143
2.3.1.1 Şeyh Ahmed el-Bardahî	144
2.3.1.2 Muslihuddin Mustafa Sürürî	144
2.3.1.3 Muîdî	144
2.3.1.4 Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi.....	145
2.3.2 Die ersten Gelehrten des <i>belâgat</i>	145
2.3.2.1 Altıparmak Mehmed Efendi.....	145
2.3.2.2 Ismâil Hakki Ankaravî	146
2.3.2.3 Taşköprizâde Ahmed Efendi.....	147

2.3.2.4 Fenârî Hasan Çelebi	148
2.3.2.5 Molla Hüsrev	148
2.3.3 Erhaltung der Tradition nach der <i>Tanzimat</i>	149
2.3.3.1 Mehmed Tâhir Selâm	149
2.3.3.2 Mehmet Nüzhet Efendi	149
2.3.3.3 Selim Sâbit	150
2.3.3.4 Mehmed Mihrî	151
2.3.3.5 Ahmed Hamdi	151
2.3.4 Übergangsperiode nach der <i>Tanzimat</i>	153
2.3.4.1 Süleyman Pascha	153
2.3.4.2 Abdünnâfi İffet Efendi	155
2.3.4.3 Ali Cemâleddin	155
2.3.5 Veränderung nach der <i>Tanzimat</i>	156
2.3.5.1 Mihalicî Mustafa Efendi	156
2.3.5.2 Hacı İbrâhim Efendi	157
2.3.5.3 Ahmet Cevdet Pascha	159
2.3.5.4 Münif Mehmet Pascha	161
2.3.5.5 Recâizâde Mahmut Ekrem	163
2.3.5.6 Abdurrahman Fehmi	167
2.3.5.7 Menemenlizâde Mehmed Tâhir	168
2.3.5.8 Mehmed Celâl	169
2.3.5.9 Abdurrahman Süreyya	170
2.3.5.10 Diyarbekirli Said Pascha	171
2.3.5.11 Ali Nazif	172
2.3.5.12 Muallim Nâci	173
2.3.5.13 Ali Nazîmâ	174
2.3.5.14 Rusçuklu Mehmet Hayri	175
2.3.5.15 İbnü'l-Kâmil Mehmed Abdurrahman	175
2.3.5.16 Mehmed Rifat	176
2.3.5.17 Bereketzâde İsmail Hakki	177
2.3.5.18 M. İzzet	179
2.3.5.19 Süleyman Fehmi	179
2.3.5.20 Mithat Cemal	181
2.3.5.21 Ahmed Reşid	181
2.3.5.22 Şahabeddin Süleyman	182
2.3.5.23 Muhyiddin (Muhiddin)	184
2.3.5.24 Köprülüzade Mehmed Fuad	185
2.3.5.25 Tâhirülmevlevî (Tahir Olgun)	189

2.3.5.26 Ali Ekrem (Bolayır)	192
2.3.5.27 Ömer Ferit Kam	194
2.3.5.28 Mehmet Akif Ersoy	195
2.3.5.29 Ali Canip (Yöntem).....	196
2.3.5.30 Ismail Habip Sevük	197
2.3.5.31 Kaya Bilgegil	198
Fazit	200
3 Vergleich zwischen Rhetorik und <i>belâgat</i>	201
3.1 Die Grundlegenden Unterschiede bei der Definition.....	202
3.2 Vergleich der Ziele	203
3.3 Der Unterschied zwischen den angewandten Methoden	205
3.4 Ungleichheit bei der historischen Entwicklung	208
3.5 Quellenproblematik.....	213
3.6 Mimesis.....	213
3.7 Überschneidung von Poesie und Rhetorik.....	214
3.8 Die Wichtigkeit des <i>belâgat</i> und der Rhetorik	215
3.9 Die Lehre des <i>belâgat</i> und der Rhetorik.....	216
3.10 Die ersichtlichen Nutzen der Rhetorik und des <i>belâgat</i>	219
3.11 Stilthemen und literarische Figuren.....	221
3.12 Anwendung und aktionale Seite von <i>belâgat</i> und Rhetorik	224
3.13 Mängel oder Schwächen von Rhetorik und <i>belâgat</i>	226
3.14 Die Veränderung der Regeln mit der Zeit und deren Verarbeitung.....	230
3.15 <i>Belâgat</i> und Rhetorik in unserer Zeit.....	232
3.16 Die Vielseitigkeit des <i>belâgat</i> oder des Rhetorik Meisters.....	233
3.17 Die finanzielle Seite der Rhetorik.....	234
3.18 Katharsis	234
3.19 Die Wirkung des <i>belâgat</i> und der Rhetorik auf den Charakter	235
3.20 Das Tugendproblem der Rhetorik.....	236
3.21 Rhetorik und <i>belâgat</i> aus politischer Sicht	236

II. LIBER SECUNDUS

1 Disziplin des <i>beyân</i> und <i>delâlet</i>	241
1.1 Disziplin des <i>beyân</i>	241
1.2 Hindeutung.....	242
1.3 Image Acoustique; Lautbild.....	245
1.4 Das Hindeuten der Worte auf die Bedeutung	247

1.4.1 Die wortunabhängige Hindeutung oder Hindeutung ohne Worte	248
1.4.1.1 Basierend auf Übereinstimmung	248
1.4.1.2 Auf dem Verstand basierend	248
1.4.2 Wortabhängige Hindeutung oder Hindeutung mit Worten.....	249
1.4.2.1 Die übereinstimmende Hindeutung der Worte.....	249
1.4.2.2 Ausgleichende Hindeutung	249
1.4.2.3 Essenzielle Hindeutung	249
2 Wahrheit und Metapher	251
2.1 Begriff der Wahrheit	251
2.2 Kategorisierung der Wahrheit.....	252
2.2.1 Wahrheit nach der Absicht der Wortbenutzer	252
2.2.1.1 Lexikalische Wahrheit.....	252
2.2.1.2 Traditionelle Wahrheit	253
2.2.1.3 Fachbegriffliche Wahrheit.....	253
2.2.1.4 Religiöse Wahrheit.....	255
2.2.2 Wahrheit nach der Menge der Bedeutungen.....	255
2.2.2.1 Singuläre Hindeutung.....	255
2.2.2.2 Gemeinsame Worte	255
2.2.2.3 Übertragene Worte	255
2.2.2.4 Erfundene Worte	256
2.3 Die Wahrheit gegenüber der Metapher oder anti-metaphorische Haltungen .	256
2.4 Metapher ist die Wahrheit.....	260
2.5 Konflikt zwischen Derrida und Rousseau anhand des Beispiels des „Riesen“	261
2.6 Metaphysik und Heideggers Raum.....	265
2.7 Nietzsches Wahrnehmung der Metapher	267
2.7.1 Anti – Aristoteles	267
2.7.2 Kluges Tier und Realitätsproblem	268
2.7.3 Die Menschlein	271
2.7.4 Sprache und Wahrheit.....	272
2.7.5 Metapher ist ein Problem	273
2.7.6 Hegemonie der Metapher.....	274
2.7.7 Abyrne- Münze und der singende Maler ohne Hände	275
2.7.8 Chladnis Klangfiguren und Mimesis	276
2.7.9 Fiktionale Wahrheit und das Schreckgespenst des Idealen	277
2.8 Thomas von Aquin und die mimetische Wahrheit	277
2.9 Debatins Rationalität.....	278

3 <i>Isti'âre</i>	281
3.1 Hauptbedeutung	282
3.2 Unterschiedliche Definitionen des <i>isti'âre</i>	286
3.3 Ekrems Verständnis des <i>isti'âre</i>	289
3.4 Austausch.....	290
3.5 Kurze Geschichte des <i>isti'âre</i>	291
3.6 Die Fundamente des <i>isti'âre</i>	292
3.7 Indiz	293
3.8 Beispiele aus dem Koran	294
3.9 Quellen.....	295
3.10 <i>Isti'âre</i> gegenüber der Metapher.....	295
3.11 <i>Isti'âre</i> aus Sicht der Inhaltsverdopplung.....	297
3.12 Metaphorisches Feld	301
3.13 Das Problem des <i>eğretileme</i>	311
3.14 Arten des <i>isti'âre</i>	312
3.14.1 Die Arten des <i>isti'âre</i> nach der Wortzahl	312
3.14.1.1 Singuläre <i>isti'âre</i>	312
3.14.1.1.1 Offene oder klare <i>isti'âre</i>	312
3.14.1.1.2 Geschlossene oder bedeckte <i>isti'âre</i>	314
<i>Isti'âre-i asliyye</i> :	315
<i>İsti'âre-i tebe'iyye</i> :.....	315
3.14.1.2 Zusammengesetzte oder repräsentative <i>isti'âre</i>	317
3.14.1.2.1 Allegorie.....	318
3.14.1.2.2 Unterschied mit <i>isti'âre</i>	320
3.14.1.2.3 Nutzen und Voraussetzungen.....	321
3.14.2 Konsens der Elemente.....	323
3.14.2.1 Zustimmende <i>isti'âre</i>	324
3.14.2.2 Eigensinnige <i>isti'âre</i>	325
3.14.3 Erwähnung der Elemente	325
3.14.3.1 Absolute <i>isti'âre</i>	326
3.14.3.2 Gefilterte <i>isti'âre</i>	326
3.14.3.3 Einfache <i>isti'âre</i>	327
3.14.4 Arten des <i>Isti'âre</i> aus Sicht der Vertrautheit	328
3.14.4.1 Konventionalisierte <i>isti'âre</i>	328
3.14.4.2 Nicht konventionalisierte <i>isti'âre</i>	329
3.14.5 Arten des <i>Isti'âre</i> aus Sicht der begrifflichen Einbeziehung des <i>vech-i şebeh</i>	329

3.14.5.1 Schlichte <i>isti'âre</i>	329
3.14.5.2 Geschmückte <i>isti'âre</i>	329
3.15 Funktion der <i>isti'âre</i> und tote <i>isti'âre</i>	330
3.16 Beziehung zwischen <i>mazmûn</i> und <i>isti'âre</i>	332
3.17 Zusatz von <i>teşhîs</i> und <i>intâk</i>	333
4 <i>Teşbîh</i>	335
4.1 Beschreibung.....	336
4.2 Kurze Geschichte des <i>teşbîh</i>	337
4.3 Elemente des <i>teşbîh</i>	339
4.3.1 <i>Müşebbeh</i> und <i>müşebbehün bih</i> : Die starke (Vehikel) und schwache (Tenor) Seite des <i>teşbîh</i>	342
4.3.1.1 Dass das <i>müşebbeh</i> und <i>müşebbehün bih</i> sinnlich oder rational sind	342
4.3.1.2 <i>Teşbîh</i> aus Sicht des Singulär- und Zusammengesetztseins.....	343
4.3.2 Adpositionen des <i>teşbîh</i>	344
4.3.3 <i>Vech-i şebeh</i>	345
4.4 Vergleichstheorie	345
4.4.1 Ausgangspunkt der Vergleichstheorie	345
4.4.2 Über die Beschreibung der Metapher von Aristoteles.....	353
4.4.3 Das Thema der Kategorie	354
4.4.4 Gleichnis - Metapher.....	356
4.5 Interaktionstheorie	358
4.5.1 <i>Teşbîh-i belîğ</i> = Metapher.....	359
4.5.2 Theoretische Verschiebung.....	361
4.5.3 Homo Homini Lupus [Man is a wolf to man].....	361
4.5.4 Filter- enzyklopädisches Wissen- Klischee	363
4.5.5 Metaphorischer Zweifel	365
4.5.6 Black- Richards.....	367
4.6 Das Verständnis der Metapher von Aristoteles	369
4.6.1 Allgemeine Bewertung	370
4.6.2 Der Platz der Wörter in deren Kategorisierungen.....	372
4.6.3 Die Arten der Metapher	373
4.6.4 Das Ziel der Metapher	373
4.6.5 Die Kraft der Metapher.....	374
4.6.6 Die Situation der Metapher.....	376
4.6.7 Beziehung zwischen Analogie und Metapher.....	376
4.6.8 Dichterei und Stil der Poesie aus Sicht der Metapher.....	379

4.6.9 Ideale Sprache, Vagheit, Natürlichkeit, Harmonie und Metapher.....	381
4.6.10 Rätsel = Metapher.....	382
4.6.11 Metaphorische Probleme.....	382
4.7 Analogie bei Aristoteles und Coenen.....	384
4.7.1 Analogie.....	384
4.7.2 Aristoteles- Coenen.....	385
4.8 Arten des <i>teşbih</i>	391
4.8.1 Arten des <i>teşbih</i> nach der Anzahl der erwähnten Elemente.....	391
4.8.1.1 Umfangreiches <i>teşbih</i>	391
4.8.1.2 Verschicktes <i>teşbih</i>	392
4.8.1.3 Befestigtes <i>teşbih</i>	393
4.8.1.4 Kurzes <i>teşbih</i>	393
4.8.1.5 Schönes <i>teşbih</i>	394
4.8.2 Arten des <i>teşbih</i> nach der Pluralität des <i>müşebbeh</i> und <i>müşebbehün bih</i>	395
4.8.2.1 Geteiltes <i>teşbih</i>	395
4.8.2.2 Umwickeltes <i>teşbih</i>	395
4.8.2.3 Gleichgesetztes <i>teşbih</i>	396
4.8.2.4 Angehäuftes <i>teşbih</i>	396
4.8.3 Arten des <i>teşbih</i> nach der Überlegenheitsstufe der Seiten bei den gemeinsamen Eigenschaften.....	397
4.8.4 Arten des <i>teşbih</i> nach den Charakteristika der Analogie-Richtung.....	398
4.8.4.1 Überprüfte <i>teşbihs</i>	398
4.8.4.2 Imaginäre <i>teşbihs</i>	398
4.8.4.3 Ironische <i>teşbihs</i>	398
4.8.4.4 Repräsentative <i>teşbihs</i>	399
4.8.4.4.1 Die Konzentrierten.....	401
4.8.4.4.2 Die Detaillierten.....	401
4.8.4.5 Einfache <i>teşbihs</i>	402
4.8.4.6 Banale (triviale) <i>teşbihs</i>	402
4.8.4.7 Literarische <i>teşbihs</i>	402
4.9 Die Absicht des <i>teşbih</i>	403
4.9.1 Legt den Zustand Offen.....	403
4.9.2 Legt Das Ausmaß Offen.....	403
4.9.3 Legt die Möglichkeiten Offen.....	404
4.9.4 Platziert fest in das Gedächtnis.....	405
4.9.5 Schmückt das <i>müşebbeh</i>	405
4.9.6 Bemängelt das <i>müşebbeh</i>	406

4.9.7 Erschafft eine aktuelle Analogie.....	406
4.10 Beziehung zwischen <i>isti 'âre</i> und Rhetorik.....	406
4.11 <i>Teşbih</i> , <i>isti 'âre</i> , Metapher.....	410
4.12 Gleichnis- Parabel und Similitudo.....	412
4.13 Vergleich und Gleichnis.....	413
5 <i>Kinâye</i>	417
5.1 Der Begriff des <i>kinâye</i>	417
5.2 Arten des <i>kinâye</i>	419
5.2.1 Offenbar.....	421
5.2.2 Andeuten.....	422
5.2.3 Anspielung oder Zeichen.....	422
5.3 <i>Ta 'rîz</i>	423
5.4 Verbindung zwischen <i>kinâye</i> und <i>mecâz-ı mürsel</i>	426
5.5 Intention-Kontext.....	427
5.6 Begriffliches Chaos.....	430
5.6.1 Allusion.....	431
5.6.2 L'astéisme.....	431
5.6.3 Sarcasme (Sarkasmus).....	432
5.6.4 Periphrasis.....	432
5.6.5 Antonomasia.....	432
5.7 <i>Kinâye</i> im Umfang der Rhetorik.....	433
5.8 Extensionale Metapher: Davidson.....	434
5.9 John R. Searle's Feststellung der Divergenz.....	439
5.10 Absurdität beim <i>kinâye</i> : Beardsley.....	445
5.11 Problem der Erfassung beim <i>kinâye</i>	448
6 <i>Mecâz-ı Mürsel</i>	451
6.1 Definition.....	451
6.2 Bedingungen.....	452
6.3 Metonymie und Synekdoche.....	452
6.4 Das Verhältnis zwischen Metonymie und <i>kinâye</i>	455
6.5 Künstlerische Eigenschaft.....	458
6.6 Metapher = <i>mecâz-ı mürsel</i>	458
6.7 Die Gestalt der Metapher.....	460
6.8 Arten.....	470
6.8.1 Die Verknüpfung von Teil und Ganzem.....	471
6.8.1.1 Das Ganze sagen und einen Teil meinen.....	471

6.8.1.2 Ein Teil sagen und das Ganze meinen.....	471
6.8.2 Die Verknüpfung von Ursache mit Ergebnis.....	472
6.8.2.1 Die Ursache sagen und das Ergebnis meinen.....	472
6.8.2.2 Das Ergebnis sagen und die Ursache meinen.....	473
6.8.3 Die Verknüpfung von Zustand- Platz	473
6.8.3.1 Den Zustand sagen und den zugehörigen Platz meinen	473
6.8.3.2 Platz sagen und den Zustand meinen	474
6.8.4 Die Verknüpfung von Allgemeinem mit Speziellem.....	474
6.8.4.1 Das Allgemeine sagen und das Spezielle meinen	474
6.8.4.2 Das Spezielle sagen und das Allgemeine meinen	475
6.8.5 Die Verknüpfung mit dem Fundament	475
6.8.6 Die Verknüpfung mit der Quelle	475
6.8.7 Die Verknüpfung von Bedürfnis mit Erfordernis	476
6.8.7.1 Das Bedürfnis sagen und das Erfordernis meinen.....	476
6.8.7.2 Das Erfordernis sagen und die Bedürfnis meinen	476
6.8.8 Die Verknüpfung mit der Vergangenheit	476
6.8.9 Die Verknüpfung mit der Zukunft	477
6.8.10 Die Verknüpfung mit Instrumentalität.....	477
6.8.11 Die Verknüpfung mit Verschleierung.....	478
6.8.12 Die Verknüpfung der Zuschreibung	478
7 Das Thema des <i>mazmûn</i>	479
7.1 Definition	479
7.2 <i>Mazmun</i> im Lichte von Freuds Traumdeutung.....	481
7.3 Kritik an der herkömmlichen Darstellung des <i>mazmûn</i>	487
8 <i>Mecâz</i>	495
8.1 Definition	496
8.2 Kategorisierung.....	501
8.2.1 Lexikalisches <i>mecâz</i>	502
8.2.2 Auf Verstand basierendes <i>mecâz</i> und Präntentionstheorie der Metapher.....	503
8.2.2.1 Kausale Zuschreibung	510
8.2.2.2 Verbalisierung.....	511
8.2.2.3 Passivisierung.....	511
8.2.2.4 Infinitiv.....	511
8.2.2.5 Adverbial.....	511
8.2.2.5.1 Temporaladverb	511
8.2.2.5.2 Lokaladverbien.....	512

8.2.3 Traditionelles <i>mecâz</i> und Kognitionstheorie	512
8.2.3.1 Überregional traditionelles <i>mecâz</i>	513
8.2.3.2 Regional traditionelles <i>mecâz</i>	513
8.2.3.3 Kognitionstheorie der Metapher.....	513
8.2.4 Religiöses <i>mecâz</i>	517
8.3 <i>Mecâz</i> gegenüber der Wahrheit oder Wahrheit gegenüber des <i>mecâz</i>	517
8.3.1 Die Unmöglichkeit der reinen Wahrheit.....	518
8.3.2 Paradoxiethorie der Metapher	520
8.4 Die Situation des <i>mecâz</i> gegenüber anderen Redefiguren	527
8.5 Feststellung des <i>mecâz</i>	529
8.6 Kurze Geschichte des <i>mecâz</i>	531
8.7 Potenzielle Schäden des <i>mecâz</i>	534
8.7.1 Merkmaltransfer der Metapher	538
8.7.2 Referenzverdopplung	540
8.8 die Interpretationsachse der Metapher	543
8.8.1 <i>Mecâz</i> im Koran	543
8.8.2 Metaphernkette	546
8.8.3 What metaphors mean.....	548
8.8.4 Freuds Traum	549
8.9 Metaphern für den Gesprächspartner.....	551
8.9.1 Sinnauflöckerung (Vagueness)	551
8.9.2 Konzeptualisierungstheorie.....	556
8.10 Bemächtigung der Metapher	560
8.10.1 Sprechakt.....	560
8.10.2 Epistemologietheorie	563
8.11 Vorstellung und Benutzung der Teile	566
8.11.1 Kombination- Selektion.....	566
8.11.2 Rekonzeptualisierung der Metapher	569
8.12 Vom Pronomen zum Signifikanten.....	573
8.12.1 Sa Gerbe.....	573
8.12.2 Kontextabhängigkeit	577
8.13 Die Intension der Metapher	582
8.14 Der Antike Tropus	587
8.14.1 Cicero	587
8.14.2 Quintilianus.....	588
8.14.3 Pseudo-Longinos.....	591

III. LIBER TERTIUS

1 Das A, B, C Diagramm	595
1.1 Allgemeine Beschreibung des Diagramms	595
1.2 Feldanalyse	596
1.3 Das Ergebnis des ABC Diagramms	621
2 Probe der Platzierung der Arten des <i>mecâz</i>	625
2.1 Strukturmetaphern	626
2.2 Orientierungsmetaphern	628
2.3 Ontologische Metaphern	629
3 Fazit	631
IV. AUSBLICK	633
V. LITERATURVERZEICHNIS	635
VI. ANHANG	713
1 Abkürzungsverzeichnis	713
2 Abbildungsverzeichnis	715
3 Zusammenfassungen	717
3.1 Zusammenfassung- Deutsch	717
3.2 Zusammenfassung- Englisch (Summary)	726
3.3 Zusammenfassung- Türkisch (Özet)	734
4 Begriffserklärungen	743
Deutsch	743
Türkisch	750
5 Korrespondenzliste	757
6 Namenregister	759

Vorwort und Danksagung

Bezüglich der Metapher und der Anwendung der Metaphertheorien findet ein begriffliches Chaos nicht nur in der westlichen Literatur statt, sondern sorgt auch vor allem in der türkischen Literatur für Probleme. Besonders zu diesen Fragen ist kein Konsens auf wissenschaftlicher Basis vorzufinden: *Welche Metapherntheorien sind gültig? Wie hoch ist die Repräsentationskraft der Theorie von Lakoff und Johnson? Und vor allem: welchem Begriff des belâgat entspricht die Metapher?* Angesichts dieser Tatsache fühlte ich mich gezwungen, neben der theoretischen Infrastruktur auch die praktische Wahrnehmung mit in den Umfang meiner Arbeit zu nehmen.

Mit diesem Ziel habe ich mehrere Akademiker (nahezu 800) aus dem In- und Ausland in verschiedenen Disziplinen wie Literatur, Sprachwissenschaft, Philosophie, Kunst und Theologie angeschrieben. Von zahlreichen Rückmeldungen – für die ich äußerst zu Dank verpflichtet bin – konnten nur 30 Antworten meine Erwartungen erfüllen. Ich konnte dabei sehr gut beobachten, dass das sogenannte begriffliche Chaos sehr wohl und weit verbreitet ist. Fast jeder Akademiker denkt anders als der andere. Manche sind sogar der Meinung, dass eine neue Terminologie erfunden werden muss. Von mehreren Akademikern erhielt ich darüber hinaus neue Anregungen und Richtlinien. Doch in einer Sache waren sich alle Akademiker, mit denen ich konsultierte, einig und zwar dass durch mein Vorgehen *ein großes Problem beseitigt sein* wird. Viele Antworten, von denen ich nicht profitieren konnte, zeigten ebenfalls eine gemeinsame Haltung: Das Bedenken, eine Meinung zu äußern, bevor eine Forschung in dem Gebiet angestellt wird.

Wie Holenstein¹, Schanze² und Cooper³ es mir empfahlen, dachte ich zunächst daran, meine Arbeit etwas einzugrenzen. Doch wie Bauer⁴ betont hat: da ich in „[...] eines noch so gut wie unerforschten Grenzgebiets“ bin, musste ich den Umfang möglichst weit halten, um die Stabilität zu steigern. Wie es auch Antos sagte: „Ihre Arbeit scheint so differenziert zu sein, dass mir keine weiteren Vergleiche zu anderen Ansätzen nötig sind“⁵ zwang mich die Tatsache, dass es keine vorbildliche Arbeit gibt, an die ich mich richten könnte, dazu, behutsam an die Sache ranzugehen.

Wie es Wellbery (2016) betont hat:

„It is very difficult to say where extensions or projections of concepts into new contexts end and metaphor begins.“

Meiner Meinung nach sind die *poetischen* (massiven) Metaphern, deren Unterschiede deutlich sind, die besten Metaphernbeispiele⁶. Worauf ich mich besonders bei der Unterscheidung der Metapher konzentriert habe, ist die Anwendung

¹ Mail, am 01.08.2016.

² Mail, am 09.09.2016.

³ Mail, am 02.09.2016.

⁴ Mail, am 02.08.2016.

⁵ Mail, am 28.08.2016.

⁶ Konsultation mit Andrew Ortony, Mail am: 28.08.2016.

des Urteils: „Nicht jede Redefigur ist eine Metapher“⁷. Für diese Differenzierung war die Feststellung mancher Regeln unumgänglich, auf die in der vorliegenden Arbeit näher eingegangen werden wird.

Zunächst aber möchte ich meine Dankbarkeit gegenüber vier Personen ausdrücken. Ohne sie hätte diese Arbeit keinen Körper gefunden. An erster Stelle schulde ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Hendrik Boeschoten viel Dank. Diese Arbeit fing eigentlich 2010 an, doch aufgrund finanzieller Schwierigkeiten musste ich eine Pause einlegen. Sicher habe ich während dieser Zeit weitergeforscht und viel gelesen. Als ich mich 2013 zum zweiten Mal bewarb, akzeptierte er das Projekt erneut mit viel Verständnis und Unterstützung. Während der gesamten Arbeit vernachlässigte er nie seine Hilfe mit konstruktiver Kritik und Ermutigung. Als zweites möchte ich Prof. Dr. Meral Ozan (Abant İzzet Baysal Uni) danken. Mit viel Hingabe prüfte Sie meine gesamte Arbeit bis auf den kleinsten Punkt. Als drittes möchte ich Prof. Dr. Bilal Yücel (Cumhuriyet Uni) meinen Dank präsentieren. Er war es, der das Thema dieser Arbeit vorschlug und auf die Wichtigkeit des Themas hinwies, indem er sein Unbehagen über das begriffliche Chaos mitteilte. Außerdem half er dabei gewisse Probleme zu bewältigen, indem er die Huld erwies, meine Arbeit zu untersuchen. Als viertes danke ich meiner Frau, Emine Duman. Während dieses Prozesses voller Probleme und Erschwernisse war sie stets dabei mich mit großer Hingabe und Bereitschaft zu motivieren. Als eine mir am nächsten stehende mit rationalem Blick erweiterte sie meinen Horizont mit ihrem Wissen in Psychologie und Philosophie.

Ganz besonders danke ich Yunus Eke. Mit seinen Talenten in den Sprachwissenschaften half er mir dabei, viele Schwierigkeiten zu bewältigen. Ich danke Mustafa Dartan. Oft übernahm er am Arbeitsplatz meine Aufgaben und verschaffte mir damit viel Zeit für die Dissertation. Mit seinen Erfahrungen im politischen Feld las er die entsprechenden Abschnitte und gab mir neue Ideen. Ich schulde Cumali Kaan Duman viel Dank. Als ein guter Sohn war er stets eine unendliche Motivationsquelle.

Vielen Dank an Prof. Dr. Pervin Çapan (Muğla- Sıtkı Koçman Uni). Sie erwies mir die Ehre, meine Arbeit zu untersuchen und unterstützte mich sehr mit konstruktiver Kritik. Auf die gleiche Weise gab auch Ass.-Prof. Dr. Ali Benli (Marmara Uni) motivierende Kritik. Für die Vorschläge über die Bücher verdanke ich ihm viel. Prof. Dr. Mehmet Yavuz (Istanbul Uni) betonte die Wichtigkeit meiner Arbeit, indem er aufmerksam auf die Schwierigkeit des Themas machte. Für seine nutzbringende Kritik danke ich auch ihm. Auch Ass.-Prof. Dr. Ahmet Kayasandık (Abdullah Gül Uni) nahm sich Zeit, um meine Arbeit zu untersuchen und gab Vorschläge. So war auch Prof. Dr. Nurettin Ceviz (Gazi Uni) sehr ermutigend mit seinen Worten voller Lob. Ich danke ihnen. Da Prof. Dr. Türkan Gözütok (Karabük Uni) sich vorher mit diesem Thema beschäftigt hatte, teilte sie ihre persönlichen Erfahrungen mit mir und sorgte dafür, dass ich klarer über das Chaos denken konnte. Ich danke ihr. Prof. Dr. Hasan Akay unterstützte mich mit seiner Kritik über den *mazmûn* Abschnitt. Ebenfalls ehrte mich Prof. Dr. Caner Kerimoğlu (Dokuz Eylül Uni) mit seiner Untersuchung meiner Arbeit und besonders seinen Ansichten über das *mecâz*. Ich danke ihnen.

⁷ Konsultation mit Wolfgang Künne, Mail am: 01.08.2016; David Cooper, Mail am: 02.09.2016; Samuel C. Wheeler III, Mail am: 28.08.2016; Catherine Elgin, Mail am: 27.08.2016.

Unter diesen aufbauenden Kritiken besitzt Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal (Hacettepe Uni) einen besonderen Platz. Mit Verzicht auf seine wertvolle Zeit untersuchte er meine Arbeit und gab Bewertungen besonders zum Thema des *isti'âre*. Ich danke ihm ganz herzlich.

Prof. Dr. Mücahit Kaçar (Amasya Uni) bewertete meine Arbeit mit seiner Erklärung basierend auf „Metaforun belâgat ilminde bir karşılığı yoktur!“ [Metapher besitzt kein Synonym in der Wissenschaft des belâgat!], teilte seine wertvollen Ansichten mit mir. Prof. Dr. Özen Yaylagül Üstünel (Ondokuz Mayıs Uni) trug mit ihrem Wissen über die Metapherntheorien bei, indem sie auf das Bedürfnis auf neue Begriffe aufmerksam machte. Auf die gleiche Weise unterstützte mich auch Prof. Dr. Nesrin Bayraktar (Hacettepe Uni) mit ihren Begriffsvorschlägen. Ich danke ihnen.

Prof. Dr. Osman Horata (Hacettepe Uni) war mit seinem Beharren, dass ich meine Arbeit auch im Türkischen veröffentliche, eine andere Quelle der Motivation. So zeigte auch Prof. Dr. M. Mehdi Ergüzel (Sakarya Uni) mit seiner Aussage „Kanaatime göre kimsenin yardımına zaten ihtiyacınız kalmamış.“ [Meiner Meinung nach brauchen Sie keine Hilfe mehr von anderen], dass ich auf dem richtigen Weg bin. Außerdem nahm er sich Zeit für ein persönliches Gespräch. Ich schulde auch ihnen meinen Dank.

Ass.-Prof.Dr. Ahmet İçli (Ardahan Üniv.) betonte den *theoretischen* Schwerpunkt meiner Arbeit, Prof. Dr. Ozan Yılmaz (Sakarya Uni) war mit seinem Hinweis auf die Wichtigkeit einer türkischen Veröffentlichung ermutigend. Auch Prof. Dr. Zikri Turan (Sakarya Uni) erhöhte mit seiner Würdigung meiner Empfindlichkeit über den Detail, meine Moral.

Prof. Dr. Hanife Dilek Batislam (Çukurova Uni), die mit „Siz zaten konuyla ilgili geniş bir araştırma yaptığınıza göre elde ettiğiniz bulgular doğrultusunda bizlerden daha doğru ve sağlıklı bir karar verebilirsiniz diye düşünüyorum.“ [Da sie bereits eine ausgiebige Forschung über das Thema angestellt haben, denke ich, dass sie mit ihren Erkenntnissen gesünder und richtiger als wir entscheiden können.] ihre Wertschätzung nicht vernachlässigte, half mir mit ihren Vorschlägen über die Quellen. Ich schulde ihnen meine Dankgefühle.

Auch Prof. Dr. A. Deniz Abik (Çukurova Uni) und Prof. Dr. Murat Belge (Bilgi Uni) trugen mit ihren wertvollen Ansichten viel bei.

Bei Prof. Dr. Kavoos Hasanli (Shiraz University) für seine Vorschläge über persische Bücher des *belâgat*, Prof. Dr. Hicabi Kirlangiç (Ankara Uni) für seine Empfehlungen über moderne persische Quellen, Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Uni) für seine Vorschläge der Quellen, Prof. Dr. Mehmet Faruk Toprak (Ankara Uni) für Vorschläge über Quellen der arabischen Literatur, bei Prof. Dr. Ali Güzelyüz (Istanbul Uni) für seine allgemeine Empfehlungen, Prof. Dr. Mehmet Kara (Istanbul Uni) aufgrund seiner wertvollen Ansichten, Prof. Dr. Abdülbaki Çetin (Bingöl Üniversitesi) wegen seiner Empfehlungen zu Artikeln und bei Ass.-Prof. Dr. Talat Dinar (Süleyman Demirel Uni) für seine Analysen; danke ich allen einzeln.

Viel verdanke ich Prof. Dr. Wolf-Andreas Liebert (Uni Koblenz). Er beantwortete meine Fragen mit Sorgfalt und gab horizonterweiternde Anregungen. Prof. Dr. Gerhard Bauer (FU Berlin) erhöhte mit seinen löblichen Worten meine Moral. Um ehrlich zu sein, kam die beste Analyse über den interdisziplinären Chaos

von ihm. Ich danke ihm ganz besonders. Genauso erwies mir Prof. Dr. Gerd Antos (Martin-Luther-Universität Halle) die Ehre, die Arbeit zu untersuchen und war ermutigend mit Lobesworten. Er betonte die Schwierigkeit und Wichtigkeit solcher interkulturellen Arbeiten.

Prof. Dr. Werner Ingendahl (Bergische Universität Wuppertal) war mit seinen *originellen* Ansichten über die Metapher wirklich sehr inspirierend. Ich danke ihm dafür, dass er sich Zeit genommen hat, meine Arbeit zu untersuchen. Vielen Dank an Prof. Dr. Dr. h.c. Armin Burkhardt. Mit seinen Bewertungen über Lakoff und Johnson, Quintilian, Hegel, Weinrich, Dubios, Bühler verhalf er mir dazu, schnell an Ergebnissen zu kommen, die mir keine dutzenden Bücher lehren könnten. Ich danke ihm außerdem für seine Geduld. Auch Prof. em. Dr. Wolfgang Künne (Uni Hamburg) war hilfreich dabei, meine Bedenken über Lakoff und Johnson zu beseitigen.

Ich danke Prof. Dr. Stefan Neuhaus (Universität Koblenz-Landau) aufgrund seiner Vorschläge für den Titel. Außerdem sind seine Anregungen über den Umfang sehr wertvoll. Auch Prof. Dr. Karl-Dieter Bunting und Prof. Dr. Norbert Schaffeld (Uni Bremen) danke ich für ihre äußerst konstruktive Kritik.

Prof. Dr. Jürgen Kühnel (Universität Siegen) zeigte die Feinheit, meine Arbeit zu untersuchen und gab allgemeine Bewertungen. Er gab sehr wichtige Informationen zu Quellen, die sowohl für diese Arbeit, als auch für zukünftige Arbeiten sehr wertvoll sein werden. Prof. Dr. Helmut Schanze bin ich besonders viel schuldig. Er erwies mir die Ehre, eine ziemlich umfangreiche Bewertung von seiner edlen Zeit abzugeben. Mit seinen Vorschlägen über den Umfang und lobenden Worten, steigerte er meine Motivation. Auch möchte ich Prof. Dr. Michael Waltenberger, der mit seiner *besonderen* Perspektive beitrug, erwähnen. Ich danke beiden.

Auch Prof. Dr. Susanne Günthner (Uni Münster), Prof. i. R. Dr. Ulrich Schmitz (Uni Duisburg), Prof. Dr. Jens Ruchatz (Uni Marburg), Prof. Dr. Gudrun Loster-Schneider (TU Dresden), Prof. Dr. Britta Hufeisen (TU Darmstadt), Prof. Dr. Werner Nell (Uni Halle), Prof. Dr. Karl Heinz Ramers (Uni Rostock), Prof. Dr. Marina Muenkler (TU Dresden), Prof. Dr. Werner Holly (TU Chemnitz), Prof. Dr. Rudy Simek (Uni Bonn), Prof. Dr. Juliane Vogel (Uni Konstanz) leisteten mit ihren Vorschlägen und Verweisen einen Beitrag.

Prof. Dr. Dorothee Wieser (TU Dresden), Prof. Dr. Peter Heßelmann (Uni Münster), Prof. Dr. Ulrike Demske (Universität Potsdam), Prof. Dr. Iwan-Michelangelo D'aprile (Uni Postdam), Prof. Dr. Martin Jörg Schäfer (Universität Hamburg), Prof. Dr. Csaba Földes (Uni Erfurt), Prof. Dr. Hans-Werner Eroms (Uni Passau), Prof. Dr. Abdo Abboud (Uni Münster), Prof. Dr. Claudia Harsch (Uni Bremen), Prof. Dr. Wolfgang Emmerich (Uni Bremen), Prof. Dr. Martin Neef (TU Braunschweig), Prof. Dr. Kerstin Knopf (Uni Bremen), Prof. Dr. Winfried Nöth (Uni Kassel), Prof. Dr. Gudrun Frieling, Prof. Dr. Claudia Albert (Fern Uni Berlin), Prof. Dr. Ulrich Ammon (Wesleyen Uni), Prof. Dr. Volker Mertens, Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, Prof. Dr. Gabriela Paule (Uni Bayreuth), Prof. Dr. Rüdiger Zill, Prof. Dr. Ethel Matala De Mazza (HU Berlin), Prof. Dr. Steffen Martus (HU Berlin), Prof. Dr. Roland Berbig (HU Berlin), Prof. Dr. Regina Toepfer (TU Braunschweig), Prof. Dr. Richard Wiese (Uni Marburg), Prof. Dr. Ruth Albert (Uni Marburg), Prof. Dr. Yvonne Zimmermann (Uni Marburg), Prof. Dr. Christoph Bartscherer (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt), Prof. Dr. Oliver Pfefferkorn (Uni-

Halle), Prof. Dr. Rache Giora (Tel Aviv Uni), Prof. Dr. Victor Edgar Onea Gaspar (Uni Göttingen), Prof. Dr. Wolfgang Bunzel (Goethehaus Frankfurt), Prof. Dr. Ruth Florack (Georg-August-Universität Göttingen), Prof. Dr. Jörg Kilian (Christian-Albrechts-Universität Kiel), Prof. Dr. Michael Gamper (Uni Hannover) und Prof. Dr. Cornelia Rosebrock (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M.) nahmen sich Zeit und beantworteten meine Fragen. Ich bedanke mich bei allen einzeln.

Prof. Dr. David Cooper (Durham Uni) könnte ich nicht genug danken. Mit seiner detaillierten Bewertung leistete er einen großen Beitrag. Besonders seine Vorschläge über Nietzsche und seine Urteile über den Umfang wurden von mir sofort angewandt. Ferner danke ich ihm aufgrund seiner Hilfe über die Quellen.

Prof. Dr. Ekkehard Eggs (Uni Hannover) warnte mich über die Wichtigkeit, *Beispiele* für theoretische Arbeiten zu geben, und half mir bei den Quellen. Ich zolle ihm Dankbarkeit.

Jeder kennt die Wichtigkeit von Prof. Dr. Anselm Haverkamp in diesem Thema. Ich danke ihm für die konstruktive Kritik über die Kategorisierung. Seine *Theorie der Latenz* ist so umfangreich, dass sie ein separates Thema darstellt.

Wie ich es vorher oft betont habe, brachte dieser breite Umfang viele Schwierigkeiten mit sich. Prof. Dr. Elmar Holenstein danke ich für seine Kritik darüber. Außerdem half er mir mit seinen Vorschlägen zu Theorien und Personen.

Prof. Dr. Andrew Ortony (Northwestern Uni) bin ich aufgrund seiner unterstützenden Erklärungen über das Thema der *poetic metaphor* viel schuldig.

Ferner möchte ich mich bei Prof. Dr. Samuel C. Wheeler III (University of Connecticut) bedanken. Er opferte von seiner sehr wertvollen Zeit und untersuchte meine Arbeit und gab eine detaillierte Bewertung. Besonders seine Vorschläge über Derrida und Rousseau wurden sofort angewandt. Außerdem zeigte er die Feingefühligkeit, seine persönlichen Arbeiten mir zukommen zu lassen.

Besonders mit seinen Empfehlungen über Quellen war Prof. Dr. David Wellbery (Uni of Chicago) mir sehr hilfreich. Ich danke ihm dafür.

Auch Prof. Dr. Catherine Elgin (Harvard Uni) nahm sich Zeit, um wichtige Feststellungen mitzuteilen. Außerdem möchte ich mich bei ihr, aufgrund ihrer Vorschläge über ‚Davidson‘ danken. Elgin ist eine Wissenschaftlerin, die mit ihren Theorien, einen Platz in meiner Dissertation gefunden hat. Dass solch eine wichtige Person solch eine Bescheidenheit zeigt, ist eine vorbildliche Haltung für alle Wissenschaftler/innen.

Auch Prof. Dr. Samuel Weber (The European Graduate School) trug mit seinen Empfehlungen zu Derrida, meiner Arbeit bei. Ich danke ihm aus ganzem Herzen.

Zudem danke ich Prof. Dr. Sam Glucksberg, da er sich die Zeit nahm, um die Zusammenfassung der Arbeit zu analysieren. Mit seinen lobvollen Worten ermutigte er mich: „You have done a splendid job on summarizing these views...“

Zuletzt danke ich Prof. Dr. Geoffrey Lloyd (Cambridge). Er zeigte die Feinheit, mir während seines Urlaubes zu antworten; er versprach mir außerdem eine detaillierte Bewertung.

Einleitung

„Die Sprache ist ein Wörterbuch erblasseter Metaphern.“

(Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, §50)

„Metaphern sind nicht Argumente, mein schönes Kind.“

(Walter Scott, *The Fortunes of Nigel*, II 2)

Das Wort Metapher ist ein westlicher Begriff. Wörter wie *mecâz* hingegen sind orientalische Begriffe. Wie ich in meinem Werk *Dilde Belirsizlik ve Eş Anlamlılık* [dt. Vagheit und Synonymität in der Sprache] von 2016 versucht habe detailliert zu erklären, führen Anwendungen, solche Begriffe als äquivalent und sogar als Synonym zu erachten, zu enormen Fehlern. Dass heutzutage das Wort *Metapher* bis in die Überschriften der wissenschaftlichen Arbeiten eingedrungen ist, besteht aus der Unvorhersehbarkeit dieser Gefahr.

Forschungsstand, Problemdarstellung und Zielsetzung

Im türkischen Lexikon, das von Türk Dil Kurumu (TDK) (*Türkçe Sözlük* 1998: 1546) vorbereitet wurde, gilt der Begriff der Metapher als Synonym zum Begriff des *mecâz*. Das Wörterbuch *Büyük Türkçe Sözlük* gibt die Bedeutung des Wortes Metapher mit vier Übersetzungen wieder: *mecâz*, *isti'âre*, *kinâye*, *teşbîh* (Doğan 2005: 894). Als Synonym für Metapher werden auch die Termini *isti'âre* und dessen angebliche türkische Form *eğretileme* benutzt. Unter den Begriffen, die in der türkischen Literatur und der Forschung des *belâgat* in den Metapher Umfang eintreten konnten, treffen wir auf Begriffe wie *mecâz*, *mecâz-ı mürsel*, *isti'âre*, *teşbîh*, *teşhîs*, *kinâye*, *telvihât* (Tahir-ül Mevlevî 1994: 71, 96, 160, 169f). Dasselbe Problem besteht auch unter den Begriffen der Rhetorik in der westlichen Auffassung und dem Begriff des *belâgat* des Orients. Folgende Tabelle gibt dieses Begriffschaos in der Übersicht:

Latein	Französisch	Englisch	Deutsch	Türkisch	Persisch	Arabisch
metaphora	métaphore	metaphor	Metapher	metafor = <i>mecâz</i>	استعاره تشبيهه	استعارة مجاز التشبيهه
metaphora	métaphore	metaphor	Metapher	mecâz = metafor	استعاره	استعارة
metaphora	métaphore	metaphor	Metapher	isti'âre = <i>eğretileme</i>	استعاره	استعارة
eloquium eloquentia	éloquence	eloquence rhetoric	Beredsamkeit Eloquenz (Sprachfertigkeit)	belâgat = retorik	بلاغة فصاحة	بلاغة فصاحة
rheticam	rhétorique	rhetoric	Rhetorik	retorik = <i>belâgat</i>	بلاغة	بلاغة خطاب

Tabelle 1: Begriffsverwirrung

Der Vergleich zwischen der Rhetorik in der westlichen Wissenschaftsauffassung und dem Begriff des *belâgat* im Türkischen ist ohne die Lösung des Problems der Metapher keine Angelegenheit, die behandelt werden kann. Die türkische Forschung des *belâgat* liefert hierzu Vorschläge in unterschiedlichen Arbeiten, die das Problem zu beheben meinen. Doch diese Arbeiten bleiben lediglich im Rahmen eines Versuches. Zum Beispiel bewertet Aktaş (2002: 9) seine Arbeit im Vorwort seines Werkes als „eski edebiyat destekli, modern edebiyat merkezli olarak, karşılaştırmalı bir şekilde örneklerin açıklanması tarzında hazırlanan ilk çalışma [...]“ [die erste Arbeit, in der die Beispiele vergleichend mit der Unterstützung der alten Literatur und basierend auf moderne Literatur untersucht werden]. Hier werden zu jeder behandelten literarischen Figur aufklärende Synonyme im Türkischen und in entsprechenden Fremdsprachen angegeben. Doch indem Aktaş wie viele seiner Vorgänger wie Bilgegil (1980) eine ähnliche Haltung zeigt, präsentiert er erneut nur die Definition der islamischen Rhetorikauffassung und läßt dabei die westliche Rhetorikauslegung außen vor. Saban (2008) hingegen betont die Verschiedenheit der Metapher, indem er sagt:

„[...] eğretileme (veya isti'âre) daha çok edebiyatta kullanılan diğer mecâz sanatları (örneğin, teşbîh, benzetme, kinâye vb.) gibi edebi veya sanatsal bir işlev görürken, metafor kavramı daha çok zihinsel ve düşünsel kavrayış sistemimizi simgelemek için kullanılmaktadır.“ (Saban 2008: 460)

[Während das *eğretileme/ isti'âre* eine literarische oder künstlerische Funktion zeigt,

wie die eher in der Literatur benutzen anderen Figuren des *mecâz* (beispielsweise *teşbîh*, Gleichnis, *kinâye*, u.Ä.), wird der Begriff der Metapher vielmehr dafür benutzt, um unser geistiges und intellektuelles System des Begreifens zu charakterisieren.]

Wenn das so ist, warum werden dann *isti'âre* und Metapher statt einander benutzt? Oder sollte dieses Urteil mit der Frage konfrontiert werden, in welchem Zustand unser geistiges System des Begreifens war, bevor der Begriff der Metapher existierte. Oder man müsste fragen: Was ist der Unterschied zwischen Redefigur und Metapher? Zweifellos entstehen solche und ähnliche Ansichten dadurch, dass die Metaphertheorien nicht ausreichend genug begriffen werden und der Vergleich zwischen den Figuren der Metapher und des *belâgat* nicht ausreichend behandelt wird. Das Ziel meiner Arbeit ist es, genau Fehler dieser Art zu beseitigen. Die Tatsache, dass man also nicht genau weiß, was der Metapher entspricht, verursacht der Metapher den Umstand, mit einem mehrschichtigen Haufen von Figuren zu begegnen. Die Metapher dem Begriff des *mecâz* gleichzusetzen, wird durch mangelhafte Vergleichsversuche der literarischen Figuren und der Rhetorikterminologie verursacht.

Zwischen der Geburt des *mecâz* (vorläufiges Synonym der Metapher) und dessen Übergang zum auf Rhetorik basierenden Verständnis von dem Werk *Kitâb al-bayân wa al-tabyîn* bis zum *Ta'lim-i Edebiyyât*, d.h. ca. von 819 bis 1882 gibt es einen 1063-jährigen Prozess. Der Erfolg dieses Übergangsprozesses lässt sich erst durch richtige Auffassungsarbeit und Bewertung der Metapher realisieren.

Um diese Verwirrung vorzubeugen, bevorzugen viele Forscher und Übersetzer, das sich im modernen Türkischen etablierte Wort *metaphor* zu benutzen – besonders wenn es um Werke aus der westlichen Philosophie geht. Doch das ist nichts anderes als das Totschweigen der begrifflichen Verwirrung. Solange das Umfangs- und Inhaltsproblem des angesprochenen Begriffs nicht gelöst wird, wird die falsche Benutzung weitergehen. Selbst wenn statt Metapher *metaphor* benutzt werden soll, ist dennoch festzustellen, *wo* und *wie* der Begriff einzusetzen ist.

Mein Ziel mit dieser Arbeit ist genau das: Ich habe im Vergleich zwischen Rhetorik-*belâgat* und im Rahmen der Metaphertheorien und der Disziplin des *belâgat* versucht, eine Antwort auf die Frage zu finden, zu welchem Begriff die Metapher äquivalent ist. Wenn wir die Begriffe *belâgat* und die Rhetorik als System bezeichnen, werden auf *mecâz* basierende Figuren und Metaphern zu deren Öffnung nach außen; zu Instrumenten des Angreifens und der Verteidigung. Wie es in Tabelle-1 zu sehen ist, gibt es zwischen diesen Begriffen keine Trennung und keine Grenze. *Belâgat* mit der Rhetorik und das *mecâz* mit der Metapher werden als bedingungslos gleichbedeutend erachtet. Sogar das *isti'âre*, *teşbîh*, *mecâz-ı mürsel* und auch das *kinâye* gehören in diesen Rahmen. Meine Absicht ist es vielmehr, die daraus entstandenen Ergebnisse zu analysieren, statt deren Falschheit zu erklären und zu beweisen.

Das erste Ziel beim sechsjährigen Prozess der Arbeit war es, die Gründe für das begriffliche Chaos zu finden. Als jedoch der theoretische Hintergrund erlangt wurde und somit die Vergleiche an Tiefe gewannen und ich eine gelähmte Terminologie des *belâgat* besonders gegenüber dem Reichtum der Metaphertheorien sah, erachtete ich es als nötig, Lösungsvorschläge zu geben, genau genommen

konkretere Lösungen vorzulegen.⁸ Das Verfahren des Diagramms in LT und dessen Kontrollproben wurden aus diesem Grund durchgeführt. In einer Konsultation mit der Literaturwissenschaftlerin Çapan (2016) wies sie auf einen wichtigen Punkt hin:

„Siz zaten meselenin teorik arka plânını toparlamışsınız. Şimdi bunları net tanımlara taşıyarak ilim alemiyle paylaşmalısınız.“ [dt. Sie haben bereits den theoretischen Hintergrund abgehakt. Nun müssen sie diese mit deutlichen Definitionen mit der Wissenswelt teilen.]

Dementsprechend ist das Erreichen von absoluten Ergebnissen (deutlichen Definitionen) eigentlich eine Notwendigkeit der Arbeit. Wie Çapan war auch Gözütok (2016) derselben Meinung und akzentuierte zusätzlich die Bedeutung der Begriffe, die als neue Forschungsergebnisse durch eben diese Arbeit entstehen werden.

Eine andere Empfehlung bezüglich des Begriffschaos kam von dem Turkologen Yücel (2016). Doch sein Vorschlag, die Figuren des *bedi* in den Umfang der Arbeit miteinzunehmen, änderte sich nach ausführlicher Konsultation über das Thema.

„Görünen o ki, ele aldığımız ‘beyân’ kısmı bile birkaç doktora tezi çıkaracak kadar geniş. Böyle sınırlamanız isabetli olmuş. Bir başka çalışmayla öteki sanatlar da irdelenebilir [...]“ [dt. So wie es aussieht ist der Abschnitt des ‚*beyân*‘ so umfangreich, dass daraus mehrere Dissertationen entstehen können. Dass sie es so eingegrenzt haben, ist angebracht. Mit einer anderen Arbeit können auch die anderen Figuren untersucht werden...] (Mail am 04.08.2016)

Um zusätzlich viele andere Namen und Theorien in den Umfang zu nehmen, habe ich Bemühungen angestellt; auch ähnliche Empfehlungen habe ich notiert.⁹ Die neuen Vorschläge habe ich möglichst in meiner Arbeit beachtet. Doch die Unbegrenztheit dieser Zusätze (und Empfehlungen) liegt in der Natur der Metapher. Dass eine Person oder Theorie, die wichtig erachtet wird, nicht in meine Arbeit genommen wurde, ist keine Fahrlässigkeit, sondern das Problem bzw. die Sorge der Eingrenzung.

„Das scheint mir für Ihren Zweck viel wichtiger als die Vielzahl der Metapherntheorien [...]“¹⁰

Damit steht eins fest: es sollte nicht vergessen werden, dass theoretische Bewertungen kein *Ziel*, sondern *Mittel* sind.

⁸ Anlass hierzu war der Hinweis von David Cooper „One final thought: what, exactly, are your theories?“; s. Mail von 02.09.2016.

⁹ Beispielsweise die Hegel Empfehlung von Armin Burkhard, Mail am: 16.08.2016; Wolf-Andreas Lieberts Empfehlung der Blendingtheorie, Mails am: 27.08/ 03.09.2016; Die Pierre Bourdieu Empfehlung von Stefan Neuhaus für die Feldtheorie, Mail am: 27.08.2016; die Shelley von David Cooper, Mail am 02.09.2016; Rousseau- de Man Empfehlung von Samuel C. Wheeler III, Mail am 28.08.2016; Samuel Webers Empfehlung, einen Schwerpunkt auf Derrida zu setzen, Mail am 27.08.2016.

¹⁰ Helmut Schanze, Mail am: 09.09.2016.

Umfang der Arbeit

Die hier abgeschlossene Arbeit besteht aus insgesamt drei Büchern, die als Liber Primus (LP), Liber Secundus (LS) und Liber Tertius (LT) betitelt sind. Alle drei Bücher können von Forschern separat bewertet werden. So beinhaltet das erste Buch die Historie des *belâgat*, sowie die Geschichte der Antiken Rhetorik. Analysierende Gegenüberstellung von Rhetorik und *belâgat* sind ebenfalls Teil dieses Abschnittes. Dieser einleitende Abschnitt beabsichtigt dem Leser sowohl einen Überblick über den historischen Verlauf der Rhetorik und des *belâgat* in der Wissenschaftsforschung zu verleihen als auch dem Leser das Verständnis des zweiten Buches zu erleichtern.

Das zweite Buch involviert Begriffe des *belâgat*, Theorien und dessen Figuren. Begriffe und Theorien zur Metapher sind ebenfalls Untersuchungsinhalte des zweiten Buches. Hier konzentriert sich die Arbeit vorerst auf Bedeutungsinhalte der entsprechenden Termini im Deutschen wie im Türkischen und deren Funktion in der Redekunst. Zur Diskussion stehen dabei Begriffe wie *hakikat*, *delâlet*, *teşbîh*, *isti'âre*, *kinâye*, *mecâz-ı mürsel*, *mecâz* und *mazmûn*. Hauptziel in diesem Abschnitt ist die Suche nach einer begrifflichen Äquivalenz zum Begriff der Metapher im Türkischen durch Vergleich von Rhetorik und *belâgat*.

Darüber hinaus ist in Liber Secundus (LS) unter jeder Überschrift die entsprechende Kunst als Basis genommen, bzw. habe ich versucht es so zu erklären, dass im *kinâye* Abschnitt das *kinâye* wie ein Synonym der Metapher ist; und im *isti'âre* Abschnitt das *isti'âre* als Synonym für die Metaphern angenommen wird. Hier sind besonders die gemeinsamen Punkte betont worden. Eine allgemeine Bewertung erfolgt zuletzt.

Auf die Frage, was die Metapher ist, habe ich Antworten im Rahmen der unteren Alternativen gesucht:

- (1) Metapher ist *delâlet* [dt. Hindeutung]
- (2) Metapher ist das Gegenteil der *hakikat* [dt. Wahrheit]
- (3) Metapher ist *isti'âre*.
- (4) Metapher ist *kinâye*.
- (5) Metapher ist *mecâz*.
- (6) Metapher ist *mecâz-ı mürsel*.
- (7) Metapher ist *teşbîh*.
- (8) Metapher ist *mazmûn*.
- (9) Metapher ist Metapher.

Diese können auch untereinander mit partikularen Gemeinsamkeiten kategorisiert werden. Die Metapher kann also mehr als nur einer Alternative entsprechen; oder es ist auch möglich, sie als teilweise *isti'âre*, teilweise *mecâz* u.Ä. wahrzunehmen. Unter diesen Hauptthemen sind auch andere Ansichten behandelt. Die eigentliche Lösung des Problems findet im Verfahren des Diagramms des LT's statt.

Die Analyse des Begriffschaos ist Inhalt des dritten Buches. Durch Diagramme, die in unterschiedliche Bedeutungs- und Funktionsfelder unterteilt sind, werden potenzielle Verteilungen der Figuren des *mecâz* in Bezug auf die Metapher angezeigt. Dabei wird der Versuch gebracht, die im zweiten Buch angesprochenen Begriffe im Einzelnen zu analysieren. Durch vergleichende Bewertungsschritte dieser

Begriffe werden mithilfe der Diagrammtechnik die Termini im Einzelnen und im Vergleich miteinander systematisiert. So kann das Buch *Liber Tertius* auch als bewertende Schlussfolgerung der Arbeit gesehen werden. Hier ist auch ein Diagramm gezeichnet, das die einzelnen Ergebnisse zusammenfassend darstellt. Um die Funktionalität dieser Kategorisierung zu testen, habe ich die Theorie von Lakoff und Johnson benutzt, die meiner Meinung nach die am meisten verbreitete und diskutierte ist.

Durch ein Ausblick im letzten Abschnitt der Arbeit wird beabsichtigt, Forschern, die sich mit *belâgat* und Rhetorik, sowie mit den Figuren des *mecâz* und der Metapher beschäftigen, in Bezug auf Forschungsmöglichkeiten zukunftsorientiert informativ zu unterstützen. Auf das Problem und der Notwendigkeit der Arbeiten über Rhetorik-*belâgat* wird hier zusätzlich hingewiesen.

Zur Übersicht des Lesers sind im Anhang der Arbeit Übersetzungen in erweiterter Fassung in Deutsch, Englisch und Türkisch eingefügt. Nähere Information über den Umfang des Werkes kann hier somit eingesehen werden. Für interessierte Akademiker, Forscher und Leser bietet dieser Abschnitt auch eine Vergleichsmöglichkeit der Begriffe in beiden Sprachen. Eine tabellarische Auflistung der Titel verschafft hier zusätzlich einen inhaltlichen Überblick.

Methoden

Mir ist es bewusst, was ich dem Leser in dem theoretischen Zyklus – verteilt auf drei Bücher (*libri tres*) – zugemutet habe¹¹. Deshalb habe ich versucht, potenzielle Verstopfungen und Konflikte im theoretischen Bereich mit Beispielstexten und Analysen zu beseitigen. Somit wurde auch der Leser definitiv nicht der Gefahr ausgesetzt, sich in den theoretischen Erklärungen zu verirren. Außerdem wurde jede Überschrift und die dazugehörigen analytischen Bewertungen mit Beispielen unterstützt. Ein auf *Klammer* und *Doppelpunkt* (:) basierender Stil und Formulierungen wie *also*, *bzw.* waren auch unumgänglich.

In der Arbeit wurden auch die klassische Auffassung des *mazmûn* und Figuren des *kinâye* näher in Betracht gezogen. Beide Einheiten habe ich versucht mit ausführlichen Erklärungen neu zu strukturieren. Auf dem Weg zu diesen Ergebnissen profitierte ich von vielen Metapherntheorien. Umgekehrt habe ich bei der Kritik von vielen Metapherntheorien die Disziplin des *belâgat* als Mittel benutzt. Bei den behandelten Metapherntheorien hingegen wurde größtenteils die Benennung von Rolf (2005) verfolgt. Einwände bei Benennungen und Bestimmungen des Umfangs sollten hierbei selbstverständlich sein¹². Andererseits ist es möglich gänzlich dieser Kategorisierung zu widersprechen¹³. Da die Disziplin der Rhetorik und des *belâgat* – wie eben angesprochen wurde – für die Arbeit kein Ziel, sondern Mittel ist, habe ich mich von terminologischen Vergleichsansätzen und somit von Diskussionen ebenfalls ferngehalten. So sollte es nicht verwundern, dass es zahlreiche Begriffe und Benutzungen gibt, über die ich mit Mehren (1853) nicht einig bin¹⁴.

In der Arbeit habe ich außerdem versucht eine starke Grundlage für die Begriffe des *belâgat* zu erstellen. Mit diesem Ziel habe ich nicht nur jeden Begriff einzeln erklärt, sondern auch versucht, sie möglichst gut ins Deutsche zu übersetzen. Die Metapher hat eher mit der *benutzten Sprache* zu tun. Deshalb habe ich oft von Verwendungen aus der Praxis profitiert, da diese interlingual und Theorie gewichtet sind.¹⁵ Doch ein Konflikt zwischen den Kulturen ist dabei unumgänglich. Wenn nun ein Beispiel aus dem Türkischen ins Deutsche übersetzt wird, oder umgekehrt, wird das Übersetzte sich in seinem Bedeutungsumfang unlogisch ausdehnen. Um diese Gefahr auf das Minimum zu reduzieren, habe ich neben der wörtlichen Übersetzung jeweils auch kurze Erklärungen gemacht. Bei Begriffen und Benennungen¹⁶ habe ich versucht verständlich zu sein. Zu diesem Zweck mussten manche Ausdrücke und

¹¹ „Readers might find it hard to cope with 25 theories!“ David Cooper, Mail am: 02.09.2016)

¹² Extension Theory für Davidson, Emotion Theory für Derrida; David Cooper, Mail am: 02.09.2016; oder manche Theorien können kombiniert werden: “intention theory and speech act theory; or, cognitive theory and epistemology theory“; Paradoxietheorie für Ricoeur; Elmar Holenstein, Mail am: 01.08.2016.

¹³ Anselm Haverkamp, Mail am: 02.08.2016.

¹⁴ Vgl: Mehren, August F. (1853), 15 ve 17-18 (Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen- Anhalt/ Digitale Bibliothek).

¹⁵ wie auch Werner Ingendahl hinwies, Mail, am 01.08.2016.

¹⁶ wie Jürgen Kühnel es betont hat, Mail am: 10.09.2016.

Wörter neu erstellt werden. Wenn dabei so mancher Ausdruck in den Ohren kratzt, ist es als selbstverständlich aufzufassen.

Zu den Beispielen für die Figuren richtete ich mich insbesondere an Bolelli (2013) und Bilgegil (1980). Außerdem durfte ich vom großen Meister Ahmet Talat Onay (1992/ 2014) viel profitieren. Viele der Koranübersetzungen entnahm ich den Seiten www.kuranmeali.com, www.islam.de und www.quran.com, da sie viele Vergleichsmöglichkeiten bieten. Besonders die Übersetzungen von *Diyanet İşleri* und Abdülbaki Gölpınarlı wurden bevorzugt. Im Allgemeinen habe ich das *İslâm Ansiklopedisi* (Enzyklopädie des Islam); die Bücher von Aristoteles (nicht nur Poetik und Rhetorik), Barwick, Blumenberg, Albrecht, Bühler, Câhiz, Cicero, Coseriu, Cürcânî, de Man, Derrida, Douglas, Eco, Fârâbî, Fuhrman, Gadamer, Glucksberg, Haverkamp, Heidegger, Jäkel, Jakobson, Kant, Kövecses, Lacan, Lakoff, Levin, Lyons, Nietzsche, Plett, Porzig, Ricœur, de Saussure, Searle, Sekkâkî, Sperber und Wilson, Tarlan, Trier, Ueding, Wheeler III, Yetiş und die Werke Ahmet Cevdet Paşa (1298-1299/1881- 1882), Akyüz (1969), Alkuin (1965), Argıt (2006), Arrive (1992), Âsım Efendi (1305), Atsız (1940), Ax (1987), Barcelona (2000), Baumhauer (1986), Beardsley (1962/1983), Bekrî Şeyh Emîn (1982/ 2004), Black ([1954]/1983), Blair (1789), Blass (1887), Bonechi (1988), Bowersock (2003), Brandt (2004), Bringmann (2002), Brockelmann (1909), Brooke-Rose (1958), Bruns (1896), Bulut (2013), Buntfuss (1997), Bursalı Mehmed Tahir (1972- 1975), Campbell (1868), Cazeaux (2007), Cebecioğlu (2009), Chomsky (1986), Coenen (2002), Cohen (1975), Coşkun (2010/ 2012), Dahlheim (1995), Danneberg (1995), Danto (1984), Davidson ([1978]/1984), Debatin (1995), Delice (2007), Denroche (2015), Devellioğlu (1999), Diels (1951), Diogenes Laertios (1921), Döpp (2001), Drewer (2003), Dubois (1974), Dugan, John (2009), Eder & Czernin (2008), Eggs (2001), Fernandois (2000), Fix vd. (2009), Freud (1900), Goatly (1997), Goodman (1968), Halman (2006), Henle (1958/ 1975), Holentein(1976), Huttner (2013), Ijsseling (1986), Kittay (1987), Konersmann (2007), Kurz (1982/ 2004), Levend (1943), Martin (1974), Nogales (1999), Ortony (1979/ 1993), Quintilian (2011), Recâizâde Mahmud Ekrem (1885), Saraç (2011), Schmidt (1973), Stern (2000), Strub (1991), Tanpınar (1976), Turbayne (1970), Weinrich (1963), Westermann (1833), Zill (1999), Lurker (1991), Ritter & Gründer (1971-2004) oft benutzt. Andere benutzte Quellen wurden im Literaturverzeichnis erwähnt. Eine Klassifikation dieser war aufgrund der großen Anzahl nicht möglich. In den Fußnoten wurden ohnehin bei Bedarf Erklärungen eingefügt. Werke, die nicht in den Fußzeilen vermerkt sind, von denen ich aber indirekt Nutzen gezogen habe, sah ich nicht als nötig, im Literaturverzeichnis zu erwähnen.

I. LIBER PRIMUS

VERGLEICH VON RHETORIK- BELÂGAT

Wie in der Einleitung angesprochen wurde, ist es Ziel meiner Arbeit eine theoretische Grundlage für das *meçâz* und die anderen Redefiguren vorzubereiten, um die Metaphertheorien durch die Figuren des *belâgat* zu kategorisieren. Mit dieser Absicht wurde jede Theorie aus der Perspektive einer Kunst des *belâgat* bewertet. Aus dieser Perspektive scheint es seine Richtigkeit zu haben. Doch wo liegt das eigentliche Problem des oben angesprochenen Begriffschaos? Eventuell in der Beschreibung der jeweiligen Begriffe? Oder doch vielmehr im Gehalt dieser Termini? Eine komparatistische Begriffsanalyse wird dieser Problematik Einheit verschaffen.

Auf Lateinisch entsprechen die Bedeutungen von *transferre*, *transfero*, *transtuli*, *tra(ns)latus* sowohl dem Terminus *transportieren*, wie auch dem Begriff der *Bedeutungsübertragung*. In diesem Zusammenhang wird bei Cicero besonders *metaphorá* als *translatio* (*de Oratore* III, 39, 157ff.) hervorgehoben. Bei Quintilianus wiederum wird die Übersetzung mit der Beschreibung *tralatione dico, quae metaphora Graece vocatur* (VIII, 6, 4) der Metapher gleichgesetzt. In der Hinsicht ist die Beschreibung der Metapher des *Rhetorica Ad Herennium* nicht anders:

„Translatio est, cum verbum in quandam rem transferetur ex alia re, quod propter similitudinem recte videbitur posse transferri“ (4.34.45).

Die in der Beschreibung als Übertragung bezeichnete Sache findet zwischen zwei verschiedenen Einheiten statt. Anders formuliert erfolgt hier eine Übertragung von *etwas* auf *etwas Anderes*. Doch *was* wird *wohin* übertragen, und noch wichtiger *wie*? Ich bin der Meinung, dass bei der Beantwortung von solchen grundlegenden Fragen wie die Wurzel der Metapher, historische Entwicklung, poetische Haltung, ihr Platz im Alltag, Nutzen, Schäden u.Ä. hat. Ein Vergleich zwischen den Kulturen wird sehr hilfreich sein. Folgende Abschnitte (Antike Rhetorik; kurze Geschichte des *Belâgat*; Vergleich von Rhetorik und *belâgat*) sollen hierzu Einheit verschaffen.

1 Antike Rhetorik

„Man hätte dann eher eine Rhetorik der Geschichte als eine Geschichte der Rhetorik zu entwickeln.“

(Paul de Man 1983: 436)

Meine Absicht in diesem Teil ist es, sowohl die historische Grundlage der Metapher zu verfestigen, als auch das Vorwissen für den Vergleich mit dem *belâgat* vorzubereiten.

Zunächst habe ich mit der Überschrift *Reine Rhetorik* (1) eine allgemeine Einleitung gemacht. Es wurde kurz versucht, auf das Problem hinzuweisen, dass die Rhetorik und das *belâgat* als Synonyme gelten. Für die Erklärung und der Beschaffung einer festen Grundlage hierfür habe ich mich zunächst und ausschließlich auf die Rhetorik konzentriert. Als Antwort auf die Frage *Was ist Rhetorik?* (1.1) wurde die Definition der Rhetorik gegeben. Im Teil *Ziel der Rhetorik* (1.2) habe ich versucht den Begriff hinsichtlich *docere, placere* und *movere* zu erklären. Danach ist man mit der Überschrift *Poetik und Rhetorik* (1.3) auf das Verschachteltsein dieser zwei Begriffe eingegangen. *Imitatio und Aemulatio* (1.4) sind lebenswichtig für den mimetischen Prozess und zeigen auf einen wichtigen Prozess in der Ausbildung des Redners. Mit *Rhetorik und Logik: Pars Pro Toto* (1.5) wurde die Beziehung der Logik behandelt. Der Abschnitt *Rhetorik und Regierung* (1.6) gehört wie der Abschnitt *Ziel der Rhetorik* zu den Teilen der Arbeit, in denen die Unterscheidung zwischen Rhetorik und *belâgat* vertieft werden. Anschließend ist man auf den Verbalismus, also auf die offensichtlichste Schwachstelle für die potenziellen Schäden der Rhetorik, eingegangen: *Rhetorik und Verbalismus* (1.7). Mit *Rhetorik in Bezug auf Verwaltung und Organisation* (1.8) wurde dieser Teil abgeschlossen.

Die Opposition zwischen den Sophisten und Philosophen habe ich zunächst mit den Sophisten angefangen zu untersuchen. Unter der Hauptüberschrift *Aufstieg der Sophisten* (2) habe ich zuerst versucht die Haltung des Glaubens zu hinterfragen: *Die Religion der Sophisten* (2.1). Danach habe ich das Thema anhand acht Personen, die mir am wichtigsten erschienen, vertieft: Im Teil *Der Großvater der Rhetorik: Homer* (2.2) wurde besonders auf die Benutzungen in den Epen Ilias und Odyssee hingewiesen. Mit *Geburt der Rhetorik: Korax* (2.3) wird die Einheitsbildung in der Disziplin der Rhetorik behandelt. Daraufhin wurde der Schüler von Korax, Teisias unter der Überschrift *Der Erste Wichtige Lehrling: Teisias aus Syrakus* (2.4) unter die Lupe genommen. In *Der Erschaffer der Tragödie: Thespis* (2.5) wurde die imaginäre Kraft der Rhetorik verfestigt. Während ich *Antiphon* (2.6) bewertete, habe ich seine Reden und Tetralogien zusammengefasst. Gorgias, der eingehend untersucht wurde, habe ich eher auf eine detailliertere Art und Weise und besonders im Rahmen des gleichnamigen Werkes von Platon erwähnt, da er auf ziemlich wichtige Urteile hinwies: *Die Goldene Statue von Gorgias* (2.7). Als ich dann *Prophet der Östlichen Hellenistik: Isokrates* (2.8) analysierte, habe ich versucht seine Vielseitigkeit zu berücksichtigen. In *Anaximenes Von Lampsakos: Rhetorica Ad Alexandrum* (2.9) hingegen wurde eine auf Stil basierende Perspektive benutzt.

Zeitalter der Philosophen (3), ist der dritte Abschnitt der Antiken Rhetorik. Zunächst und detailliert habe ich versucht, Platon unter die Lupe zu nehmen. Aufgrund seiner Wichtigkeit hatte ich bereits das Material über ihn angehäuft und ein Buch mit dem Titel *Platon 'un Retorik Anlayısı* [dt. Platons Verständnis der Rhetorik] verfasst. *Platon der Provokateur* (3.1), wurde in acht Teilen erklärt. Anschließend wurde der Autor des *Peri hýpsous Pseudo Longinos* (3.2) behandelt. In dem jeweiligen Teil habe ich versucht eine umfangreiche Bewertung zu machen. Mit der Überschrift *Die Rhetorik von Aristoteles* (3.3) fängt das Wissen um die moderne Rhetorik und vor allem um die ‚Metapherntheorien‘ an, zu reifen. Das Verständnis der Rhetorik von Aristoteles wurde in vier Teilen resümiert. Bei der Person *Vater der Botanik: Theophrastos* (3.4) habe ich den Verlauf der Bildung eingehend untersucht. Unter *Rhetor Demetrios als Verdächtiger für den Zusammenbruch der Altgriechischen Rhetorik oder die Rhetorik Schwäche der Demokratie* (3.5) habe ich den als Sündenbock verkündeten und für den Zerfall verantwortlich gemachten Demetrios bewertet. *Der Letzte Hellene: Hermagoras von Temnos* (3.6) hingegen konnte nicht mehr tun, als den Zerfall der aristotelischen Schule etwas aufzuschieben.

In dem Teil *Römische Republik* (4) gibt es zweifellos in dem Prozess bis Cicero, keinen deutlichen Höhepunkt außer Cato und *Auctor ad Herennium*. *Marcus Porcius Cato: Attici Romanarum* (4.1) verdankt seine Wichtigkeit, der Tatsache, dass er ein Charakter, während eines problemlosen Übergangprozesses war. Viele sehr wichtige Rhetorik Quellen die von Aristoteles (384-322) bis *Auctor ad Herennium* (90er v. Chr.) verfasst wurden, sind in heutiger Zeit nicht vorhanden. Im weiteren Verlauf wurde versucht unter der Überschrift *Rhetorica Ad Herennium (Auctor Ad Herennium)* (4.2) die Probleme über den Inhalt und die Zugehörigkeit des Werkes zu erklären. Die letzte Hauptüberschrift dieses Teiles wurde für *Cicero* (4.3), den ich als die Spitze der Rhetorik bezeichne, reserviert. Die Analyse besonders anhand *De Oratore*, *De Inventione* und *Brutus* konnte ich mit 15 Unterüberschriften zusammenfassen.

Im letzten Teil des ersten Buches *Die Römische Rhetorik der Kaiserzeit* (5) wurde *Quintilian* (5.1), der als die drittgrößte Person in der Rhetorik Geschichte gilt, behandelt.

1.1 Reine Rhetorik

Ich haben bereits betont, dass die generelle Gewohnheit bzw. das Synonym des *belâgats* in der Literatur, Rhetorik ist. *Belâgat* lehrt *was, wo, wie* und *in welchem Maß* gesagt werden soll, die Rhetorik hingegen ist eine Kunst der Aussprache¹⁷.

Rhetorik erklärt zugleich wie das Vermittelte besser vermittelt wird, wie der Kommunikationsprozess läuft, wie dieser Prozess verbessert werden kann und was

¹⁷ Die Veränderung in der Benutzung, in Bedeutungsverluste oder selten auch in Gewinne, mit der Zeit erfolgen, macht eine neue Definition in modernen Zeiten unmöglich. **Protagoras** erklärt die Entstehung von Informationen mit den derzeitigen Gefühlen und dem Zustand von Objekten. Eine ständige Veränderung macht eine genaue Definition unmöglich. Diese Aussage kommt vor ca.2500 Jahren und passt auf unser heutiges Verständnis.

Aus diesem Grund werde ich versuchen die Vergleiche aus den derzeitigen Perspektiven zu beobachten.

allgemein Vermittlung ist.¹⁸ Sie ist praktischer, mehr in Anwendung und besitzt eine Struktur, wodurch ein schnelleres Ergebnis möglich ist.

Wenn die Rhetorik als ein sozialer Prozess untersucht werden soll, kann sie folgende Elemente beinhalten: Ein überzeugender Redner, der Zuhörer bzw. das Publikum, welches überzeugt wird, die Überzeugungsabsicht des Überzeugenden, benutzte Argumente um das Ziel zu erreichen, aufrichtige Diskussion.¹⁹

Der Hauptunterschied zwischen dem *belâgat* und der Rhetorik für den Gesprächspartner können wir so definieren: Das *belâgat* hat keine bestimmte Zielgruppe und auch nicht die Sorge zu *gewinnen*. Die Rhetorik ist aber dazu da, um die Entscheidung zu beeinflussen. Der Redner muss neben der Glaubwürdigkeit und der Beweiskraft seiner Rede auch an sich arbeiten. Er muss versuchen den eigenen Charakter als richtig darzustellen und das Publikum dazu, ihre Denkweise auf das richtige Gleis zu bringen²⁰.

Nach allgemeinen Informationen über die Rhetorik werde ich mich auf die *antike Rhetorik* oder die *Entstehung der Rhetorik* konzentrieren. Während für das Verständnis der Rhetorik – wie hier zu sehen ist – das Bedürfnis bestand, auf historischen Grundlagen zurückzugreifen, besteht diese Notwendigkeit für die Disziplin des *belâgat* nicht. Denn die Untersuchungsphase für die Forschung des *belâgat* im Türkischen, wie ich es im zweiten Teil detailliert habe, beruht auf einer viel neueren und aktuellen Epoche. Die Geburt der Disziplin des *belâgat* und deren Abenteuer in der türkischen Literatur führen uns zu einem Übergang in die französische Literatur. Die Interaktion mit der westlichen Poesie, im Allgemeinen mit der französischen Poesie, die nach Recâizâde Mahmut Ekrem stattfindet, zwingt mich die *Poesie und Rhetorik* an der Achse der französischen Literatur zu untersuchen.

Dieses Thema, was ich nach der Erwähnung von Rhetorik und Antik Rhetorik behandeln werden, wird mir dabei helfen die Evolution des *belâgat* und letztendlich den Teufelskreis bzw. den Tod der literarischen Figuren zu erklären. Die Bekanntschaft des Orients mit Aristoteles werde ich ebenfalls untersuchen. Damit es nicht kompliziert erscheint, erkläre ich kurz meine Absicht. Ich habe bereits versucht *belâgat* und Rhetorik auf der Grundlage ihrer Entstehung zu erklären. Das resultierende Gemälde wird als Grundlage dienen, um die Unterschiede in der Wahrnehmung von *mecâz* und Metapher zu verstehen. Also betrachte ich das *mecâz*²¹ als Erweiterung des *belâgat* und die Metapher als Erweiterung der Rhetorik. Der *isti'âre* Abschnitt wird uns zeigen, dass der Unterschied in der Wahrnehmung eigentlich nicht individuell, sondern das Erbe einer Zivilisation an die Individuen ist. Wie Gérard Genette in seinem *begrenzte Rhetorik* (Figures III) darauf hinweist, ist diese Disziplin von Jahrhundert zu Jahrhundert wie ein magisches Leder enger geworden und es ist nur noch die auffallende Kontinuität übrig geblieben²².

¹⁸ Bauman, Zygmunt u. a. (2002),152-159.

¹⁹ s. Maki, Uskali (1995),1300-1318.

²⁰ s. Aristoteles (2000), *Retorik*,1378 a.

²¹ Auf der Suche nach einem Gegenbegriff der Metapher sticht *isti'âre* genauso heraus wie *mecâz*.

²² Genette, Gérard (1972), Figures III.

1.1.1 Was ist Rhetorik?

Rhetorik [altgriechisch: ῥητορικὴ (τέχνη) *rhētorikḗ (téchnē)*; die Redekunst] setzte als eine antike Disziplin stets ihre Gültigkeit, durch ihre Rolle im sozialen Leben und der Absicht *den Worten Leben einzuhauchen*, fort. Im Grunde beinhaltet Rhetorik *rhetorikos* Ansprechen des Menschen. Die Zusammensetzung der Rhetorik mit schöne Worte sagen, beeindrucken, im Türkischen *belâgat* bringt die Mängel und Fehler hervor. Besonders die Unterscheidung zwischen *belâgat* und Rhetorik, die ich untersuche, gehört zu den deutlichsten Beispielen dazu.²³

Cornelius Nepos (1868: 76) sorgt für die Flexibilität des Wortes *Rhetor*, im altgriechischen mit der Bedeutung Redner [türk. *hatip*] zu benutzen.²⁴ Was die Römer außerdem mit *belâgat* Lehrer meinen ist *dicendi magister*.²⁵ Das Synonym der Redekunst; *belâgat* Theorie im Lateinischen ist *ars rhetorica* oder *ars oratoria*. Auch wenn es vereinfacht klingt: Das grundlegende Ziel der Rhetorik ist es die Zuhörer (Gesprächspartner) zu überzeugen. Dieser Überzeugungsversuch wird am Ende des Gespräches sogar zu einer Einbringung auf die eigene Seite (von der eigenen Meinung überzeugen). Diese Unterscheidung zeigt sich darin, dass der Zuhörer die Reihen ändert. Die Kommunikation spielt eine große Rolle im alltäglichen Leben und Bildungssystem der Griechen. Also besitzt die Rhetorik eine lebenswichtige Funktion. Und zwar konzentriert sich die Kommunikation in jeder Hinsicht auf die Rhetorik. Ob sie Kunst oder Wissen ist, wird genau an diesem Punkt gestritten.

Als die athenische Demokratie am Gipfel war (v. Chr. 5/4), war die gesellschaftliche innere Ordnung beinahe perfekt²⁶. Rhetorik war immer gefragt bis zu den Zeiten in der späten Antike, in denen Partnerschaften innerhalb des Rats gegründet wurden (natürlich im Rahmen des liberalen Kunstsystems). Dass sie als künstliche Struktur und als Wissenschaft wahrgenommen wird, ist ein natürliches Ergebnis dieser Beurteilung.

Die bekannten *belâgat* Details (*mecâz, teşbîh, isti'âre* und *kinâye*) in Verbindung mit der Metapher werde ich trennen, um sie separat zu behandeln. Antike Gelehrte des 5. und 4. Jahrhunderts als Erbe der Demokratie, Cicero's Rhetorik Werke und *methiye* [dt. Lobesgedicht] im Türkischen aus der Zeit des Römischen Reiches bringen uns in eine Traumwelt²⁷. Rhetorik entwickelt sich im ersten Blick an der Achse der Gelehrten in geschlossenen Perioden. Wir können Politiker und Anwälte, die Massen ansprechen (sogar bezaubern) auch in diesen Bereich einschließen. Rhetorik

<http://www.fichier-pdf.fr/2013/07/07/genette-gerard-figures-iii-discours-de-r-gerard-genette/preview/page/6/> Zug. 02.08.2014

²³ **Fix**, Ulla u.a. (ed.) (2009); **Meyer**, Michel (1994); **Romilly**, Jacqueline de (1985); **Lesky**, Albin (1971); **Murphy**, James J. u.a. (2013); **Kennedy**, George A. (1994b).

²⁴ (Epaminondas 6,3) „[...] admirari se dixit stultitiam rhetoris Attici [...]“

²⁵ Beispielsweise über Longinos: „Longinus vero quidam magister dicendi magni cominis plotini auditor [...]“ **Ley**, Klaus (1994), 241.

²⁶ **Gehrke**, Hans-Joachim und **Schneider**, Helmuth (Hg.) (2000), 65 u. 148; **Welwei**, Karl-Wilhelm (1999); **Welwei**, Karl-Wilhelm (2000), 96, 97, 102, 103, 107, 247, 252, 260, 276, 399 ff.; **Finley**, Moses I. (1986).

²⁷ s. <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/polybius6.asp> Zug.: 13.08.2013

wurde vielmehr in der Praxis angewendet, statt technisch und theoretisch zu bleiben; diese Entwicklung beeinflusste auch öfters den Verlauf der Geschichte.²⁸

Rhetorik Unterrichte bestehen aus der theoretischen Erklärung des Lehrers und der Anwendung durch *Praxis* zwischen den Schülern. Die Vielfalt in der Anwendung in einer Gruppe oder Klasse zeigt sich nicht in der Theorie. Da also der Rhetor (bzw. Rhetorik Lehrer) generell eine einzelne Person ist (deshalb werden Philosophen mit den Namen ihrer Lehrer genannt) und die Zahl der Amateure auf dem Level des Lehrlings höher ist, besitzt die Praxis somit auch einen größeren Anwendungsbereich. In der nächsten Ebene befindet sich der Redner vor Volksversammlungen; genau vor der Menge. In diesem Augenblick zeigt sich die Wichtigkeit dieser Anwendungen. Da die Bildung stets eine komplexere oder theoretische Form annimmt, wendet sie sich in dem Antiken Griechenland eher an die Praxis. Die Veränderung des Bildungsverständnisses nach Platon bzw. dass der Mensch nun versucht Perfekt, anstatt nur Gottes Schatten zu sein²⁹ ist eigentlich eine Revolution. Ein perfekter Mensch muss auch perfekt reden können.

Hier kommt die Frage auf, *Wo und wie sehr soll die Stimme des Redners nachhallen?* Isokrates war mit seinen einflussreichen Reden an die Massen bekannt. Cicero war ein Theoretiker und ein erfolgreicher (außer am Ende) Politiker. Der Begriff der Rhetorik nimmt all solcher Haltungen unter seinem Dach.³⁰

Man konnte sich während der Antiken Kultur nicht auf den Charakter einigen; ob Rhetorik eine Disziplin, eine Kunst oder Teil des alltäglichen Lebens ist. Die Reden vor dem Publikum haben eine problematische Struktur (teilweise Abweichungen) im Umgang mit der Wahrheit. Deshalb wurde dies philosophisch als niedrig angesehen und kategorisiert.

1.1.2 Ziel der Rhetorik

Die Rhetorik hat drei Ziele: lehren [lat. docere], gefallen [lat. placere] und erschüttern [lat. movere]. Für diese fallen drei Überzeugungsformen aus: die auf logische Beweise (logos) basierende und dadurch Lehrmöglichkeit bietende Form; um zu gefallen ethos, also die Form, die den Charakter des Redners, der die Zustimmung der Öffentlichkeit erhalten muss, untersucht; und zuletzt die Form, die sich im Zentrum des Pathos befindet; damit meine ich den geistigen Zustand, den der Redner beim Zuhörer erzeugen muss.

Auf der anderen Seite gibt es bei der Ansprache drei Arten, deren Einfluss wir

²⁸ Dass Alexander der Große von Aristoteles unterrichtet wurde, Ciriaco d'Ancona Fatih Sultan Mehmet antike griechische Philosophen lehrte und Napoleon's Begeisterung für Platon sind nicht unwichtig.

²⁹ Als Beispiel zur Verteidigung dieser Idee: s. **Pestalozzi**, Johann H. (2006); **Herder**, Johann Gottfried (2013). Außerdem kann Goethe's *Wilhelm Meister* als Beispiel hierfür gegeben werden.

³⁰ Der Erfolg des Redners wird vor dem Publikum getestet. Dieses Publikum kann sowohl der Rat, als auch eine Menschenmenge aus dem Volk sein. Dadurch bestimmt man den Stil. Isokrates stirbt auf eine ruhige Art (wahrscheinlich durch Hungerstreik 338 v.Chr.). Cicero hingegen wird durch Enthauptung exekutiert (43 v. Chr.). Sein Kopf wird an dem Forum Romanum (Rostra) dem Volk präsentiert. Seine Hände werden an die Tore des Senatsgebäudes genagelt. Also kann Rhetorik manchmal eine Waffe sein, die sich gegen den Besitzer wenden kann.

in literarischen Werken sehen können: (1) gerichtliche Art, die aus einer Anklage und Verteidigung, die mit einem Gerechten und Ungerechten zu tun haben: aus dieser Sicht nimmt ein Urteil die Vergangenheit ins Ziel; (2) Epideiktik, oder auch beweisen, es geht um das Loben oder Verunglimpfen und den Edlen oder Niederträchtigen zu akzeptieren oder abzulehnen: es konzentriert sich auf das Jetzt; (3) und der Streit welcher empfiehlt oder nicht empfiehlt ob etwas getan werden soll oder nicht getan werden soll: also geht es im Streit um die Zukunft und beinhaltet politische Ansprache.³¹

Rhetorik, welche als Kunst des schönen Redens angesehen wird, handelt gleichzeitig auch um Komposition: (1) Erfindung (*inventio*) ist die erste Etappe und handelt um die Untersuchung der Ideen, die entwickelt werden sollen; Argumente basieren auf Daten (*topoi*), Schemen oder Themen, die für verschiedene Argumentationsformen gültig sein können; (2) schließlich kommt die Regulierung (*dispositio*): die Klassifizierung der Ideen nach der Reihe; Eingang, Erzählung (Übertragung der Fälle), Bestätigung (Untersuchung der Argumente aus Sicht der These), Widerlegung (ablehnen von Gegenargumenten) und Kategorisierung einer Struktur, die durch Ergebnisse zusammengebunden sind; (3) an dritter Stelle kommt die Aussageform (*elocutio*) für Schrift und Ansprachstil. Dies muss folgende Eigenschaften haben: Offenheit, Klarheit, Relevanz und das Geschmücktsein. Diese Aussageform beinhaltet *Tropen* und Figuren. Außerdem entstehen in der lateinischen Rhetorik folgende drei Stilsysteme (*genera dicendi*)³². Dies ist ein System, dessen ganze Entwicklung wir bis zur Renaissance sehen werden. Jeder dieser Stile hat eine Verbindung mit den drei Zielen der Rhetorik: heiliger Stil (*gravis*) hilft dabei zu bewegen, einfacher Stil (*tenuis*) hilft dabei zu erklären und mittlerer Stil (*mediocris*) hilft dabei zu Gefallen. Hiernach kommen in der Ansprache zwei besondere Elemente: Aktion (*actio*) also Ansprache und Gedächtnis (*memoria*), denn die Aussage wurde auswendig gelernt³³.

Platon erklärt Gorgias das Ziel der Rhetorik. Rhetorik muss Vermittler für Meinungsbildung sein; es geht nicht darum über Legitimität oder Illegitimität zu informieren. Außerdem ist es auch in Gerichten und bei der Ansprache an das Volk nicht deren Aufgabe über Legitimität oder Illegitimität aufzuklären; die Aufgabe der Rhetorik ist nur das Übertragen von Überlegungen. Es ist sowieso nicht möglich, in einer sehr kurzen Zeit so viel zu lehren.³⁴ Falls ein Rat gegründet werden sollte, hätte der Redner dort keinen Nutzen; auch bei einem Job wie Schiffsbau oder Wände, Hafen- oder Werft Bau könnte er nicht arbeiten. In einem Krieg nützt der Orator auch nichts³⁵.

³¹ **IJsseling**, S. und **Vervaecke**, G. (Hg.) (1994), 15; **Engelhardt**, P. und **Strube**, C. (Hg.) (2008), 167.

³² s. **Ueding**, Gert (Hg.) (2005), 1551-1552; **Althaus**, H.P. u.a. (Hg.) (1980), 295; **Härle**, Gerhard (1996), 10

³³ s. **Westermann**, Anton (1833), 132.

³⁴ **Platon**: *Gorgias*: 455 a. Für sämtliche Werke Platon's habe ich diese Auflage benutzt: **Platon** (2013), *Sämtliche Dialoge*.

³⁵ *Gorgias*: 455b-456a. Als Antwort gibt Gorgias den Wände- und Hafenbau in Athen, bei deren Bau Themistokles und Perikles als Ratgeber nützlich waren. Der Redner hat eine Kraft wie das Überzeugen. Dies ist wie eine Waffe und sollte am richtigen Ort gegen die richtige Person gerichtet werden (456-

Laut Platon hat die Rhetorik keine sehr wichtigen Aufgaben. Rhetorik bedeutet nicht über Personen mit Hilfe der Rede zu herrschen; sie ist also nicht das Reden in reinen Gerichten und in öffentlichen Treffen vor dem Volk. Sie kann im Gegenteil eher in persönlichen Bereichen; in kleinen, großen Zuständen benutzt werden. Kurz gesagt ist Rhetorik ein Weg, mit Wörtern den Geist zu leiten.³⁶ Die Definition von Aristoteles ist im Vergleich, umfassender: Rhetorik muss in der Lage sein, Vorstellungen in allen Themen zu kennen. So oder so, jeder kann von der Rhetorik profitieren³⁷.

Wie bereits bekannt wird vom Redner nicht erwartet, dass er eine bestimmte geistliche Stufe erreicht oder erreichen lässt. Solch hohe Ideale würden den Redner bei der Auswahl seiner Werkzeuge eingrenzen. Peithūs dēmiurgós also *überzeugend sein* wird von ihm verlangt. Allerdings trägt eine Person, die sich mit Rhetorik bewaffnet hat, auch die Verantwortungen, die damit kommen. Das wichtigste Problem bildet sich um die Moral. Laut Quintilian: „Der Redner darf seine Talente nicht für unmoralische Sachen missbrauchen“³⁸. Marcus Porcius Cato (Cato der Censor, Cato der Ältere) kennt man mit seinem Satz „ceterum censeo carthaginem delendam esse“ [aber ich denke, Karthago muss zerstört werden.] und mit folgendem Satz: „Orator est, [Marce fili,] vir bonus dicendi peritus.“ [dt. Mein lieber Sohn Markus! Ein guter Mann ist ein Mann, der im Publikum sprechen kann!] Mit „Vir bonus“ ist ein talentierter, kompetenter Redner gemeint. Eine Person, die sich in einem Bereich spezialisiert hat, sollte vor dem Volk nicht den guten Mann spielen; er sollte auch in Wahrheit wie ein guter Mann sein³⁹.

Auf Griechisch bedeutet Πείθειν (peíthein) tatsächlich sowohl *täuschen*, als auch *überzeugen*. Ohne eine Erklärung zeigt es eine sehr wichtige Realität: Der Redner darf alles machen, um seine Kunst (!) vor dem Gesetz zu legitimieren und zu legalisieren. Mit diesem Mittel nach einem Ziel der Definition der Rhetorik zu suchen ist keine Mangelhaftigkeit; wahrscheinlich ist die Person, die dieses Problem auf sich zog ein Rhetoriklehrer.

Eine Form mit der Charakteristik, die wahre Rhetorik draußen zu lassen und eine unkontrollierte Demagogie zu entwickeln, wurde von den Römern und Stoa als Propagandawerkzeug benutzt. Natürlich ist das Überzeugen des Zuhörers an die Fähigkeiten des Redners gebunden und nicht immer möglich. Vor der Jury oder Richter können nur Wörter, die die Wahrheit nicht verdrehen, verwendet werden, um zu Überzeugen. In der Tat kann das Ergebnis manchmal die Realität verdrängen. Deshalb strebten sowohl Stoa als auch die Römer einen moralischen Standard (ein Maß) an.

457c).

³⁶ **Platon** (2013), *Phaidros*, 261a (Kap. XLIII).

³⁷ **Aristoteles**: *Rhetorik* 1, 2.

³⁸ **Quintilian** (2011), *Institutio Oratoria*, 12,1,1 (die Wurzel misst er Isokrates bei: 2,15,4).

³⁹ s. **Spira**, Gregor Vogt und **Rommel**, Bettina (Hg.) (1999), 125; **Quintilian**: 2,15,34: Stoiker bestätigen dies: „rhetoricen esse bene dicendi scientiam“, also nur ein guter Mensch kann wirklich gut reden.“ s. **Leeman**, Anton D. (1985), 41.

1.1.3 Poetik und Rhetorik

Diese zwei Begriffe zu vergleichen ist nicht einfach, weil sie ineinander verstrickt sind. Aristoteles, der über beide ein Buch geschrieben hat (oder seine Bücher danach benannt), konnte seine Gedankenanalyse in die Rhetorik einbringen und dass er die Überzeugungskraft, die auf die Rhetorik geladen wurde, auch in Gedichten wiedergeben kann, zeigt am Anfang diesen Zustand⁴⁰. Später breitet sich der Bereich der Rhetorik aus, sie verändert sich von einer Kunst in vielmehr grundlegende Regeln in Vorstellungsgesprächen oder in reinen Überzeugungsversuche, die in dem gesellschaftlichen Leben Benutzung finden. Die Rhetorik aus dem antiken Griechenland führt ihre Existenz heute noch in einer veränderten Form fort. Die Poetik hingegen verlor ihre sämtliche Form. Damit werde ich mich in den entsprechenden Bereichen detaillierter beschäftigen. Wenn wir allerdings daran denken, wie die dutzenden literarischen Figuren in Büchern in der heutigen Poesie vorkommen (wie oft sie benutzt werden), wird es leichter zu verstehen, was ich eigentlich meine.

Die erste wichtige Veränderung kommt von Horaz (v. Chr. 65-8). Augustus Berater in der Kultur Politik (sogar sein Wegbereiter, auch mit Begriffen wie sein Freund genannt) Maecenas verlor mit der Zeit an Einfluss. Anschließend nimmt der Imperator höchstpersönlich Horaz in seine Obhut. So wird Horaz zu einer Person auf dessen Worte man hört und denen man Wichtigkeit schenkt. Natürlich verändert dies die Struktur seiner Werke (auch die Rhetorik Struktur).

Horaz achtet auf das *decorum*⁴¹, die die Rhetoriker in *aptum* (Angemessenheit) versammelt. Wenn man auf die moralische Dimension achtet, verschieben sich die Erwartungen des Empfängers in Richtung Moralität⁴².

Ovidius (v. Chr. 43- n. Chr. 17) (Ovid oder Publius Ovidius Naso), der mit seiner 15 bändigen *Metamorphose* über die Entstehung und Erschaffung der Welt bekannt ist, denkt, dass zwischen Rhetorik und Poetik aus der Sicht der Quellen (oder Quellen Benutzung) eine enge Beziehung besteht. In seinem *Epistulae ex Ponto*⁴³, welches wir als Briefe aus dem Schwarzen Meer übersetzen können, schrieb er an einen Rhetorik Lehrer:

„Unsere Werke sind zwar unterschiedlich teilen aber dieselben Quellen.“⁴⁴

Die Rhetorik, die von Quintilian (n. Chr. 35- 96) nur als

⁴⁰ Beide Werke von Aristoteles habe ich später analysiert, deshalb werden hier keine Details gegeben: s. LS 4.6.

⁴¹ *Decorum/Dekorum*: Als ein lateinischer Begriff bedeutet es: angemessen, geeignet. Aus Sicht der Rhetorik ist die Bedeutung ungefähr passend zu den guten Sitten. In jeder Gesellschaft gibt es akzeptierte Verhaltensweisen, diesen Treu zu bleiben sorgt für den Schutz des *Decorum*. Also zeigt dieser Begriff besonders auf einen kulturellen und moralischen Hintergrund. Für Rhetorik bedeutet dieser Begriff folgendes: dass das Gespräch in einer angemesseneren Form, Struktur, Länge, Zeitabschnitt stattfindet. Außerdem ist auch die Angemessenheit vor dem Publikum gemeint. Im sozialen Leben bezeichnen wir es als Manieren [türk. *adab-ı muaşeret*] s. Mühlmann, Heiner (2011).

⁴² s. Lausberg, Heinrich (1990); Williams, Gordon (1990), 270.

⁴³ Es ist ein weiteres Buch von Ovid. Es besteht aus 4 Abschnitten. Wir können die Informationen über die Biographie Ovids aus seinen eigenen Werken entnehmen. s. Holzberg, Niklas (2005), 181-200.

⁴⁴ Ovid: *Epistulae ex Ponto*, II, 5, 65.

Überzeugungswerkzeug in Gerichten betrachtet und bei den Philosophen verachtet (*de Institutione Oratoria*) wurde, nimmt die Form der „Wissenschaft für schönes Reden“ (*bene dicenti scientia*) an⁴⁵.

Die Rhetorik bestimmt die Komposition der Werke. Die Werke stützen sich an eine stabile Wand, da sie Erweiterungen einer Nachahmung sind; das Ergebnis kann auch ein Modell für ein anderes Werk sein. Dies macht es für die Poetik und Rhetorik nötig, die Geschichte der Mimesis zu kennen. Diese Nachahmung benötigt eine kurze Definition der grundlegenden Funktionen ihrer Bildung *imitatio* und *aemulatio*:

1.1.4 Imitatio und Aemulatio

Im Altertum mussten Schüler beispielhafte Texte auswendig lernen und analysieren⁴⁶. Die Rhetorik Praxis der Neuanfänger basierte auf dieser Grundlage. Das Ziel war es, den benutzten Beispielen so nahe wie möglich zu kommen und diese sogar, wenn möglich, zu übertreffen. Das wird *aemulatio*⁴⁷ genannt. Damit es klar verstanden wird, gebe ich ein Beispiel: Zwischen Goethes *Wilhelm Meister*⁴⁸ und Christoph Martin Wielands⁴⁹ *Agathon* gibt es zweifellos eine Verbindung. Aber Goethe versucht, *statt* Wielands Werk als normale Quelle zu nehmen, das Beispiel zu übertreffen. Diese nützliche Methode funktioniert bis zu den modernen Zeiten, ab dem Postmodernismus verliert sie die Wirkung. Die Erscheinung der Wahrheit auf einem Kunstwerk, also die Nachahmung der Natur, ist der Unterschied zwischen Imitatio und Mimesis und dies ändert nicht die Wichtigkeit des Imitatio, die es für die Rhetorik Praxis trägt.

Ein paar weitere Beispiele. Das Thema Daniel Defoes *Robinson Crusoe* ist jedem bekannt. Es wäre nicht falsch, Defoe nur als Person mit religiösem Wissen und Lebenserfahrung und als talentiert aber Unglücklich zu beschreiben. Zwischen Defoe's Werk und Grimmelhauseus *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*⁵⁰ und Ibn-i Tufeyls *Hayy bin Yakzan* können Parallelen gegründet werden. Die Möglichkeiten können wie folgt aufgereiht werden:

⁴⁵ Das Werk besteht aus insgesamt 12 Bänden: *Institutio Oratoria* (Ausbildung des Redners). In dem Werk sind theoretische und praktische Informationen zusammen. Später werde ich es detaillierter analysieren. s. LP 1.5.1; LS 8.14.2.

⁴⁶ Diesen Untertitel habe ich bereits vorher in meinem Buch gewählt: **Duman**, Mehmet Akif (2014b),17-21.

⁴⁷ **Döpp**, Siegmund (2001). s. dazu. **Bauer**, Barbara (1992),141-187.

⁴⁸ Das Werk gilt als erster Roman in der deutschen Literatur mit Lehrinhalt. Es gibt Ähnlichkeiten zwischen Agathon (wird als begeisterter Träumer beschrieben) und Wilhem (Wilhelm Meisters Lehrjahre-Goethes 2. Roman) (s. **Wilpert**, Gero v. (1998),1182-1186., Vgl: **Jeßing**, Benedikt (1995), 123-137, 149-158.

Die Geschichte „Ein Zauberer mit großem Wissen und der dunkler Magier Doktor Faust“ reicht zurück auf eine wahre Person zur Zeit Luthers. Durch diese Person entsteht ein sehr bekanntes Puppenspiel. Faust verkauft seine Seele den Teufel um Geld und Macht zu erlangen. Dies ist ein Beispiel wie die Nachahmung das Original übertrifft. **Vogelpohl**, Wilhelm (2005), 41.

⁴⁹ Vgl: **Wieland**, Christoph Martin (1996), 150-168.

⁵⁰ **Grimmelshausen**, Hans Jakob Christoph von (2004), *Der abenteuerliche Simplicissimus*.

- (1) Defoe hat Ibn-i Tufeyl nachgemacht
- (2) Defoe hat Ibn-i Tufeyl und Grimmelhäusen nachgemacht
- (3) Grimmelhäusen ahmte Ibn-i Tufeyl; Defoe ahmte Grimmelhäusen nach.
- (4) Ibn-i Tufeyl ahmte Adams Einzigartigkeit auf Erden nach.

Es ist möglich, die Möglichkeiten so fortzuführen. Wer, von wem (oder warum) inwiefern und wie viel beeinflusst wurde, kann durch eine wichtige Werkanalyse festgestellt werden.

Auch wenn Auszüge, Inspiration oder Einflüsse vorhanden sind, wurde das Thema *allein auf einer Insel* am erfolgreichsten von Defoe bearbeitet und brachte die Metapher des *Robinson* hervor. Genau das ist ein Beispiel für *aemulatio*. In vielen Quellen werden für Werke, die mit einem Thema *allein auf einer Insel* verfasst sind, der Titel *Robinsonade* verwendet. Auf die gleiche Art kann auch gesagt werden, dass Tolkien von Lessings *Nathan der Weise* beeinflusst wurde. Allerdings glänzte schon vor Lessing bereits Salomons Ring. All diese Vorwürfe der Nachahmung an *Der Herr der Ringe* können es nicht negativ beeinflussen.

Für Cicero ist dies (*aemulatio*) eine Näherung zum Ideal des perfekten Redners (*perfect orator*) und die Nachahmung der großen Redner. Allerdings sind solche technische Fähigkeiten nicht primär; im Gegenteil sie sind Voraussetzungen für die Rhetorik. Die Renaissance ist die goldene Zeit des *imitatio*. Die Redekunst und Literatur waren wichtiger; allerdings vernachlässigte man nicht die antiken schönen Redefiguren aufleben zu lassen und diese möglichst zu übertreffen.

Ab dem 18. Jahrhundert kommt man zur Erkenntnis, dass geniale Werke zu verfassen ganz anders ist, als ein solches Werk zu imitieren. So erhält die Imitation eine Form, die hinterfragt werden kann⁵¹. Wie Marcus Fabius Quintilianus es bereits gesagt hat: *reine Imitation* verhindert die Entwicklung. Platon versteht grundsätzlich unter *Mimesis* die *imitierte Rede*, also das Gegenteil von *Diegesis*⁵². Nach Aristoteles immer noch unüberwindbarer Ansicht ist *Kunst die Nachahmung der Natur*.⁵³

Dionysios von Halikarnassos (v. Chr. 54- n. Chr. 8) zeigt wie fundamental wichtig die Imitation für ein Kunstwerk ist. Dies erklärt er mit Beispielen. Die

⁵¹ s. Ueding, Gert (1998), Bd. 4.: *Imitatio*.

⁵² *Diegesis* ist kurz gesagt das Gegenteil von direkter Erzählung, also bedeutet es *Übertragung*. Dieser Begriff geht zurück bis nach Sokrates und umfasst am Anfang die Vermittlung. Für Platon sind Worte, die aus dem Worte des Erzählers kommen, aber ihm nicht gehören, eine Täuschung. Eine direkte Rede vor dem Publikum beeindruckt mehr als eine vorgelesene Rede. Bunia, Remigius (2010), 679-720.

⁵³ „he teche mimeitai ten physin“; Aristoteles (1986-1988), Physik, B 2. 194 a 21f.

Longinos Imitation wird aus verschiedenen Perspektiven untersucht⁵⁴. Quintilianus nimmt diese Imitation als Grundlage⁵⁵.

Für spätere Zeiten erklärte Ernst-Robert Curtius mit seinem Werk, welcher tiefen Einfluss die Rhetorik auf die mittelalterliche lateinische Literatur hatte⁵⁶.

Alkuin (735-804), der sich im Bildungssystem die Rhetorik zur Grundlage nimmt, erzieht viele wichtige Schüler. Er gehört zugleich zu den Begründern der Karolinger Renaissance. Sein von Cicero inspiriertes Werk *De Rhetorica*⁵⁷ hatte im Mittelalter große Einflüsse auf die Erkenntnisse über die Rhetorik.

Im 12. und 13. Jahrhundert taucht die Artes Poeticae Art erneut mit einer Verbindung der Rhetorik auf. Matthäus von Vendôme's *Ars Versificatoria*⁵⁸, Geoffroi de Vinsauf's Werk mit dem Titel *Poetria Nova*⁵⁹, und in der Mitte des Jahrhunderts fällt Jean de Garlandes *Parisina Poetria*⁶⁰ auf.

Der Unterschied zwischen *ornatus difficilis* (schwerer Stil) und *ornatus facilis* (leichter Stil) ist erneut eine Charakteristik der Stilbeschreibung im Mittelalter. Später steigt dieser Unterschied auf drei; genera dicendi: *stilus gravis* oder *sublime*, *stilus mediocris* und *stilus humilis*, also heiliger, mittlerer und einfacher Stil⁶¹. Mit dem einfachen Stil werden Hirten, mit dem mittleren Stil Dörfler und mit dem heiligen Stil werden Soldaten erzählt⁶².

⁵⁴ Vergangene große Historiker und große Dichter zu imitieren, ist einer der Wege, das Erhabene zu erreichen. Beispielsweise ist Herodotus nicht der ähnlichste zu Homers Stil. Vorher gab es Stesichoros und Arhilokhos, ja sogar Platon. Longinos geht auch auf die Plagiat Sache ein. Seiner Meinung nach sollte diese Anwendung nicht als Ideen-Diebstahl gewertet werden; es ist nur eine Inspiration von schönen Kunstwerken. **Pseudo- Longinos: Peri hypsous**, Absch. XIII.

Longinos trägt diese Wahrnehmung weiter voran. Er strebte das Verstehen des Denksystems an, statt reiner Imitation (Absch. XIV).

⁵⁵ **Quintilianus: De Institutione oratoria**, III, 5, 1.

⁵⁶ s. **Curtius**, Ernst Robert (1993), 608 S.

⁵⁷ s. **Alkuin** (1965).

⁵⁸ s. **Vendôme**, M. (1879), 144 S.

Pdf: <https://archive.org/details/matthaeivindoci00bourgoog> Zug.: 18.08.2013

⁵⁹ s. **Nims**, M. F. (çev.) (1967), 110; s. <http://pims.ca/pdf/mst49.pdf> Zug.: 18.08.2013

⁶⁰ Das Werk (1250) ist gemischt aus Prosa und Poesie. Auf das derzeitige Europa hat es viel Einfluss. Das Buch wurde für die Schüler der Paris Universität verfasst. Alle drei Bücher spielen bis zur Renaissance eine große Rolle in dem Bereich der Bildung. Diese Bücher sind besonders von Cicero, Horaz und *auctor ad Herennium* inspiriert.

⁶¹ Das können wir als eine entwickelte Form des Aristoteles und Quintilianus Erbe annehmen: **Aristoteles: Rhetorik**, III; **Quintilianus: Institutio Oratoria**, VIII.

⁶² Maro Vergilius (v. Chr. 70-19) Kategorisierung lautet: Hirten Poesie erste, Bauen Poesie zweite, und Epische Poesie dritte Stufe. Ein System, welches Vergilius Rad genannt wird basiert auf diesen Stilstufen. Jede Stufe muss einen eigenen Wortschatz, Thema, Figuren usw. haben. Vergilius Rad besteht aus drei Teilen und wird bis Ende des 18. Jahrhunderts für viele literarische Arten benutzt, um deren Stile zu bestimmen. Diese Trilogie basiert für jede Stufe auf ein Werk von Vergilius (*Bucolica*, *Georgica*, *Aeneis*) s. **Albrecht**, Michael v. (2007); **Durmuş**, İsmail (2012), Bd.42, 383-385.

1.1.5 Rhetorik und Logik: „Pars Pro Toto“

Während Logik zunächst eine Art der Philosophie war, wurde sie später eine eigenständige Wissenschaft. Das Mittel zum richtigen Denken wurde von Aristoteles⁶³ gegründet und von Fārābī⁶⁴ und Ibnī Sīnā⁶⁵ weiterentwickelt.

Sie ist nicht nur mit *Syllogismus* [türk. *tasım* oder *kıyas*], sondern auch mit richtigen und falschen Urteilen (genauso wie der Begriff und die Begriffspyramide) verstrickt. Man begnügt sich zur gleichen Zeit mit der Untersuchung dieses Gebildes oder Fragen über Richtigkeit und Realität. Dass die Beweise für die Rhetorik logisch sein müssen, ist in keiner Weise unwiderlegbar. Was der Vergleich als Ergebnis präsentiert, ist anders als die beiden Sätze⁶⁶.

In der Antike gab es im Bereich der Prosa, oder über die Klarschrift keine gemeinsame Theorie; deshalb können wir sagen, dass die Rhetorik „pars pro toto“⁶⁷ als Ganzes auch den Bereich der Prosa umfasst. Auch wenn die Rhetorik, oder die Figuren in der Rhetorik stets mit Poesie (also keiner Prosa) besser verbunden war, wurde dies in der Antike aufgrund des Bedürfnisses auf das Allgemeine verteilt.

Fiktive Klarschrift, also Roman und Erzählung wurde als Ergebnis einer

⁶³ Er hat drei Bücher über die Logik geschrieben. Diese wurden nach seinem Tod unter dem Titel *Organon* zusammengestellt:

Über die Kategorien: Kategorien (lat: Categoriae; gr: Κατηγορίαι *kategoriai*“),

Über die Deutung: De interpretatione (gr: Περὶ ἑρμηνείας),

Erste Analyse: Die Lehre vom logischen Schluss (lat: Analytica priora, gr: Ἀναλυτικά πρότερα *Analytika protera*),

Zweite Analyse: In der Lehre vom Beweis (lat: Analytica posteriora, gr: Ἀναλυτικά ὕστερα *analytika hystera*),

Die Topik (lat: Topica, gr: Τόποι *topoi*),

Sophistische Widerlegungen (lat: De sophisticis elenchis, gr: Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων *Peri sophisticon elenchon*).

Organon wurde von **Porfiryos** vereinfacht., n. Chr. 6, wurde es von **Boetyus** ins Lateinische übersetzt. s. dazu. **Rapp**, Christof (2004); **Öner**, Necati (1986); **İzmirli İsmail Hakkı** (1330/1914); **Topçu**, Nurettin (2001), *Mantık*.

⁶⁴ Fārābī gilt als Begründer der aristotelischen Logik (870-950). Er ist die Person, die die Logik systematisiert und weiterentwickelt hat. Deshalb wird er in der islamischen Welt als zweiter Lehrer bezeichnet (als erster Lehrer gilt Aristoteles). Fārābī hat über Logik insgesamt 36 Bücher verfasst, von denen nur wenige erhalten geblieben sind. An die 10 bis 12 Bücher wurden im Mittelalter ins Hebräische und Lateinische übersetzt. **Bayraktar**, Mehmet (2007), 9-13.

⁶⁵ Ibn Sīnā hat alle Teile des *Organon* in einem Text analysiert. Er war der Erste, der dies tat. Außer in Ibn Rūšds Werken werden in allen Werken (im Bereich der Logik) über Aristoteles, die Werke Ibn Sīnās als Grundlage genommen. s. dazu **Batak**, Kemal (o.J.), 10.

⁶⁶ **Aristoteles** (1994), *Erste Analytiken I*; İsmail b. Mustafa b. Mahmud **Gelenbevi** (1880), Bd. II, 176.

⁶⁷ Auf lateinisch heißt das *Teil eines Ganzen*. Das ist eine Form der Metonymie, das Gegenteil ist *Das Ganze eines Teils*. s. **Dröbiger**, Hans Harry (2007); **Panther**, Klaus-Uwe und **Radden**, Günter (Hg.) (1999), *Duden, Deutsches Universalwörterbuch*. Stichwort: „Pars pro Toto“.

theoretischen Anstrengung als Subliteratur betrachtet. Die Entdeckung des Gedichts war, wenn auch nicht zeitlich in Perioden, unter dem Namen der westlichen Zivilisation Rom später erfolgt. Die Worte des Dichters werden deshalb im Orient mit den Worten des Propheten verglichen und sind deshalb sehr wertvoll⁶⁸.

Besonders die nichtfiktiven Literaturarten gelten eher als verlängerter Arm des mimetischen Prozesses. Die Traumkraft kann beispielsweise für einen Akademiker oder Historiker schädlich sein. Deshalb kann ein Akademiker nie so bekannt werden wie ein Dichter. Hierbei sind selbst Briefe nicht ausgenommen⁶⁹. Die Geschichtsschreibung, welche als die schlimmste Imitation der Rhetorik Fiktion gelten kann, ist manchmal das Übertreiben, Irreführen von persönlichen Darstellungen; Schädigen von persönlichen Daten, und sogar das Entfernen von Details⁷⁰.

1.1.6 Rhetorik und Regierung

Im Jahr 461 v. Chr. gab es in der Regierung eine Änderung in der Wurzel. Aristokraten sollen vom Volk (oder deren Stellvertreter) abgelöst werden, dies bringt die Beredsamkeit als Notwendigkeit, um ein Herrscher zu sein⁷¹. Der einzige Weg das Volk effektiv zu leiten, ist es eindrucksvoll zu reden. Die Rhetorik änderte mit der Zeit ihre Anwendung von Staatsmännern zu religiösen Führern⁷².

Nach dem Perser Krieg war in Athen, welches sich in Justiz und Recht verändert hatte, die Macht der Überzeugung so groß wie noch nie zuvor geworden. Die neugierigen Volksversammlungen oder erfahrungslosen Redner über ihre Gefühle zu verändern und auf die eigene Seite zu holen, wurde aus den Büchern in die Praxis geholt⁷³.

Bei den Römern (v. Chr. Ende zweites Jahrhundert und Anfang des ersten Jahrhunderts) bekam die Rhetorik eine breitere Bedeutung und wurde neben der Benutzung für staatliche Ziele auch für persönliche Gründe eingesetzt. Individualität und künstlerische Effekte werden ebenfalls in diese persönliche Aussage mit

⁶⁸ s. **Kolcu**, Ali İhsan (2009), 59.

⁶⁹ Erinnern wir uns an die älteste Benutzung des Briefes. Die erste Verwendung war für die reine Kommunikation. Heute werden immer noch die offiziellen Austausche aufgrund des Beweises mit Dokumenten (Briefe) ausgeführt. In Ägypten waren die Kuriere des Pharaos damit beauftragt, die Befehle zu verbreiten. Im Iran wurde es vom II. Kiros und in China von der Han-Dynastie mit einem ähnlichen Zweck benutzt. Im alten Rom wurde das Postsystem von Augustus Caesar zunächst für Staatszwecke gegründet. s. **Garfield**, Simon (2014).

⁷⁰ Während Thukydides (Tukudides) den „Krieg zwischen Athen und Peloponnesos“ erzählt, macht er eine zeitliche und räumliche Begrenzung und setzt somit den ersten Unterschied. Seine Anstrengung um der Realität treu zu bleiben, entfernt uns von der literarischen Haltung (ich meine die Abwesenheit von märchenhaften und epischen Elementen). Somit findet man die Realität in einem konkreten Bereich. s. **Herter**, Hans (1968); **Schadewaldt**, Wolfgang (1982), Bd.2.

⁷¹ **Aristoteles**: *Rhetorik*, 3.

⁷² s. **Williams**, James D. (2009), 3-4.

⁷³ s. **Polat**, Veli (2008), 7.

hineingenommen⁷⁴.

Die Wichtigkeit der Rhetorik in Rom findet konkrete Anwendung im öffentlichen Leben. Caesars Forum (*Forum Iulium*) ist zur gleichen Zeit ein Ort, wo die Redner sich artikulieren können. Der Senator Rat organisierte ebenfalls Foren für die Öffentlichkeit, um über verschiedene Themen zu diskutieren, um dann vor dem Volk eine Entscheidung zu fällen⁷⁵.

Die kommerzielle Seite der Rhetorik wird uns zu den Sophisten leiten. Sophisten können wir als Reisende bezeichnen, die gegen Geld Philosophie lehren. Durch ihre aktive Rolle (wie ein Anwalt) in Eigentumsfällen (besonders Immobilien und Grundstück) konnten sie ihre Gedanken auf beste Art vermarkten⁷⁶. Sophisten können wir als Personen bezeichnen, die als Beruf Rhetorik anwenden.⁷⁷

Im Bereich der Verwaltung wurde das erste schriftliche Dokument im alten Ägypten v. Chr. 2700 vom Stadtleiter Ptahhotep auf Papyrusblätter geschrieben. Ptahhotep sagte folgendes über das Reden im Verwaltungsbereich:

„Wenn ihr das Reden zu einer Kunst macht, bekommt ihr Macht, denn die Kraft einer Person ist in seiner Zunge (Sprache) versteckt, außerdem ist das Reden wirksamer als alle Kampfarten“ (Carter 2004: 12).

Antike Rhetorik ist nicht nur für amtliche Talente ein Mittel, sondern auch vielmehr für die Fachkompetenz. Die Verwendung der Rhetorik in der heutigen Zeit ist wie eine passende Erweiterung der Wahrnehmung der Welt, welche mit dem Positivismus entstanden ist. Der Begriff der Rhetorik entwickelte sich so schnell, dass sie Claude Henri de Saint Simon staunen ließ. Deshalb muss die Rhetorik in Themen über die Wirtschaft vorsichtig behandelt werden.

Wenn wir darüber nachdenken, inwiefern der Erfolg im Arbeitsleben mit der Kommunikation zu tun hat, dann nimmt die *Überzeugungskraft der alltäglichen Sprache* eine technische und theoretische Form an. Dies als eine Waffe aufzugreifen und für verschiedene Ziele zu benutzen, bringt uns zum Thema der Tugend in der historischen Entwicklung der Rhetorik.

Rhetorik und Sprache sind die Bekleidung der Gedanken.⁷⁸ Also bewirkt die vom Inhalt unabhängige Präsentation, oder der Stil das Ziel. Dass ein gewöhnliches Stück Fleisch auf einem geschmückten Teller mit passender Garnitur und Soße für das zehnfache ihres Wertes verkauft wird, liegt einzig an dem Geschick des Koches. Laut Platon kann das Regieren von Leuten, die sich als Tugendhaft geben, missbraucht werden. Hierauf hat die Rhetorik großen Einfluss. Wenn für das Regieren nicht ausgewählt wird, wer kompetent und wer unfähig ist und vor Gerichten nicht

⁷⁴ s. **Özsarı**, Dr. Reyhan (2012), 18.

⁷⁵ s. **Coarelli**, Filippo (2008), 108; **Dervişoğlu**, İsmail und **Yılmaz**, Mehmet Yalçın (2005), 9.

⁷⁶ **Meyer**, Michael (2009), 7.

⁷⁷ s. **Gomperz**, Heinrich (2001).

Pdf: <https://ia601205.us.archive.org/25/items/sophistikundrhet00gomp/sophistikundrhet00gomp.pdf> Zug.: 10.07.2014

⁷⁸ **Sebberson**, David (1990), 1017-1026.

entschieden wird, wer recht und unrecht hat, entstehen Probleme. Rhetorik ist eine Waffe, die für Missbrauch offenliegt⁷⁹.

Fārābī (1345/ 2004: 46-49) kommentiert Platons Ansichten über die Eigenschaften, die staatliche Verwalter (Politiker) besitzen müssen, und über die Beförderung im Staat; er rät, dass Politiker sich in der Rhetorik selbst erziehen, Methoden zur Rhetorik entwickeln und Wörter benutzen, die ihre Wahrhaftigkeit unterstützen und dafür sorgen sollen, den Respekt, Gehorsam, Schweigsamkeit und Fügsamkeit des Volkes durch spannende und moralische Sätze zu steigern.

Laut Aristoteles ist die Redekunst dafür da, um die Entscheidung zu beeinflussen⁸⁰.

Wenn die Redekunst ihre Bedeutungskompaktheit und Ernsthaftigkeit verliert, dient sie nur noch als Schmücken von Aussagen. Solch eine Entartung findet nach dem Verlust der Souveränität der Regierungsform im alten Griechenland statt. Ab dieser Periode zwangen Volksversammlungen, die eine effektive Rolle bei der Regierung spielten, die Redner dazu, schwere und komplexe Fälle zu lösen⁸¹.

Die gesammelten Erfahrungen, die im öffentlichen Leben angewandt werden, stellen Regeln für die Regierung und Manipulation der Menschen auf. Besonders für die grundlegenden Begriffe des Straf- und Zivilrechts und eine auf Staat und Volk geworfene Sicht bringt einen Zwang zur Kommentierung.

Das Beobachten von diskursiv eingebauten Texten in die Grundlagen der Kulturen⁸², gehört zur Rhetorik. Ebenfalls zur Rhetorik gehört der Diskurs, welcher *Dinge* zu einer Existenz verwandelt.⁸³ Die nationale Geschichte, ja sogar Mythologie wurden nicht von rednerischen Anwendungen getrennt und bekamen so einen festen Platz im Bereich der Rhetorikunterrichte. So dass man dort neben aufklärendem Material auch auf ermutigende oder erschreckende Vorbilder trifft.

Beinahe alle Arten von schriftlichen Dokumenten können analysiert werden. Die Hauptbeschäftigung der auf Diskurs basierenden Ansätze ist die Analyse aus Sicht der Rhetorik.⁸⁴

In der Rhetorik wird davon ausgegangen, dass es in der Grundlage der Ansätze eine starke Bindung zwischen der Absicht zur Benutzung der Sprache und dem Benutzer gibt. Wenn Rhetorik als Verteidigung oder Angriff benutzt wird, sind *Kraft* und *Wirkung* im Vordergrund, die Akteure oder die Interessen bleiben im

⁷⁹ **Platon und Longinios** (2003), 17.

⁸⁰ **Aristoteles: Retorik**, 97.

⁸¹ s. **McNeill**, William H (2013), 223.

⁸² **Alvesson**, Mats und **Kärreman**, Dan (2000), 136-158.

Pdf: <http://jab.sagepub.com/content/36/2/136.full.pdf+html> Zug.: 09.07.2014

⁸³ **Phillips**, Nelson und **Malhotra**, Namrata (2008), 712. (auch 702-720)

Pdf: http://knowledge.sagepub.com/view/hdbk_organinstitution/n30.xml Zug.: 09.07.2014

⁸⁴ **Thorton**, Patricia H. und **Ocasio**, William (2008), 99-129.

Pdf: http://knowledge.sagepub.com/view/hdbk_organinstitution/n4.xml Zug.: 09.07.2014.

Hintergrund⁸⁵.

In heutiger Zeit ist die Rhetorik mehr als eine Wissenschaft. Rhetorik ist vor allem in der Geschäftswelt als Mittel zum *wirksamen Reden* wichtig. Folgende Themen gehören zu denen, die unter dieser Überschrift (wirksames Reden) gesammelt werden können: Erhöhung der Selbstwirksamkeit, über Vor- und Nachteile schnell denken (Schlagfertigkeit), Stilauswahl, Sprachspiele nutzen, Einklang mit der Körpersprache, Menschen unter Einfluss nehmen, breites Denken und Sprechen, beherrschen der rhetorischen Stilmerkmale.⁸⁶

Man muss das alltägliche Reden von der Redekunst trennen (s. bes. LT. 2). Die alltägliche Rede wird ohne Sorgfalt und ohne die Notwendigkeit einer Ausbildung und dem Ziel, einflussreich zu sein, für einfache Kommunikationen verwendet. Die Kommunikationskunst entstand aus der Kommunikation heraus. Es waren Regeln notwendig, damit sie zu einer Kunst wurde. Und so wurde im alten Griechenland die als Rhetorik bezeichnete Redekunst (Hitabet) geboren.⁸⁷

Bei dem Überzeugen ist die Gegenseite genauso wichtig wie der Überzeugende und es (das Überzeugen) muss den Kontext und Annahmen des Publikums begreifen⁸⁸.

Nach heutiger Wahrnehmung bewertete Rhetorik hat als eine Rede- und Ansprechform gewisse moralische Prinzipien. Bei einer Rede sollte man nicht lügen, sich nicht lustig machen, offen für Kooperation bleiben, nicht in einem hohen Ton sprechen und auch Anderen erlauben sich auszudrücken.⁸⁹

Der Rhetoriker muss auf den Unterschied zwischen dem Gelobten und der Wahrheit achten. Er darf nicht auf das Aussehen reinfallen.⁹⁰ Die Rhetorik ist in allen Künsten und wissenschaftlichen Arbeiten eine gute Rede, ein guter Dialog, die versucht aufrichtig zu überreden. Was das *Gute* bestimmt ist eigentlich die Tugend.⁹¹

Die größte Rolle des Verwalters innerhalb einer Organisation ist die Rolle zu Entscheiden. Rhetorik gibt dem Verwalter hier die Möglichkeit, die Sprache besser zu benutzen, um seine Untergebene besser zu überzeugen. Für eine erfolgreiche Verwaltung ist zunächst eine effektive und effiziente Kommunikation zwischen Untergebenen und dem Verwalter nötig. Eine gute und effiziente Kommunikation mit dem Verwalter erfordert die Fähigkeit, sich in seine Situation zu begeben und die Geschehnisse aus seiner Sicht beobachten zu können.⁹²

⁸⁵ s. **Suddaby**, Roy (2010), 14-20.

⁸⁶ s. dazu. **Flume**, Peter und **Mentzel**, Wolfgang (2008), 256 S; **Mizerovsky**, Harald (2010), 120 S.

⁸⁷ **Taşer**, Suat (2009), 16-17.

⁸⁸ s. **Van de Ven**, Andrew H. (2007), 344 S.

⁸⁹ s. **McCloskey**, Donald N. (1983), 481-517.

Pdf: http://www.deirdremccloskey.com/docs/pdf/Article_110.pdf Zug.: 16.07.14

⁹⁰ **İbn Sînâ** (2005), 53.

⁹¹ **McCloskey**, Donald N. und **Klamer**, Arjo (1988), 14-16.

Pdf: http://www.deirdremccloskey.com/docs/pdf/Article_122.pdf Zug.: 16.07.14

⁹² s. **Aytürk**, Nihat (1990), 122.

Laut Kops und Worth (2005: 23) muss man sehr auf die Sprechart achten, wenn man sich in einer Führungsposition befindet und die Untergebenen davon überzeugt werden sollen, dass seine Fähigkeiten als Verwalter geeignet sind. Wenn Firmen ihren Mitarbeitern mehr Befugnisse geben, werden Verwalter ihre Arbeit nicht mehr alleine erledigen können. Verwalter müssen in kleinen Team Meetings, wichtigen Markt Treffen, Gesprächen mit anderen Unternehmen und bei den verschiedenen Situationen, denen sie antreffen werden, Nutzen von der Kraft der Wörter ziehen.

Wenn wir uns die Rhetorik im Bereich der Führung und der Organisation anschauen, ist zweifellos das wichtigste Beispiel Fredrick W. Taylors Rhetorik (1967) für *wissenschaftliche Verwaltung*.

Die Rhetorik traf selbstverständlich auch auf Opposition. Kleine Händler, kleine Arbeitgeber, kleine Handwerker usw. hatten natürlich Angst, Schaden zu erleiden. Es wurde sogar 1912 vom Repräsentantenhaus der Vereinigten Staaten eine Untersuchung gegen Taylor eingeleitet, da er mit den steigenden Streiks in Verbindung gebracht wurde. Dass allerdings durch den I. Weltkrieg die gewerkschaftlich organisierten Arbeiter an die Front gingen und die ungebildeten Arbeiter und besonders Frauen sich am Arbeitsleben beteiligen mussten, sorgte für die Verbreitung der leicht verständlichen und annehmbaren Rhetorik.⁹³

Hartelius und Browning (2008: 13-40) bekamen durch eine umfangreiche Literaturrecherche das Ergebnis, dass Rhetorik sowohl theoretisch, als auch praktisch einen sehr breiten Rahmen besitzt. Als erstes sind die Organisationsrecherchen, die von der dialektischen Eigenschaft der Rhetorik profitierten, zu beobachten. Als ein Begriff hat die Organisationsrhetorik mit der Erstellung von Theorien im Arbeitsplatz und mit Aktivitäten zwischen Personen zu tun. Beide Dimensionen sind mit der theoretischen Ordnung gebunden. Die Benutzung der Verwaltungsrhetorik und der Organisationsforschung konzentriert sich auf die theoretische Ordnung. Jede Organisation ist Gastgeber der eigenen Organisationskultur; also hat jede Organisationskultur eine Ordnung und Logikverständnis und die Sprache führt diese Ordnung fort und verhandelt mit ihr. Folgendes Thema ist die Bildung einer rhetorischen Struktur durch die Identität: Es ist ein ständiger sozialer Verhandlungs- und Leistungsprozess. Für Verwaltungs- und Organisationsforscher ist die Sprache bei dem Verstehen dieser individuellen Identitäten (*Das bin ich*) und Mitgliedschaften (*Ich gehöre zu dieser Gruppe*) sehr wichtig, denn die Lücken zwischen den verschiedenen Identitäten können sich schnell vergrößern. Rhetorik löst diese Angespanntheit zwischen diesen Kräften und behält sie in der Hand. Um die Angespanntheit zu entdecken, ist es wichtig zu verstehen wann und wie die Verwalter zu Rhetorikern wurden. So können sich die Forscher dem Verwalter strategisch, als selbstreflektierender Kommunikator und als Sprecher nähern.

Die entwickelte Dialektik zwischen Rhetorik und Verwaltungswissenschaft hat eine lange Vergangenheit. Alle Schulen, die dem Verwaltungsgedanken angehören, präsentieren eine bestimmte Orientierung der Rhetorik. Rhetorik spielt eine große Rolle bei der Verbreitung der Gedanken dieser Schulen. Da der Diskurs der Praxis dieser Schulen stark ist, führen sie zur Verbreitung der Forschungen über ihre eigenen Behauptungen.

⁹³ s. Clegg, Stewart R.; Kornberger, Martin und Pitsis, Tyrone (2008).

Forschungsrhetoriker sprechen direkt und indirekt von der Rückkehr zur Rhetorik. Kuhns (1996) *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* ist ein bedeutender Anfang für die indirekte Rückkehr zur Rhetorik.

„Unsere Welt wurde mit Rhetorik erschaffen und gewebt [...] In unserer Welt ist die Gelehrsamkeit (scholarship) Rhetorik“.

Wie Megill und Nelson (1986: 36) es gesagt haben, gibt es keinen Bereich, der von der Rhetorik nicht berührt wurde.

Es wurde schon immer hinterfragt, ob die Quelle der Verwaltungskraft finanziell, göttlich oder gesetzlich ist. Egal wie der Anfang, die Dimension und der Inhalt des Zusammenlebens in der Menschheitsgeschichte war, die Verhandlung, Überzeugung und Zustimmung waren immer essenziell. Dass interne Widersprüche durch Angst, Repression, mit Zwang und Gewalt aufgehoben wurden, brachte eine vorläufige Ruhe bei der Verwaltung. Zweifellos ist die Geschichte voll mit solchen Beispielen.⁹⁴

Laut Habermas kann die Rhetorik neue Wege, die Sprachtheorien oder die Welt zu betrachten, erläutern. Aber es fehlt ihr an der Fähigkeit Probleme im alltäglichen Leben zu lösen. Postmodernisten hingegen vertraten mit Kunst des schönen Redens, künstlerische Präsentation der Ideen eine klassischere Herangehensweise. In dieser Hinsicht bleibt die Rhetorik außerhalb der Symbolspiele und gründet einen deutlichen Text aus einem klaren Haufen heraus.⁹⁵

Die Erwartung von der Rhetorik aus methodologischer Sicht ist, dass sie anstatt ein von Wissenschaftlern auf falschen Wegen benutztes Werkzeug der Überzeugung zu einem tugendhaften Stil wird.⁹⁶

1.1.7 Rhetorik und Verbalismus

Laut Aristoteles ist Rhetorik gleich wie Dialektik. Beide handeln ungefähr um Sachen, die in den allgemeinen Wissensbereich jedes Menschen eingehen, aber keiner bestimmten Wissenschaft angehören. Alle Menschen versuchen im täglichen Leben von Zeit zu Zeit über ihre Ansichten zu streiten, sich selbst zu verteidigen und gegen andere Meinungen zu sein.⁹⁷ Rhetorik ist wie eine persönliche Ausrüstung.

Laut Aristoteles, der Herakleitos parallele Ansichten unterstellt, verliert die Rede an Grobheit und Monotonie, indem ungewohnte Wörter verwendet werden. Mit ungewohnten Wörtern sind nicht nur fremde Wörter, sondern zugleich auch Tropen, Metaphern und allgemeine Terminus gemeint. Wenn ein Dichter oder Redner seine gesamte Rede mit ungewohnten Worten füllen möchte, wird eine sehr schwer verständliche Sprache, eine Rätselsprache dabei entstehen⁹⁸.

Schopenhauer (1830/1996: 6), der in der Regel die dunkle Seite betonte,

⁹⁴ Polat, Veli (2008), 1.

⁹⁵ s. Gamm, Gerhard (1987), 84 S; Mutlu, Erol (1995), 288.

⁹⁶ s. Heilbronner, R. (1988), 38-43.

⁹⁷ Aristoteles (2000), *Retorik*, 33.

⁹⁸ Ebd., 63.

begründete die Entstehung dieser Betonung mit einem subjektiven Kommentar. Laut Schopenhauer sollte jeder Redner idealerweise versuchen ein richtiges Urteil zu fällen: zuerst denken dann sprechen. Hochmut bringt Geplapper und Betrug mit sich. Solche Menschen sprechen ohne vorher nachzudenken und wenn sie merken, dass ihre Gedanken falsch sind möchten sie plötzlich nichts mehr davon wissen. Wenn es nicht so wäre, also wenn wir komplett ehrlich wären, würden wir versuchen bei jeder Rede nur die Wahrheit offenzulegen. Dabei würden wir nicht darauf achten, ob es unseren oder den Gedanken des Gegenübers passt. Dies würde keine Rolle spielen oder zumindest nur eine sekundäre (1830/1996: 5-6).

Verbalismus ist eine große Barriere für die Kommunikation. Die Wahrnehmungsschwelle der Zuhörer kann mit unnötigen Wörtern nicht nur überstiegen, sondern auch beschädigt werden.⁹⁹ Als Beispiel für diesen Schaden kann ich die Passivität des modernen Menschen vor dem Fernseher geben.

Manche Menschen geben das Denken komplett auf, oder begrenzen es zumindest. Mit der Absicht dies zu verstecken wenden sie sich der *unauffälliger Rede* und wenn sie vor dem Publikum stehen dem *unauffälliger Diskurs* zu. Solche Menschen scheuen vor Reaktionen zurück. In ihrem Ausdruck befindet sich Vagheit, oder sie drücken dasselbe mit veränderten Wörtern aus.¹⁰⁰

1.1.8 Rhetorik in Bezug auf Verwaltung und Organisation

Unter dieser Überschrift werde ich die legitimierende Seite der Rhetorik untersuchen.¹⁰¹

Green (2004) behauptete bei dem Verbreitungsprozess einer Verwaltungsanwendung eine Reihe von Aristoteles vorgelegten Elementen beobachtet zu haben. Diese Reihe besteht zunächst aus den Elementen *emotional*, dann *logisch* und zuletzt *moralisch*. Das emotionale Element spricht bei einer Person Gefühle wie Angst, Gier an und wendet sich den kollektiven Interessen zu. Das emotionale Element hat die Fähigkeit die Aufmerksamkeit des Akteurs zu wecken, seine Fantasiewelt zu beleben und das ungewollte Verhalten zu entfernen. Obwohl es innerlich überzeugend ist, kann es das Interesse des Akteurs nicht ständig wecken.

Das logische Element begründet das Tun durch eine Zuwendung zum Wunsch der effizienten Handlung. Das logische Element trägt wie das emotionale Element zur Begründung der utilitaristischen Legitimität bei, während das emotionale Element das Potenzial besitzt, starke innerliche Reaktionen auszulösen; logische Begründungen bleiben bei der Weckung der Interessen des Akteurs weiter zurück. Anfangs ist das Element der Wirksamkeit oder Effizienz schwächer als ein emotionales Element (Bsp. Angst). Während allerdings die Leidenschaft mit der Zeit verschwindet, haben die logischen Elemente das Potenzial ihre Überzeugungskraft beizubehalten.

Das moralische Element führt das Tun, angepasst an soziale Normen und Traditionen, aus. Es bewertet nicht, ob eine Aktion profitabel ist, sondern ob es *richtig*

⁹⁹ s. **Tutar**, Hasan (2009), 131.

¹⁰⁰ s. **Peter**, L. J. und **Hull**, R. (1976), 108-109.

¹⁰¹ z.B. **Abrahamson**, Eric (1996), 254-285; **Abrahamson**, E., und **Fairchild**, G. (1999), 708-740.

wäre, sie auszuführen. Das moralische Element ist wahrscheinlich, durch die lange Wirkung der Gewohnheit, das stärkste rhetorische Element. Während emotionale und logische Begründungen die persönlichen Anliegen und Interessen betonen, ist das moralische Element fokussiert auf soziale und gemeinsame Interessen. Als Ergebnis wird, um die Aufmerksamkeit des Publikums zu wecken, als erster Schritt die emotionale Rhetorik angewandt. Später wird, damit die entsprechende Anwendung angeeignet wird, die logische Rhetorik angewandt. Im letzten Schritt wird die Verwaltungsanwendung zu einer Norm und taucht durch die moralische Rhetorik des Grundlegitimation Ansatzes auf.¹⁰²

¹⁰² s. **Green**, Sandy E. (2004), 653-669.

1.2 Aufstieg der Sophisten

Bevor wir uns mit den Sophisten beschäftigen, sollten wir versuchen alle Vorurteile *auf die Seite zu stellen und vergessen*¹⁰³, auch wenn Hegel (1805-6/ 1971: 409) dies sagt, gibt es nur Wenige, die es tatsächlich schaffen.

Sophisten waren von Anfang an in der griechischen Geographie ein Phänomen; sie erweckten das Erbe der Rhapsoden (epische Gedichten Leser, emotionale, aufgeregte Personen) wieder auf. Sophisten begegneten der Kritik, dass sie gegen Geld lehren, mit der Begründung, dass ein Mensch Essen braucht, um zu überleben und dass kein Sophist Schlösser und Paläste als Erbe zurücklässt. Gegen diese Begründung war selbst der erste Meister. Es ist bekannt, dass Gorgias mit eigenem Geld eine goldene Statue von sich erstellen ließ.¹⁰⁴ Sie versuchen ihren Schülern dabei zu helfen erfolgreiche politische Züge zu tätigen und mit dieser Absicht bieten sie ihr eigenes Expertenwissen an. Die erste verwendete Methode hierfür ist der Dialog oder die Diskussion und natürlich Rhetorik.

1.2.1 Die Religion der Sophisten

Die Regierung der Adel und die Bildung entgleisen. Egal welche *Ordnung* die Sophisten gefunden haben, war die Regierung, die an Traditionen gebundene archaische Kultur stets vom Adel geleitet. Der Glaube, das Schicksal ändern zu können und der ungebrochene Glaube an eine übermenschliche Kraft, die durch die religiös-mystische Wahrnehmung entstanden ist, lässt die Sophisten nicht in den Bereichen des reinen Staates, Moral, Sprache oder Religion begrenzt; sondern bringt sie in eine Lage, die die gesamte Kultur umfasst.¹⁰⁵

Sophisten besitzen Wissen, allerdings ist das kein Volkswissen; es ist besonders Wissen um das politische Führen. Dieser neue Bereich brachte selbstverständlich Neuerungen und wurde mit Spannung begrüßt. Das Versprechen über die Kontrolle des eigenen Lebens ist selbstverständlich nicht ablehnbar. Der wichtigste Trumpf der Sophisten war es das Denken zu lehren (dessen Wege). Und was ist es worüber nachgedacht werden sollte? Die Redefertigkeit muss die Eigenschaft haben *Schwaches Stark zu machen* (Protagoras); oder sie sollte wie ein *bezauberndes oder vergiftendes Geschenk* erscheinen (Gorgias).

Die Tatsache, dass Sophisten Reisende sind, lässt sie verschiedene moralische Werte, verschiedene Rechtssysteme oder zumindest Gerechtigkeitssinne kennenlernen. Was in einer Stadt verboten ist, kann in der anderen erlaubt sein. Oder was in der Einen gefragt ist, kann von der Anderen abgelehnt werden. Deshalb haben Sophisten keine Probleme. Ein anderer Grund, warum sie kritisiert werden ist, dass sie

¹⁰³ Und die wichtigste Notwendigkeit zum Wohle des Volkes ist das Belâgat. (S.412)

¹⁰⁴ **Pausanias:** *Beschreibung Griechenlands* 10,18,7; **Cicero,** *De oratore* 3,32,129 (Üb. Dr. Raphael Kühner) „[...] daß man ihm unter allen allein zu Delphi nicht eine vergoldete, sondern eine goldene Bildsäule setzte.“

¹⁰⁵ Bkz. bes. **Hirschenberger,** Johannes (2000), 52-58; s. dazu **Waterfield,** Robin (2009); **Bowersock,** G.W (2003).

keine festen Regeln haben¹⁰⁶.

„Im Dienste des Unrechtes so gut wie im Dienste des Rechtes, im Dienste der Wahrheit so gut wie im Dienste der Lüge, im Dienste der guten so gut wie im Dienste der schlechten Sache.“ (Gomperz, 1964: 41)

Auch wenn Sophisten glorifiziert werden, da sie für den Wiederaufbau der Städte zusammenkamen, neue Gesetze entwarfen, verschiedene Künste entdeckten¹⁰⁷ und deshalb im Rahmen der demokratischen Struktur Griechenlands als eine *intellektuelle Freiheitsbewegung*¹⁰⁸ galten, ändert sich diese Meinung, wenn es um Platon geht.

Laut Isokrates: „Passende Wörter sind die absoluten Beweise einer richtigen Denke“.¹⁰⁹ Platon ist nicht anderer Meinung: Seine Kritik an der Rhetorik betont die schwache Seite des Sophismus:

„Wie sich also die Putzkunst zur Gymnastik verhält, so die Kochkunst zur Heilkunst. Oder besser so: wie sich die Putzkunst zur Gymnastik verhält so die Sophistik zur Gesetzgebungskunst, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Rhetorik zur Rechtspflege.“ (Gorgios 465 c)

Der Rhetoriker ist wie eine Person, die wie ein Schmeichler kocht und es Medizin nennt.

„Er hat nicht die Absicht das Gute zu suchen und zu finden; sein Ziel ist es nur Dummköpfe mit dem Versprechen der Vergnügung zu bezaubern; er stellt ihnen sofort eine Falle und wird deshalb gelobt.“ (464 d)

„[...] anstatt das Gute zu suchen, sucht er das Angenehme, das Vergnügende“ (465a)

Selbstverständlich ist der Grund für solch schwere Kritik die zerstörerischen Tendenzen zu isolieren.¹¹⁰

Laut Prodikos (v. Chr. 465-395) muss die Menschheit irgendwie angefangen haben. Da nützliche Sachen vergöttlicht werden, wird beispielsweise Brot zur Göttin Demeter. Später werden manche Menschen zu dem Status Gott erhöht. Aus diesem Grund kann die Antike als atheistisch bewertet werden.¹¹¹ Laut Protagoras in seinem verschollenen Werk *Peri theôn* (über die Götter):

„Es ist unmöglich etwas über die Götter zu wissen; ihr Abbild und ob sie existieren ist unbekannt. Die Existenz unzähliger Mächte, die mich behindern ist offensichtlich, dieses Thema ist fraglich und das Menschenleben kurz.“

Auch er vertritt eine agnostische Haltung.¹¹²

¹⁰⁶ Ueding, Gert (1996),19-20.

¹⁰⁷ **Isokrates**: *Nikokles*, 7; auf den gleichen Gedanken stoßen wir auch bei Cicero (*De oratore*).

¹⁰⁸ „intellektuelle Emanzipationsbewegung“ **Rahn**, H. (1989),15.

¹⁰⁹ **Isokrates**: *Nikokles*, 7.

¹¹⁰ Ueding, Gert (1996),27.

¹¹¹ **Kerferd**, George B. und **Flashar**, Hellmut (1998), 58-63; s. **Hinz**, Valentia (1998).

¹¹² **Kerferd**, George B. und **Flashar**, Hellmut (1998), 28-43; s. **Dietz**, Karl-Martin (1976). Es ist offensichtlich, dass der Agnostizismus nicht Atheismus ist. Der Agnostiker besitzt eine unbestimmte Ansicht zur Richtigkeit eines Vorschlags. Das Wissen ist nur in den im Kopf gebildeten Grenzen

Vielleicht ist die religiöse Haltung der Sophisten das wichtigste Element, das untersucht werden sollte. Dass sie denken, dass der Mensch ohne Gott komplett abzulehnen, seinen eigenen Schicksal schreiben kann, verstärkt ihr Ideal, das Leben von Menschen durch Bildung zu verändern.

Das Schicksal kann man ändern. Es ist bekannt, dass diese reisenden Philosophen, die Didaktiker oder Rhetoriker waren, mit dem, was sie den Menschen gelehrt haben und den daraus folgenden Glauben das Leben von Menschen geändert zu haben, zu Atheisten erklärt und ins Exil geschickt (wie es bei Sokrates war) oder zur Todesstrafe verurteilt wurden. Dieses Thema kurz unter die Lupe zu nehmen wird sowohl dafür sorgen, dass wir besser verstehen (um die Ursache teilweise zu begreifen), was Sophisten machen wollten, als auch die thematische Lücke in dem Verständnis des *belâgat* (wie ich bereits gesagt habe, entstand *belâgat*, um den Koran besser zu verstehen) zu füllen.¹¹³

Bevor das Thema des *Schicksals* im Islam diskutiert wurde, war es bereits in der griechischen Philosophie, im Christentum und Zoroastrismus ein Diskussions- und Forschungsthema.¹¹⁴ Laut Judentum bewegen sich alle Ereignisse in Richtung und im Rahmen eines Zieles, das von dem Herrn (Rabb) gezeichnet wurde. Der Herr kennt alle Taten und Gedanken der Menschen.¹¹⁵

Im Christentum ist der Glaube, der den menschlichen Willen oder das Verständnis des *cebr* ins Zentrum stellt, weit verbreitet. Die Katholiken haben die göttliche Autorität ins Zentrum genommen, allerdings gaben die Jesuiten innerhalb der katholischen Gemeinschaften der menschlichen Verantwortung große Wichtigkeit. Die Jakobiner [türk. *Yakubiler*] nahmen das reine Verständnis des *cebir* an, die Nestorianer hingegen betonten, dass der Mensch über einen freien Willen verfügt. Die Protestanten hielten in diesem Thema den göttlichen Willen im Vordergrund.¹¹⁶

Was bedeutet dieses *Schicksal*, das Sophisten versuchen zu verändern? Das Schicksal [türk. *kader*] bedeutet: Menge, die Menge von einer Sache; die Elemente, die diese Sache schaffen; Maß, die Erklärung der Eigenschaften einer Sache; die Zeit und der Ort, die für eine Sache bestimmt ist. Außerdem wird es besonders mit dieser Andeutung erklärt: Gott kennt und bestimmt alle Objekte und Ereignisse mit seinem

begrenzt. Die Existenz Gottes ist unerforschlich. Die eigentliche Sache ist das, was **Ziya Paşa** mutig äußert: *İdrak-i maali bu küçük akla gerekmez/ Zira bu terazi o kadar sikleti çekmez* [~Solch erhabene Gedanken erfordern nicht solch kleine Verstände/ Denn diese Waage kann nicht solch ein Gewicht tragen]

(*Terkib-i Bend*, IV) s. dazu. **Plantinga**, Alvin (2010), 223.

¹¹³ s. **Duman**, M. A. (2014c), 301.

¹¹⁴ **Adam**, Hüdaverdi (2009), 85.

¹¹⁵ **Psalm**, 148-6: „Er hält sie immer und ewiglich; er ordnet sie, daß sie nicht anders gehen dürfen.“ **Kohelet**, 12-14: „Denn Gott wird jedes Tun vor das Gericht bringen, das über alles Verborgene urteilt, es sei gut oder böse.“ Das zehnte Paragraph der 13 Grundlagen des Glaubens, die von Moşe ben Maymon (Musa b. Meymun), dem Herrn von jüdischen Gelehrten, aufgestellt wurde, beinhaltet, dass Gott alles vorher weiß. **Günay**, Tümer und **Küçük**, Abdurrahman (2002), 252.

¹¹⁶ **Bağcı**, H. Musa (2009), 26.

unendlichen Wissen.¹¹⁷

Das Problem des Schicksals ist kein Thema, das mit dem Islam aufgetaucht ist. Seit der Mensch Fuß auf die Erde gesetzt hat, bereits in den ersten Epochen bis heute gab es viele Philosophen und Wissenschaftler, die über dieses Thema nachgedacht haben. Das Thema des Schicksals war nach dem Islam, besonders zur Zeit des Propheten und der Hulefa-i Râşidin [*eng. Rashidun*] nicht besonders behandelt; bessert ausgedrückt: Das Schicksal wurde nicht als Diskussionsthema angesehen. Denn der Prophet betonte in jeder Gelegenheit das Verbot über das Schicksal zu diskutieren. Solche Diskussionen bringen Volksverhetzung, Unfrieden und zerstören die Einheit.¹¹⁸

1.2.2 Der Großvater der Rhetorik: Homer

Der Satz „Human culture is a creation of human communication“¹¹⁹ gewinnt an Bedeutung, wenn wir Homer¹²⁰ aus Sicht der Rhetorik untersuchen. Die Vergangenheit der Rhetorik können wir bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen. In den Epen *Ilias* und *Odyssee* von Homer benutzen die Helden die Redekunst.

Mit dem Sprachstil von Menelaos, Nestor und Odysseus prägte Homer die Rhetorik nach ihm; Quintilian versucht bei diesen Rednern die drei *genera dicendi*¹²¹ zu definieren.¹²² Homer beherrschte die Kultur der Alten, also war er der öffentlichen Rhetorik nicht fremd. Auch wenn *Odyssee* und *Ilias* größtenteils aus Reden und Diskurs Beispielen bestehen, umfassen sie trotzdem viele Themen über die Rhetorik Theorie.¹²³

Homer galt bei den Sophisten wegen der Reden seiner Helden als Vater der

¹¹⁷ s. **İbn Manzûr**, Cemâleddîn Muhammed b. Mûkerrem (2003), Bd. VII, 262-264; **Cürcanî**, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (1995), 177; **Zebîdî**, Muhibbû'd-Din Ebu'l-Feyz b. Murtaza (1386), Bd. X, 296; **Es-Sabuni**, Nureddin (1995), 155; **Sarı**, Mevlut (2000), Art. „kader“; **Râgıb el-İsfahanî**, Ebu'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (1961), 406-407; **Âsım Efendi** (1305), Bd.II, 618; **Cubran**, Mesud (1967), 1183-1184; **Çelebi**, İlyas; **Topaloğlu**, Bekir; **Yavuz**, Yusuf Ş. (2002), 143; **Aydın**, Ali Aslan (1979), 359; **Yavuz**, Yusuf Şevki (2001), 58-63; **Gölcük**, Şerafettin (1979), 220; **Firûzâbâdî**, Necmuddin Ebu Tahir eş-Şirazî (o.J.), 1135-1136.

Die Wörter „Kader“ und „kadr“ werden in verschiedenen Formen mehr als hundert Mal und mit sechs Hauptbedeutungen im *Koran* erwähnt. Ohne ins Detail zu gehen, gibt es einen Nutzen dies zu erwähnen: *şeref ve yücelik* [Ehre und Erhabenheit], *rızkı daraltma* [Verengung der Nahrung], *güzel biçimde tasavvur* [Vorstellung in schöner Form], *belirleme* [bestimmen], *ilim ve hikmet* [Wissen und Weisheit], *kudret ve kuvvet* [Kraft und Stärke]. **Firûzâbâdî** (o.J.), Bd.IV, 246.

¹¹⁸ s. **Tirmizi**, Kader, Bd.IV. 443; **İbn Hanbel**, *Müsned*, Bd.II. 178 und 196; s. **Wellhausen**, Julius (1963), 19; **Watt**, W.Montgomery (1993), 202.

¹¹⁹ **Havelock**, Eric A. (1980), 91 (auch 90-98).

¹²⁰ s. **Barwick**, Karl (1957); **Bleicher**, Thomas (1972); **Finsler**, Georg (1912); **Schöpsdau**, Klaus (1969).

¹²¹ Arten des Ausdrucks: *Genus grande* (hoher Stil), *Genus mediocre* (mittlerer Stil), *Genus humile* (niederer Stil).

¹²² **Schulz**, Verena (2014), 84; Vgl: **Quintilian**: XII,10,64.

¹²³ **Dörpinghaus**, Andreas (2002), 29; **Martin**, Josef (1974), 1.

Rhetorik¹²⁴; und die Dichter als die ersten Lehrer der Rhetorik.

In der Schule lehrt man allgemein sowohl in Philosophie als auch in Rhetorik zunächst Homer anstatt Korax und Antiphon. Besonders Peripatetiker und Akademiker greifen die Schulrhetorik an und drängen sie, da homerische Helden rhetorische Fähigkeiten besitzen, bevor Rhetorik überhaupt erfunden wurde, in die Ecke. Damals durfte die Rhetorik garnicht existieren, weil Techne ebenfalls nicht existiere. Auch wenn Stoen gegen die Schulrhetorik waren, unterstützten sie die Rhetorik mit der Grundlage auf Philosophie.¹²⁵

Die sophistische Bildung ist ein langer und komplizierter Weg. Dies kann sowohl unter dem Dach einer Schule als auch in einer engen Beziehung zwischen Lehrer-Schüler (wie eine Familie) stattfinden. Dass viele Schüler mit den Namen ihrer Lehrer genannt werden, auch wenn dies nicht nur für Sophisten gilt, ist ein Zeichen solcher Bildungsbeziehung. Nur wenige dieser Schüler, die in großen und wahrscheinlich überfüllten Klassen unterrichtet wurden, können mit ihren Talenten und Willen einen *post* (Nachfolger sein) erlangen. Natürlich ist es, dass alle anderen Schüler auch wie die Kinder der Lehrer erzogen werden, eine andere Sache.¹²⁶

Die Bildungsdauer der homerischen Dichter ist in einem viel besseren Zustand als die heutige Bildung. Es gab zwischen Schüler- Lehrer eine Vater-Sohn Beziehung. Ein Vergleich der Kultur und des Bildungssystems außerhalb des damaligen Griechenlands wird diese Feststellung bestätigen.¹²⁷

Selbst in früheren Zeiten zeigte die griechische Rhetorik aus Sicht der Argumentation und Formulierung, meisterhafte Fähigkeiten.

Es gibt keinen Zweifel daran, dass Rhetorik und *belâgat* eine fortsetzende Entwicklung brauchen. Besonders die Quelle der Probleme der Rhetorik zur heutigen Zeit sind die Ursachen, die für die Entstehung der Demokratie sorgten. Sobald die Probleme verschwinden, verlieren die Lösungswege oder die Suche nach neuen Wegen ihre Gültigkeit. Diese Entwicklung, die ich in einem anderen Abschnitt behandeln werde, ist das unvermeidliche Ergebnis der Moderne, der Fernseher- und Internetkulturen.

Während Korax, wie sein Spitzname Kolkrabe es ahnen lässt, versucht die 201, 401, oder 501 athenischen Bürgern (Jury) zu beeindrucken, kann keiner Überwachungsaufnahmen oder DNA Ergebnisse vor der Strafverfolgung vorlegen. In einer Zeit, in der alles mathematisch ist und die Menschen gewisse grundlegende Gefühle verloren haben, wird die gesamte *Überzeugung* zu einer Metamorphose.

Das Ziel der öffentlichen Rhetorik ist besonders aus politischer Sicht völlige

¹²⁴ s. **Ijsseling**, Samuel (1986), 43.

¹²⁵ s. **Hillgruber**, Michael (1994), 27-28; **Hans von Arnim** (1898), 90-92.

Pdf: <https://archive.org/stream/lebenundwerkede01arnigoog#page/n7/mode/2up> Zug.: 21.08.2013

Wehrli, Fritz (1969), 70.

¹²⁶ s. **Korenjak**, Martin (2000), 62.

¹²⁷ s. **Korenjak**, Martin (2003), 132.

Unabhängigkeit. Die vielseitige Rollenverteilung bei Entscheidungen bringt die athenische Demokratie weit nach vorn; und dies führt dazu, dass Rhetorik mit der Zeit nicht mehr nur ein Mittel zur Verteidigung, sondern zu einer Waffe, einer Kunst oder einem Bildungsmittel wird. Die künstlerische Seite kommt aus Sizilien, bei den griechischen Kolonien während der persischen Kriege hingegen findet eine andere Entwicklung statt.

1.2.3 Geburt der Rhetorik: Korax

Er gilt zusammen mit seinem Schüler Teisias als einer der Gründer (oder der Gründer höchstpersönlich) der Rhetorik. In der Disziplin der Rhetorik kann seine Zeit als eine Einheit gelten. Er lebte im 5. Jahrhundert in Sizilien. Syrakus (Siraküzi; Syracuse, Sicily) entflammt zu seiner Zeit im Bereich der öffentlichen Rhetorik. Er muss zur Zeit der Tyrannen, einer Periode welche illegitim, degeneriert und despotisch war, in Sizilien an einer Gerichtsähnlichen Institution eine wichtige Position besetzt haben. Als gutes Beispiel für die Benutzung der Rhetorik benutzt Korax nach dem Fall der Tyrannen die Rhetorik, um seine Macht und Status zu erhalten. Wie W. Stegemann es kurz angibt, ist das Kunstverständnis von Korax (also Teisias) eher zweckmäßig; auch Cicero unterstützt dies ([...] *res private iudicis repeterentur*). Diese Haltung können wir in der juristischen Rhetorik bewerten. Die Bewertungen zeigen innerhalb auch keine Harmonie; also die Abschnitte der Rede sind zwischen acht und drei. Er entwickelt eine rhetorische Lehre aus seinen in die Praxis angewandten Gesprächen und lehrte diese. Dass Geld für die Rhetorikunterrichte verlangt wird, liegt wahrscheinlich daran, dass diese Mühen nicht umsonst sind; aber manchmal hilft dies auch nicht. Empiricus erzählt: Rhetorik ist noch weltlich.

(96) *Pro et Contra* Argumente zu liefern lösen nicht den Widerspruch; im Gegenteil sie steigern die Schärfe und sorgen dafür, dass der Richter sich irrt. Hierfür wird eine oft erzählte Geschichte von Korax erzählt, die bestätigend ist. (97) Ein in Rhetorik interessierter Jugendlicher möchte bei ihm in die Lehre gehen und erklärt: falls er bei seinem ersten Versuch erfolgreich ist, wird er Korax sein Geld bezahlen. Nach seinem Abschluss zeigt der junge Mann Fruchtbarkeit. Als Korax seinen Lohn verlangt, lehnt dieser es ab. Beide gehen für eine Entscheidung vors Gericht. Korax muss diesen Prozess (ihre Vereinbarung) beweisen, um sein Geld zu bekommen. Auch sein Gegner stimmt zu; nachdem das erste Verfahren gewonnen wurde, muss das Geld *eo ipso* (automatisch) bezahlt werden. (98) Nachdem der Richter diese Erklärung akzeptiert hat; unterbricht der junge Mann das Gespräch und bringt immer wieder dieselben Argumente. (Er sagt:) Egal ob ich gewinne oder verliere, ich muss Korax seinen Lohn nicht bezahlen. Da ich gewonnen habe, kann eine Niederlage kein Thema sein; das Verlieren kann nicht eine Vertragsbedingung sein. Falls ich meinen ersten Fall gewinne, muss ich das Geld bezahlen; im Falle einer Niederlage muss ich nicht bezahlen. (99) Die Richter erstarren (gelangweilt), da sie ständig dieselben Aussagen hören. Beide werden rausgeschmissen: „Aus einem schlechten Kolkkraben (Korax) ein schlechtes Ei“¹²⁸ (Korax wird von seinem Schüler mit Verbalismus geschlagen).

Korax besitzt aus dieser Sicht einen wichtigen (!) Platz in der westlichen Kultur. Er verfasst Handbücher (sie Anleitung zu nennen wäre vielleicht besser). Er

¹²⁸ Sextus Empiricus (2001), 102.

untersucht die Rede mit ihren Umrissen in fünf Teilen: *proemium* (Eingang), *narratio* (Vorstellung der Realität oder Erklärung der Lage), *argumentatio* (nützliche Beweise bringen und widerlegen), *disgressio* (zusätzliche Aussage), *epilogos* (Schlusswort). Diese Verteilung gehört zum *genus iudicale* (juristische Rede) und hat eventuell andere Arten beeinflusst. Dieses Schema schützte bis zur heutigen Zeit mit seinen Umrissen seine Gültigkeit.

Als Beweis oder Zeuge dieser Ideen können Platon, Aristoteles und Cicero als Beispiele gegeben werden. In der europäischen Philosophie in Kunst, Wissenschaft und Technik gibt es von Anfang an den Einfluss von Korax. Nach dem Fall der Tyrannen tauchen viele Streite über Grundstücke auf. Dadurch hat er besonders bei der Entstehung der *juristischen Rhetorik* eine große Rolle gespielt. Aus dieser Sicht gibt es zwischen der Erfindung der Rhetorik und Einführung der Demokratie eine starke Bindung, so wie Nietzsche es behauptet hat.

Es ist offensichtlich, dass juristische Reden eine große Rolle im Leben des Volkes spielen; und dies bringt Korax zu dieser Zeit an einen wichtigen Punkt. So wie Cicero es betont hat, schuldet der Redner den Großteil seiner Berühmtheit solchen Reden. Es ist wahrscheinlich nicht einfach nach einer Revolution Massen, die rebellieren, für Chaos sorgen und eine wichtige Gefahr darstellen, zu beruhigen (W. Stegemann macht wieder einen Übergang zu Aristoteles: Der Zuhörer sieht nicht die Wahrheit; er wählt nur das aus, was angenehm oder unangenehm ist. Stegemann erklärt diese Aussage von Aristoteles).¹²⁹

1.2.4 Der erste wichtige Lehrling: Teisias aus Syrakus

Teisias¹³⁰ definiert die Rhetorik mit *demiourgos*¹³¹ oder mit Schöpfer der Überredungskraft¹³².

Cicero, Korax und Teisias gehören für ihn zu den wichtigsten Vertretern der Rhetorik. Aristoteles ist eine Fortsetzung dieser Quelle und natürlich auch Protagoras,

¹²⁹ s. **Martin**, Josef (1974), 213-215; **Heldmann**, Konrad (1982), 22-24; **Fortenbaugh**, William W. und **Mirhady**, David C. (yay.) (1994), Bd. VI, 206-214; **Cicero: Brutus**, 12,46; **Ballweg**, Ottmar (2009), V; **Hetzl**, Andreas (2011), Bd.2, 198; **Ueding**, Gert (2011); **Schöpsdau**, Klaus (1960), 24; **Murray**, Oswyn (1995); **Parker**, Victor (1996), 165-186; **Murphy**, James u.a.(2003), 28; Der Neue Pauly (2007), *Enzyklopädie der Antike*: Art. „Korax.“

http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/korax-e620160?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.der-neue-pauly&s.q=korax

s. auch **Baumhauer**, Otto A. (1986).

¹³⁰ s. **Clarke**, M.L (1968), 9; **Dörpinghaus**, Andreas (2002), 28; **Solmsen**, Friedrich (2001), 276; **Schöpsdau**, Klaus (1969), 24; **Ueding**, Gert (1996), 16-17; **Ueding**, Gert (2006), 14; **Fuhrmann**, Manfred (2011), 16; **Immenhauser**, Martin (2006), 77; **Stroh**, Wilfried (1975), 10.

¹³¹ In der Philosophie von Platon bedeutet *demiourgos* schöpferischer Gott. Dieser schöpferische Gott hat dieses begreifbare Universum wie ein Handwerker gemacht. Also hat er sie nicht aus dem Nichts erschaffen, sondern hat die bereits bestehenden Sachen geformt. **Duman**, Mehmet Akif (2014b), 28 (An.18); **Frisk**, Hjalmar (1960), 38; **Theiler**, Willy (1957), 696.

¹³² s. **Marrou**, Henri I. (1965), 96; **Vickers**, Brian und **Köllmann** Sabine (2008), 16.

Gorgias, Antiphon (von Rhamnus), Lysias und Theodoros.¹³³ Er ließ unzählige Redner unter seinem Einfluss.¹³⁴

Wie ich es bereits gesagt habe: Durch den Fall der Tyrannen entstehen viele Unstimmigkeiten über Grundstücke und dies führt zu einem neuen Bedürfnis für Menschen, die sich selbst verteidigen müssen: die Verteidigung. Diese Verteidigung, die schriftlich und mündlich erfolgt, und die Gelder die dafür fließen, sorgen für die Entstehung eines neuen Marktes.

Dieser sehr bekannte Redner und Rhetoriklehrer aus dem alten Griechenland wird eher zusammen mit seinem Lehrer Korax erwähnt. Er müsste der Lehrer von Gorgias, Lysias und Isokrates sein.¹³⁵ In Platons Phaidros Dialog wird er als kunstvoller Rhetor beschrieben¹³⁶.

Korax sorgt zusammen mit seinem Schüler Teisias für die Entstehung des ersten Rhetorik Buches¹³⁷; das Buch beinhaltet eher persönliche Verteidigungsbeispiele. Dadurch gelten die Beiden als Erfinder der künstlerischen juristischen Verteidigung und der lernbaren und lehrbaren juristischen Verteidigungskunst. Korax spezialisierte sich eher auf politische und Teisias auf juristische Reden.¹³⁸

Eine ähnliche Geschichte wie oben erzählt, wird auch so erzählt, als ob es um Korax und Teisias gehen würde. Mit dem Unterschied, dass Teisias die Ausbildung nicht beendet; er kann Nichts mehr dazulernen (oder er hat alles früh begriffen). Daraufhin wird Korax, der sein Lohn verlangt mit der Begründung, dass kein gewonnenes Fall vorhanden ist, abgelehnt. Korax verteidigt sich; wenn er gewonnen hätte müsste er bezahlen; denn im ersten Verfahren (indem er genug lernte) gewann er. Der Richter ist verwirrt (wahrscheinlich versteht er es nicht). Teisias verteidigt sich: Er müsse in keinem Fall das Geld bezahlen; wenn er gewonnen hätte, wäre die Beschwerde ungültig, es wäre keine Anklage nötig. In dem Fall muss er nicht bezahlen. Oder wenn er verloren hätte, wären die Vertragsbedingungen nichtig, denn der gewonnene Fall war eine Bedingung. So viel Philosophie wird dem Richter zu viel. Der Richter schmeißt die Beiden schimpfend raus.¹³⁹

1.2.5 Der Erschaffer der Tragödie: Thespis

Thespis¹⁴⁰ ist der erste Tragödien Dichter, Theater Regisseur und Spieler. Er

¹³³ Cicero: *Brutus*, 46-49.

¹³⁴ Quintilian: *Institutio Oratoria*, II,17,7.

¹³⁵ Platon (2013), *Sämtliche Werke, Phaidros*, 136.

¹³⁶ *Phaidros*, 90; 267/ Kap.LI; *Phaidros*, 100-101; 273-274/ Kap.LVII-LVIII. Die Redekunst zeigt nicht die Wahrheit [...] *Phaidros*, 83; 262/ Kap.XLIV.

¹³⁷ Das Buch hat es nicht bis zur unserer Zeit geschafft. Zimmermann, B. (Hg) (2011), 426.

¹³⁸ Platon: *Phaidros* 272 c, Aristoteles: *Rhetorik*, 1402 a. s. Ijsseling, Samuel (1986), 44.

¹³⁹ Sextus Empiricus (2001), 102. s. Riemer, Peter (2014), 24.

¹⁴⁰ Ueding, Gert (1996), 17; Dörpinghaus, Andreas (2002), 30; Wackernagel, Wilhelm (1906), 177-178; Blair, Hugo (1789), 190.

gilt als der Erfinder des Dramas und besonders der Tragödie in der Antike. Die Rhetorik ist dafür da, um die Entscheidung zu beeinflussen, aus diesem Grund legt der Redner die Beweise vor und versucht den Gesprächspartner zu überzeugen. Während dieses Prozesses ist es auch wichtig, dass der Charakter des Redners als richtig angesehen wird.¹⁴¹ Das ist der natürliche Ablauf der Katharsis, welcher später von Aristoteles beschrieben wird. Während der Schauspieler auf der Bühne leidet, erlebt der Zuschauer eine spirituelle Reinigung. Genau an diesem Punkt muss der Schauspieler Nutzen von der Rhetorik ziehen. Unglaubliche, schwache, unwirksame Tragödie kann die Seele nicht reinigen.

Nicht jede tragische Lage geht in den Bereich der Tragödie. Sie muss in eine bestimmte dramatische Form passen: sie muss ein seriöses und vollendetes Verhalten sein, muss an einem begrenzten Ort (*megethos*) stattfinden, mit einem würzigen (*eidios*) Stil geschärft werden, die Mimesis muss sitzen.¹⁴²

Im ersten Schritt muss der Mensch reifen, und aufgrund seiner Ausbildung sind aus Sicht der Religion die Gefühle der Angst und Barmherzigkeit nötig. Wenn diese Aussagen aus moralischer Sicht betrachtet werden, verlieren sie die Wirkung, die die Stoa verwendet haben. Die Katharsis von Aristoteles muss mit einer medizinischen Logik *Abreaktion eines Affektstatus* verstanden werden.¹⁴³ Was also gemeint ist, ist nicht die moralische, sondern die psychologische Wirkung. Phobos ist die Erhöhung der Stimulation bis zur Schmerzengrenze. Dadurch erlischt die Wirkung des Eleos und die Wirkung der Katharsis bringt dieses Mal Vergnügen.¹⁴⁴

Die Tragödie beruht nicht auf Imitation, sondern auf Barmherzigkeit und Furcht¹⁴⁵, wodurch die Seele gereinigt wird.¹⁴⁶ Dieser Begriff wurde zuerst im religiösen Kontext benutzt.

1.2.6 Antiphon

Antiphon¹⁴⁷ von Rhamnus oder der Redner Antiphos (Ἀντιφῶν /Antiphōn;

¹⁴¹ Aristoteles, *Rhetorik*, 1377 a-c.

¹⁴² s. Joachim, Krüger (1964), 595 S.

¹⁴³ s. Bernays, Jacob (1857).

¹⁴⁴ Gelfert, Hans Dieter (1995), 15-17.

¹⁴⁵ *ἔλεος (eleos) und φόβος (phobos) übersetzt man meistens als *Mitleid* und *Furcht*.

Laut **Wiegmann** (gegen den Widerspruch von Schadewaldt und Fuhrmann) ist die Übersetzung *Furcht* und *Mitleid* nicht geeignet, stattdessen sind *Jammer* und *Schauder* aussagekräftiger. **Wiegmann**, Hermann (1987), 2-3; **Fuhrmann**, Manfred (2003), 90.

Außerdem benutzt **Fuhrmann** in *Die Poetik* die Wörter *Jammer* und *Schaudern* (S.19).

Die Mehrheit ist dieser Meinung: Hafner, Schlaffer, Fuhrmann ve Gigon... **Hafner**, Bernhard Jonas (1974), 40; **Schlaffner**, Heinz (2005), 81. Gigon benutzt die klassische Übersetzung (Furcht und Mitleid) s. **Knops**, Sylvia (2003), 89-91; **Gadamer**, Hans-Georg (2010), 135; Die Wörter original zu lassen, ist auch eine Lösung: **Hose**, Martin (2014), 31.

¹⁴⁶ Aristoteles, *Rhetorik*, VI. Kap., 1449 b/26.

¹⁴⁷ s. **Due**, Bodil (1980); **Bruns**, Ivo (1896); **Gleue**, Hermann (1910); **Hamberger**, Peter (1914), 85-95; **Lipsius**, Justus Hermann u.a. (1915); **Antiphontis** (1838), *Orationes XV*; **Scheidweiler**, F (1966),

480-411 v. Chr.) war eher mit seiner Identität als Jurist und Politiker bekannt. Der Zeitgenössische Redner von Gorgias verfasste überwiegend gesetzliche Reden, wovon einige noch heute vorhanden sind. Seine Werke haben aus Sicht der Rhetorik und der politischen Geschichte von Athen eine große Wichtigkeit. Es ist immer noch ein Diskussionsthema, ob er die gleiche Person wie der Sophist Antiphon ist.¹⁴⁸

Obwohl Antiphon, der in Rhamnous an der Grenze zu Athen geboren wurde, als Redner bezeichnet wird und dadurch einen wichtigen Ruhm besaß, wurde er auch als *Logograph* bezeichnet. Also verfasste er für Menschen (Kunden), die einen Prozess hatten juristische Reden; wie bereits bekannt, musste in Athen jeder Mensch sich selbst verteidigen.¹⁴⁹ Es gibt eigentlich auch einen Nutzen, den Unterschied zwischen Anwalt bzw. Sprecher und Redner aufzuzeigen. Der Anwalt oder gewöhnliche Sprecher fühlt nach dem Prozess nichts mehr; er lebt nur diesem Moment und tut seine Arbeit. Für den Redner hingegen ist das eine Kunstpräsentation, eine Möglichkeit, sich zu beweisen und für die Verbreitung seines Namens. Protagoras und Gorgias ebneten ja hierfür einen Weg. Antiphons Stil war der Struktur des neu entstehenden Athens passend, es war experimenteller und mutiger. Was auffällt ist der Unterschied zwischen den ausgeklügelten Diskussionstechniken; denn es wurde über die Realisierungsmöglichkeiten gearbeitet; Gegensätze und gorgianische Figuren wurden mit einer großen Leidenschaft verwendet.¹⁵⁰ Außerdem schaden die schwer und mühevoll gegründeten Satzformen der Rede.

Platon erwähnt ihn als einen *Rhetoriklehrer*.¹⁵¹ Wegen dem genannten Durcheinander bin ich mir nicht sicher, welcher Antiphon hier gemeint ist. Wenn wir und die vorhandenen Schriften anschauen, ist es möglich Antiphon als Lehrer zu bezeichnen; denn die Schriften wurden vorbereitet, um die *juristische Rhetorik* zu lehren.¹⁵² Oder sie wurden nur verfasst, um *theoretisches Interesse* zu wecken.¹⁵³

Caecilius (von Caronia) leitet uns an 60 Reden, die von Antiphon geschrieben sein sollen, weiter. 35 davon sind original und nur 3 davon zweifellos echt. Diese sind Verteidigungsreden für Mordprozesse.¹⁵⁴

Auch wenn alle drei Tetralogien wahrscheinlich erfunden sind, umfassen sie

Ulrich von **Wilamowitz-Moellendorff** (1887); Ulrich von **Wilamowitz-Moellendorff** (1900); Ulrich von **Wilamowitz-Moellendorff** (1893); **Vollmer**, Gerhard (1958); **Wolf**, Erik (1952); **Gagarin**, Michael (2002).

¹⁴⁸ Damals war Antiphon in Athen ziemlich bekannt. Die Recherchen von Cassin und Gagarin zeigen, dass diese Beiden die gleichen Personen sind.

¹⁴⁹ Drerup denkt beispielsweise, dass er keinen großen Platz bei der Rhetorikbildung hat. **Drerup**, E. (1902), 272. Platon lässt ihn in seinem Werk Phaidros aus, als er die großen Redner erwähnt.

¹⁵⁰ **Blass**, Friedrich (1868), 79-195.

¹⁵¹ **Platon**: *Menexanos* 236 a „[...] seine Beredsamkeit von dem Antiphon erlernt hätte [...]“

¹⁵² F. Blass hat beispielsweise die selbe Meinung. **Maidment**, K. J. (1960).

<https://archive.org/details/minoratticatorator01maiduoft> Zug.: 25.08.2013

s. **Nestle**, Wilhelm (1998), 580 S.

¹⁵³ s. **Dittenberger**, W. (1897).

¹⁵⁴ s. **Ofenloch**, E. (1907), *Caecili Calactini Fragmenta*.

mögliche Fälle. Jedes Mal werden zwei Anklageschriften und Verteidigungsschriften gehalten. Also insgesamt sind es vier Reden; deshalb ist es auch eine Tetralogie. Der Unterschied zwischen Anklage und Verteidigung bzw. das Hin und Her zwischen den Beiden führt zu einem Unterschied für die Perspektive der Sophisten. Sophisten entdeckten die *pro et contra* (pros and contras) Opposition und nutzten mühelos dessen verwirrendes Ergebnis.¹⁵⁵

Rede I: Gegen die Stiefmutter

Es ist die älteste Rede die von Antiphon vorhanden ist. Der Vater des Klägers hat einen Freund mit dem Namen Philoneos. Dieser Mann lebt eigentlich in Piraeus, besucht aber öfters Athen. Wenn er in Athen ist, lebt er im Obergeschoss des Hauses mit einer Sklavin. Die Sklavin ist nicht sehr hoffnungsvoll, was die Beziehung zu Philoneos angeht. Die Stiefmutter merkt dies und fragt sich, wie sie dies zu ihrem eigenen Vorteil nutzen kann. Sie überzeugt die Sklavin, seine Liebe wieder zurückzugewinnen. Angeblich braut sie ein Liebeselixier. Beim Essen sollen die Beiden durch das Elixier wieder ihre Liebe zurückgewinnen. Es wird ein Komplott geschmiedet, sie warten nur auf die passende Zeit. Bei einem Opferfest in Piraeus bietet sich diese Möglichkeit, die Sklavin entleert das Liebeselixier (!) in den Wein. Nach dem Essen werden die Getränke serviert. Beide trinken den Wein mit dem Elixier bis zum letzten Tropfen. Die Sklavin hat die Dosierung überschritten, um seine Liebe schneller zurückzugewinnen. Dies verursacht den sofortigen Tod. Der Vater des Klägers (Hausbesitzer) verstirbt nach 20 Tagen.

Die zweite Ehefrau des verstorbenen Vaters behauptet, die Stiefmutter des Klägers sei mitverantwortlich. Später verklagt der Kläger, der in der Zwischenzeit mündig geworden ist, seine Stiefmutter. Die Sklavin ist hier nur ein Werkzeug.¹⁵⁶

Die nächsten drei Reden sind eine Tetralogie. Alle drei Tetralogien behandeln als Thema den Tod. Im ersten sieht man einen absichtlichen Mord. Hier wird nicht die Bestätigung der Strafe bewertet, sondern die Schuldigkeit hinterfragt. Es muss mit Hilfe der Beweise entschieden werden; die erste Tetralogie ist in dieser Hinsicht mit der Wahrscheinlichkeitsproblematik der alten sizilianischen Rhetorik verbunden.

Rede II = 1. Tetralogie

Ein Mann wird in aller Öffentlichkeit mitten auf der Straße ermordet. Ein anderer Mann der währenddessen in der Nähe war, kommt an dem Todesort an. Die Sklavin, die am sterben ist, sagt, dass der Mörder ein bekannter Feind ihres Herrn ist.

Im ersten und dritten Teil der Tetralogie klagt man diesen bekannten Feind an, es werden Anschuldigungen gemacht; in den zweiten und vierten Teilen verteidigt sich

¹⁵⁵ Fuhrmann M. (1995), 22-23.

¹⁵⁶ Texte: *Antiphontis orationes et fragm.* edid. Frid. Blass. Editio altera, 1881 (in Bibl. Teubn.) *Antiphontis orationes* edid. Vict. Jernstadt, Petersburg 1880.

der Angeklagte. Als Resultat gibt es keine handfesten Beweise.¹⁵⁷

Rede III = 2. Tetralogie

Diese Tetralogie basiert auf einem Ereignis, das in einer Sporthalle, während eines Speerwurf Trainings handelt. Ein Junge mit der Aufgabe, die Speere aufzusammeln, wird von einem Mann, während seiner Übung, vor den Augen der Menschen getötet. Entweder ist dies die Schuld des Kindes oder die Absicht des Lehrers.¹⁵⁸ Sobald das Kind die Bahn betritt, wird er getroffen und bricht zusammen. Der Vater klagt nicht wegen absichtlichen Mordes, sondern aufgrund einer unabsichtlichen Tötung seines Sohnes.¹⁵⁹

Der Richter bringt das damalige positive Recht ins Spiel; der Vorfall passt nicht ins Schema eines Schuldigen. Der Angeklagte untersucht mit einer modernen Herangehensweise die Argumente, um diese Klage zu widerlegen; es besteht nur ein Kriterium um die Rechtskräftigkeit zu beweisen. Der Lehrer hat den Speer geworfen, aber nicht auf den Jungen, sondern auf die Zielscheibe. Das Thema hier ist der Unterschied zwischen dem absichtlichen Verhalten und unabsichtlichen Ergebnis. Also ist die Ursache des unabsichtlichen Ergebnisses nicht die Achtlosigkeit; der Angeklagte bewegt sich von diesem Punkt aus Schritt für Schritt. Die Beschuldigung der Fahrlässigkeit lehnt er ab. Ansonsten ist der Tod des Jungen, wie akzeptiert, ein Zufall.

Ist der Werfer schuldig, obwohl er nicht auf den Jungen gezielt hat (1-3. Teil) oder ist der Junge aufgrund eines eigenen Fehlers gestorben? (2.-4. Teil) Diese Tetralogie sorgt für einen Konflikt mit der archaischen Justiz, denn der Täter akzeptiert alle Vorwürfe.

Die Strafverfolgung sucht nach einem vorherigen Beispiel. In einem Todesfall gibt es immer einen Verursacher, wodurch eine Entscheidung sehr schwer wird.¹⁶⁰

Rede IV = 3. Tetralogie

Aufgrund einer Trunkenheit kommt es zu einem Streit zwischen einem jungen Mann und einem Greis. Der junge Mann verletzt den Alten stark, später wird der Greis trotz einer Behandlung nicht gerettet. Laut der Anklage des Staatsanwalts soll der Jugendliche den Greis unabsichtlich getötet haben; er verdient in einem gewissen Maß eine Vergebung.

Sich aber bis zur Besinnungslosigkeit zu betrinken und für Aufruhr zu sorgen, wodurch der Greis durch Erwürgung starb, muss aus einer anderen Perspektive

¹⁵⁷ Bei diesen Verteidigungen bewegt sich Antiphon in einem relativ breiten Bereich, um die Wahrscheinlichkeitsproblematik zu vertiefen.

Antiphon (1932), *Erste Tetralogie*, (Hg.) Jacob Hendrik Hoeufft, J.B. Wolters.

¹⁵⁸ **Antiphon**: *Zweite Tetralogie*, Zweite Rede des Anklägers, 6.

¹⁵⁹ **Antiphon**: *Zweite Tetralogie*, 1. Erste Anklagerede, 1.

¹⁶⁰ s. **Sigg**, Hermann (1923), *Antiphons zweite Tetralogie und die Schuldfrage des Oedipus*; **Fuhrmann** M. (1995), 23-24; **Winiger**, Bénédicte (2013), 30-37.

bewertet werden. Der Junge verdient jede Strafe, die ein Mörder ertragen kann, er hat die Ratschläge seiner Älteren ignoriert und sich mit solchem Gesindel abgegeben, wodurch er sich all das eingebrockt hat.¹⁶¹

Es gibt allerdings etwas, was den Richter zweifeln lässt und zwar, dass ein Mord (so oder so) begangen wurde. Wenn man sich die Vergangenheit des Jungen ansieht, gibt es keinen Grund für diesen Mord. Trotzdem hat er einen Menschen umgebracht. Der Angeklagte betont dieses Detail: Der Greis wurde als erster Handgreiflich, mit seiner Trunkenheit hat er auch andere Betrunkene angegriffen, unter anderem auch den Jungen. Er verteidigte sich mit einer Waffe damit es nicht unfair wird (Eisen- Holzstange, Stein). Dies war auch keine Rache.¹⁶²

Nach den Gesetzen ist der Verursacher eines Todes auch ein Mörder. Was ist etwa wenn ein Mord durch Selbstverteidigung geschieht? Hier ist der Arzt, der seine Arbeit nicht gut gemacht hat, mitverantwortlich. Der Greis stirbt nach ein paar Tagen durch seine Wunden. Jeder Arzt, der die Schwere der Wunden sieht, könnte eigentlich den Greis retten.¹⁶³

Zunächst muss geklärt werden, inwiefern die Reaktion des Jugendlichen als Selbstverteidigung gilt. Und kann auf der anderen Seite der Fall durch die Erleidung an den Wunden, was an der Inkompetenz des Arztes liegt, statt durch Mord untersucht werden?

Rede V: Über den Mord an Herodes

Euxitheus aus Mytilini segelt nach Ainos um dort seinen Vater an dem thrakischen Strand zu besuchen. Auf demselben Schiff befindet sich auch Herodes aus Athen, der einen thrakischen Sklaven von Mytilini nach Ainos bringt. Er möchte den Sklaven seinen Verwandten, die dort leben, verkaufen. In der Nähe von Methymna werden sie von einem Sturm erwischt, sie sind gezwungen Zuflucht an einem Hafen zu suchen.¹⁶⁴ Zufälligerweise ankert dort ein gedecktes Schiff. Das Sicherheitspersonal lädt Euxitheos und Herodes aufs Schiff ein. Es ist nicht bekannt ob auch andere Passagiere mit ihnen gegangen sind.

Beide trinken ein Glas Wein. Herodes verlässt nachts das Schiff, wonach ihn keiner mehr gesehen haben soll. Euxitheos allerdings behauptet, er solle das Deck bis zum Morgen nicht verlassen haben. Durch die Befragung über den Tag des Geschehens erzielt man kein Ergebnis. Euxitheos schick seinen Mitreisenden nach Mytilini um den Verwandten von Herodes Bescheid zu geben. Später klärt sich das Wetter und die Reise nach Ainos führt fort.

Allerdings hat das gedeckte Schiff, wahrscheinlich mit dem Ende des Sturms, sich auf den Weg nach Mytilini gemacht.¹⁶⁵ Die Verwandten von Herodes bekommen

¹⁶¹ **Antiphon:** *Dritte Tetralogie*, A 7.

¹⁶² Ebd., B 1-2.

¹⁶³ s. **Koller**, Michael (2009), 120-123.

¹⁶⁴ **Antiphon:** *Orationes V*, 21.

¹⁶⁵ *Orationes V*, 29.

Nachricht, dass ein freier Mann und ein Sklave gefangen genommen wurden und das Schiff untersucht wird. Auf dem Deck befinden sich Blutflecken, wahrscheinlich von einer Tierschlachtung. Später wird ein Brief empfangen, dass ein Sklave mit dem Namen Lykinos (aus Mytilini, mit diesem Spitznamen) Informationen über den Tod von Herodes verlangt. Ein nicht Bürger hätte vorsichtiger sein müssen, als er nach der Todesursache einer freien Person gefragt hat. Also verliert die Aussage von Euxitheos, dass der freie Mann das Schiff nicht verlassen hat, ihre Gültigkeit. Dieser Seemann (freier Mann) muss ein Komplize des Schuldigen sein.

Die Fahrlässigkeit des freien Mannes verursacht eine sofortige Verhaftung (müsste so sein). Er garantiert, dass Euxitheos in der stürmischen Nacht das Schiff nicht verlassen hat.¹⁶⁶ Der Sklave muss sofort verhört worden sein. Zunächst leugnet er, später gibt er zu, dass sie zusammen mit Euxitheos Herodes umgebracht haben. Der Sklave ändert unter Folter seine Aussage; leugnet die Verbindung zu Euxitheos.¹⁶⁷ Letztendlich haben Euxitheos und der Sklave ihn, nachdem er das verdeckte Schiff verlassen hat, verfolgt und Euxitheos hat ihn mit Steinschlägen an seinen Kopf getötet. Später sollen die Beiden die Leiche ins Meer geworfen haben.

Nicht nur das Ereignis selbst, sondern auch die Geschehnisse danach machen den Fall ziemlich kompliziert. Antiphon erklärt den Fall vielseitig und betont viele wichtige Punkte; aber manche Punkte bleiben sowieso im Dunkeln. Dies gilt als die beste Rede Antiphons.¹⁶⁸

Rede VI: Über das Kind im Chor

Das Thema dieser Rede (419 v. Chr.) ist ein verdächtiger Tod. Diodotos, einer der Kinder aus dem Chor, stirbt indem er etwas trinkt. Es geht hier nicht um einen Mord. Obwohl die Verantwortung über die Kinder beim Direktor lag, müsste die Ursache des Todes das Schicksal sein.¹⁶⁹

1.2.7 Die goldene Statue von Gorgias

490/485 v. Chr. in Leontinoi kommt Gorgias auf die Welt; ca. 380/396 stirbt er wahrscheinlich in Thessalien (Nordgriechenland). Laut manchen Quellen wird gesagt, dass er 109 Jahre alt wurde und seine letzten Worte folgende waren: „schon beginnt der schlaf mich seinem Bruder zu überliefern.“¹⁷⁰

Gorgias war als Redner und Rhetoriklehrer auch zu seiner Zeit berühmt. Sein bekanntestes Werk *Über das Nichtsseiende* (oder *Über die Natur*) ist wie eine Parodie des radikalen Skeptizismus. Es gibt zwei Versionen davon. Im Werk wird gezeigt, dass nichts existiert, und nichts definiert werden kann.¹⁷¹ So gut wie keiner seiner Werke

¹⁶⁶ Ebd., 30 u. 42.

¹⁶⁷ Ebd., 41.

¹⁶⁸ s. **Erbse**, Hartmut (1979), 203-221.

¹⁶⁹ s. **Zimmermann**, Bernhard (Hg.), 438.

¹⁷⁰ **Diels**, Hermann (1951), Bd.1. 82 A 15.

¹⁷¹ Ebd., Bd.1. 82 B 3; **Sextus Empiricus**/ Σέξτου του Εμπειρικού: *Adversus Mathematicos*, VII, 65-

schaftte es bis zu unserer Zeit. Die vorhandenen Werke sind nur Ελένης εγκώμιον (*Lob der Helena*) und Ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία (*Verteidigung für Palamedes*).

Der viel umherreisende und immer ledige Gorgias besucht Orte wie Athen, Olympia, Argos und Larisa nicht nur als diplomatischer Botschafter. Dort hält er sowohl Vorträge als auch Privatunterrichte.

Besonders gegen die Perser ruft er in seinen Reden die Griechen zur Zusammenkunft. Durch diese Unterrichte gewinnt Gorgias große Summen von Geld; er besitzt teure und auffällige Kleidung; Pausanias, der eine Reisebeschreibung schreibt, erzählt von einer goldenen Statue von Gorgias in Delphi.¹⁷² Cicero beschreibt dasselbe; die Statue ist nicht vergoldet, sondern aus massiven Gold.¹⁷³ Gorgias soll dies selbst bezahlt haben. Die Statue ist verschollen (!)

Seine Rede an die Athener, um Leontinois im Krieg zu unterstützen, bringt ihn beinahe auf den Gipfel.¹⁷⁴ Er ist Schüler von Teisias und Empedokles. Später hat er Beziehungen zur Eleaten (Schule). Mit großer Wahrscheinlichkeit ist Isokrates sein Schüler.¹⁷⁵ Er wird von Sophisten erwähnt; auch wenn Flavius Philostratos ihn als „Vater der sophistischen Kunst“¹⁷⁶ bezeichnet, nennt Platon (Sokrates) ihn δάσκαλοι της ἀρετῆς [dt. Lehrer der Tugend].¹⁷⁷

In modernen Zeiten bezeichnen ihn die meisten als einen der Hauptvertreter des Sophismus, anstatt als (nur) Sophist.¹⁷⁸ Er ist der Erschaffer der Prosakunst und Begründer des Rhetorikstils. Seine Erfindungen und sein Erfolg führen zu dieser Vorstellung; die Kraft der Rede kennt keine Grenzen und in festen Händen vermittelt sie die Anwendung der Tugend. Sein Ziel in der Bildung kennt nur moralische Grenzen, außerdem ist jedes Mittel außer Betrug und Täuschung erlaubt.¹⁷⁹

Der Stil von Gorgias führt zu vielen Diskussionen, sowohl bei seinen Zeitgenössischen als auch bei den Nachkommenden. Sein Schüler Isokrates folgt demselben Weg; er sorgt dafür, dass Gorgias verstanden wird. Außerdem folgten nach ihm zahlreiche Schüler.

Wenn es um die Rhetorik geht, ist der wichtigste Punkt die Diskussion

87.

¹⁷² **Pausanias:** *Beschreibung Griechenlands* 10,18,7.

¹⁷³ **Cicero:** *De oratore* 3, 129: „[...] cui tantus honos habitus est a Graecia, soli ut ex omnibus Delphis non *inaurata* statua, sed *aurea* statueretur.“

Außerdem wird Gorgias in *de Oratore* an folgenden Stellen erwähnt: 3,59: politische Haltung, 1,103 als Redner vor großem Publikum.

¹⁷⁴ **Diels** Hermann (1951), 82A 4 (Diodoros 12,53).

¹⁷⁵ Unter den Schülern befinden sich folgende wichtige Namen: Hippokrates (Vater der Medizin), Agathon (Tragödiendichter), Alkidames, Sophistengegner, Proxenus der Freund von Xenophon und Antisthenes der treue Anhänger von Sokrates und der Gründer der Schule.

¹⁷⁶ **Diels**, Hermann (1951), 82A 1.

¹⁷⁷ **Platon:** *Menon*, 95c (Kap.35).

¹⁷⁸ s. **Kerferd**, George B. und **Flashar**, Hellmut (1998), Bd. 2/1.

¹⁷⁹ s. **Fuhrmann**, M (1995), 19-20.

zwischen Gorgias und Sokrates. Denn der Gesprächspartner, also Sokrates ist gegen die Rhetorik und seine Kritik ist in dieser Hinsicht wichtig. Die Aussage ῥητορικὴ τέχνη (*rhētorikḗ téchnē*) kommt als erstes in *Gorgias* von Platon vor (449 c u.ö). Hier wird die *Theorie der Rhetorik* als eine Kunst untersucht.

Platon ist mit seiner Vorstellung in dem Werk ein schonungsloser Feind der Sophisten. Die Verbindung der Rhetorik zusammen mit den Sophisten ist gewiss kein Plus für die Rhetorik.¹⁸⁰ Auch, wenn die Rhetorik nicht das einzige Thema des Werkes ist, stellt sie dennoch den wichtigsten Teil dar. Das eigentliche Thema ist *das Ziel des Lebens*. Die Begriffe *gut-böse* und *recht-unrecht* werden sowieso viel tiefer untersucht. Platon nimmt diese gewiss sehr ernst.¹⁸¹ Und so wird das wichtigste Problem dieser Zeit ausdiskutiert.

Die vorgestellten Ideen von Platon zeigen keinen methodischen Grund. Ohne vorher zu erklären, was Rhetorik ist, verschwinden die Ideen unter Schmeichelei, Hochstapelei und technischer Rationalität. Platon erreicht teilweise sein Ziel; es ist also wahrscheinlich, dass am Ende des Dialogs kontra Rhetorik argumentiert wird. Die von Platon beschimpfte *Rhetorik* soll sich der Vorstellung der Seele zuwenden. Nach dieser scharfen Kritik sieht man, dass er außer zu gewinnen, kein deutliches Ziel hat und keine festen Lösungen bietet.¹⁸²

Sokrates spricht gegen Phaidros über die *Vorstellungsmöglichkeiten der Realität*: „wer kann mit der Kraft der Rede das Kleine groß und das Große klein machen?“ oder das Neue alt, das Alte neu.¹⁸³ Wie er es in seinem Werk *Über das Nichtseiende* angibt, ist die gegebene Realität nicht die existierende, selbst wenn sie existiert, kann sie nicht erkannt und erklärt werden.¹⁸⁴ Gorgias lehnt die Existenz ab; also kann das Sprechen keine Kriterien haben. In den Augen Platons und Aristoteles ist die Wichtigkeit von Mimesis als Vortellungsprinzip ungültig für Gorgias.¹⁸⁵

In den Augen Gorgias ist die Rhetorik aus Sicht der Erstellungsfreiheit vollkommen subjektiv. Verwirren; sogar lügen und das Hinterlisten gehören zu den grundlegenden Effekten jeder Rede. Wie Gorgias es in *Enkomion auf Helena* erklärt hat, ist nicht ein Blick auf die Realität (*ἀλήθεια -aletheia*) wichtig, sondern die Meinung des Volkes (*δόξα dóxa*) zu ändern.¹⁸⁶

Also wird die Rede zunächst mit der Wirkungskraft bewertet.

Wenn die Sprachform in Prosa poetisch und besonders mit den rhetorischen Figuren geschmückt ist, wirkt sie wie eine Droge in einem Medikament. Die Poesie ist wie ein Mittel, mit der die Gefühle gelenkt werden¹⁸⁷: „die Ängste besänftigen, die

¹⁸⁰ Eisenhut, Werner (1977), 8-15.

¹⁸¹ s. Apelt, Otto (2013), Bd.1, Sprute, Jürgen (1992), 30; Dörpinghaus, Andreas (2002), 52-59.

¹⁸² s. Dörpinghaus, Andreas und Helmer, Karl (1999), 16.

¹⁸³ Platon: *Phaidros* 267 a (Kap. LI).

¹⁸⁴ Aster, E. u.a. (1925), 72.

¹⁸⁵ s. Fuhrmann, M. (1992), 98.

¹⁸⁶ *Gorgias* (2012), Frg. 11,5.

¹⁸⁷ Robling, Franz-Hubert (2007), 53.

Schmerzen lindern, Glückseligkeit geben, die Gefühle steigern [...]“ (*Gorgias*: Frg.11,8).

Gorgias ist mit dem gleichnamigen platonischen Dialog bekannt, wobei im Werk Kallikles und Polos eine wichtigere Existenz darstellen. Trotzdem gab man dem Werk diesen Titel, weil es wahrscheinlich zu der Zeit ein Symbol der bekanntesten und vertretenden Werte war. Der ergebnislose platonische Dialog *Gorgias* ist ein *locus classicus*. Gorgias bezeichnet die Rhetorik als eine Kunst (τέχνη/ *téchnē*). Eigentlich ist Rhetorik ein Talent, das nicht über echtes Wissen verfügt, es basiert auf Erfahrungen.¹⁸⁸ Später sind die Stoer bereit, die Rhetorik als Wissenschaft (ἐπιστήμη, *epistémē*) kennenzulernen.

Die Redner sind wie die alten griechischen Anwälte und Staatsanwälte. „das Unmögliche möglich machen“ ist mit dieser Fertigkeit machbar. Aisopos verteidigt einen in Samos zur Todesstrafe verurteilten Demagogen mit folgender Geschichte: Ein Fuchs möchte das Ufer überqueren, wird in einen Strudel gefangen und mitgerissen, an dem angeschwemmten Ort wird er von Hundeläusen befallen. Beim Spazieren entdeckt ein Igel den Fuchs; er zeigt Mitgefühl und fragt sich ob er helfen sollte oder nicht. Der Fuchs möchte dies nicht. Er antwortet auf den Igel, der nach dem Grund fragt: Diese Läuse sind gerade satt, sie saugen kein weiteres Blut mehr ab. Wenn du sie verscheuchst, werden stattdessen neue hungrige kommen, und werden mich bis zum letzten Tropfen aussaugen. Aisopos fährt fort,

„Nun also ihr Samos Männer, er kann euch nicht mehr schaden (er ist sowieso eine reiche Person); wenn ihr ihn aber tötet, werden die anderen kommen, die Armen. Sie werden die Staatskassen leer plündern.“¹⁸⁹

„Da das gleichzeitige Reden und Denken schwierig ist, ist die Rhetorik ein Problem. Politiker entscheiden sich in der Regel für eins dieser Beiden.“ sagt Mark Twain; anschließend betont er Descartes:

„Diejenigen, welche die größten Verstandeskräfte besitzen und ihre Gedanken am besten ordnen, um sie klar und verständlich zu machen, können stets am überzeugendsten reden, selbst wenn sie niemals etwas von Rhetorik gehört haben.“

Egal wie sehr wir die Rhetorik brauchen, um die Ochsen von Geryones zu verteidigen, sollten wir nicht vergessen, welche Zerstörungskraft dieselbe Waffe besitzt. Das Thema liegt zwar ferner als Gorgias goldene Statue aber sollte in seiner Bedeutung nicht unabhängig von dieser eingeschätzt werden. Dass die Menschen viel Geld opfern, um diese Fertigkeit¹⁹⁰ zu erlangen, ist gewiss nicht die Schuld von Gorgias. Dass ein Mann, der so Begeistert von sich selbst ist, eine eigene Statue möchte, ist natürlich. Was unnatürlich und unnormal wäre, ist dass die Warnungen

¹⁸⁸ Dies wird bei Aristo anders wahrgenommen: Er nimmt die Rhetorik als τέχνη und als eine offizielle Disziplin. Rhetorik ist keine Wissenschaft, man beschäftigt sich bei der Rhetorik mit Ideen. Im Vergleich werden nur wenige oder nur sehr einstimmige, dem Ziel dienende Ideen untersucht. Mit dieser Eigenschaft ist die Rhetorik keiner bestimmten Wissenschaft zugehörig; es ist möglich darin Anwendungen aus verschiedenen Wissenschaften zu beobachten (*Rhetorik* 1,1).

¹⁸⁹ **Aristoteles**: *Rhetorik*, 1393b 23 (6)-1394a 2 (7); s. **Braun**, L. (1982),158-174.

¹⁹⁰ Diese Redefertigkeit bietet dem Individuum, die Wörter als nahezu übernatürliche Kraft wahrzunehmen und von den magischen Einflüssen dieser zu profitieren. Nicht zu vergessen sollte die Tatsache sein, dass sie die grundlegenden Fertigkeiten sogar Eigenschaften von Propheten waren.

(Ratschläge) von Platon, wie alle anderen guten Sachen, vergessen werden und großen Lügnern und Träumern, die auf der Geschichtsbühne auftreten, erlaubt wird, mit Kochkünsten Medizin zu machen.

1.2.8 Prophet der östlichen Hellenistik

In den Werken des 4. Jahrhunderts entsteht eine Sorge um den Menschen, um die Stadt und die Menschen in der Stadt¹⁹¹. Im 4. Jahrhundert gingen die Sophisten vom Nomadentum zu einem sesshaften Leben über. Nun ist es für die griechischen Sophisten Zeit, eine Schule in Athen zu gründen, um Schüler zu sammeln, und sich mit einer starken Propaganda einen Namen zu machen. Die Konkurrenz war in diesem Jahrhundert zwischen Sophisten und Philosophen (wie immer) stärker vorhanden.

Isokrates (Ἰσοκράτης)¹⁹² (436- 338 v. Chr.) gehört nicht zu denen, die nach ihrem Tod wertgeschätzt werden, deren Werke gelesen und über sie gesprochen wird. Er war wie sein Lehrer Gorgias sein Leben lang ein Ruhmreicher Denker gewesen (auf dem Grabstein wird er zusammen mit seinem Lehrer Gorgias erwähnt). Auch wenn die Opposition es ablehnt, bezeichnet sich Isokrates als *Denker* statt als Philosophen.

Auch wenn er aus einer wohlhabenden Familie kommt, verliert er während des Peloponnes Kriegs all sein Hab und Gut und muss eine Weile, um über die Runden zu kommen, schriftliche Verteidigungen für Gerichte schreiben. Da dieser Job sehr populär war, gab es nicht viel Geld zu verdienen und konnte sich nicht hervorheben. Aufgrund seiner Schüchternheit und schwachen Stimme konnte er niemals als Redner vors Publikum. Deshalb hat er aus praktischer Sicht nie eine politische Karriere gehabt. Trotzdem beschäftigte er sich mit den spürbaren Veränderungen und der politischen Struktur in Griechenland.¹⁹³ Isokrates ist sich seinen Talenten bewusst. Seiner Meinung nach ist ein guter Redner nicht nur jemand, der gut reden kann, er muss auch in den Bereichen Philosophie und Kunst ein breites Wissen haben (ein Schritt weiter als Cato).

Er ist ziemlich gut darin, lange Sätze zu bauen, zusammenzufassen (Fokussierung auf das Hauptsächliche), beeindruckende Einleitungen und Enden zu finden. Er gründet eine Schule; ungefähr ab 390 v. Chr. dient er zwei Generationen lang als Direktor. In den 40-50 Jahren, in den die Schule offen war, gab es gar keine Veränderungen in den Prinzipien. Isokrates macht gewiss große Gewinne davon. Er war auch ein Wegbereiter dabei, dass die Rhetorik zur Kunstgattung wurde. Im Gegensatz zu vielen Rednern sieht er die Rhetorik vielmehr als Mittel, um die Wahrheit offenzulegen, anstatt sie zu lehren. Die Kunst, die er lehrte nennt er *logon paideia*¹⁹⁴.

¹⁹¹ Pointner, Franz (1969), 1.

¹⁹² s. Alexiou, Evangelos (2010); Alexiou, Evangelos (1995); Wersdörfer, H. (1940); Smethurst, E. (1953), 262-320.

<http://www.jstor.org/discover/10.2307/283414?uid=3737864&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21104660408263>

Voliotis, N. (1988); Orth, W. (2003), 1-6; Alexiou, E. (1995), Bd. 93.

¹⁹³ Papaevangelou-Varvaroussi, Panagiota (2003), 198.

¹⁹⁴ Paideia ist wichtig für die antike Kultur. Man kann es mit Bildung, Erziehung übersetzen. „παιδεία

Isokrates ist ziemlich gut darin, die Probleme seiner Zeit zu widerspiegeln¹⁹⁵. Neben den schlechten Aspekten drückt er auch seine Lösungsvorschläge, Hoffnungen und Sorgen aus¹⁹⁶. Vielleicht bereitet er seine Schüler mit diesem Bedenken und praktischen Schwerpunkt auf das Leben vor. Deshalb ist für ihn nicht nur die Rede, sondern auch die Praxis der Kritik wichtig¹⁹⁷. Dadurch besetzen seine Schüler wichtige Positionen in der Stadt.

Nach 378 v. Chr. unterstützt er seinen Schüler Timotheos dabei, eine große Rolle in der Athener Politik zu spielen. Nach dem Tode Timotheos 354 schlägt Isokrates einen neuen politischen Weg ein. Der athenische Politiker Lykurg und Androtion und der Redner Isaios und die Historiker Ephoros und Theopompos sind seine Schüler.

Als Ergebnis des Panhellenismus vereinen sich Sparta, Athen, Theben und die anderen; verlieren jedoch den Krieg nach 404.¹⁹⁸ Diese Niederlage verstärkt die Spannungen zwischen Athen und Sparta.¹⁹⁹

Nach der Niederlage der Athener gegen die Mazedonier 338 durch die Chaironeia Schlacht, beendet er sein eigenes Leben (wahrscheinlich durch Hungerstreik).

Sein Ziel war es eigentlich, dass das verantwortliche Volk politische Wahrheiten bewältigen konnte²⁰⁰. Er glaubte daran, dass die Rhetorikkunst Athen und Griechenland wieder zur alten Größe verhelfen würden.

Für ihn ist die Rhetorik eine kreative Kunst und benötigt einen Geist mit einer starken Fantasie. Mit der Rhetorik ist es möglich einen guten Führer und Mitbürger zu erziehen. Wichtig ist nicht nur die Beredsamkeit, sondern auch die Handlungen²⁰¹. Trotz dieser guten Absicht und nützlichem Zweck ändern sich die Vorurteile gegenüber seiner Schule nicht. Die Rede- und Philosophieschule Isokrates fand man gerade wegen der Kritik Platons gegen die Sophisten unmoralisch.²⁰²

paidèia“ umfasst auch die akademische und moralische Bildung, sogar das Ergebnis des Bildungsprozesses, es geht bzw. nicht nur um Bildung in der Schule, sondern auch persönliche Reife und Makellosigkeit.

Für den Terminus *paideia* bei Isokrates: **Jaeger**, Werner (1989), 981-1006.

¹⁹⁵ s. **Pointner**, Franz (1969), 1.

¹⁹⁶ s. **Buchner**, Edmund (1958), 1.

¹⁹⁷ s. **Graeser**, Andreas (1993), 85.

¹⁹⁸ **Dahlheim**, W. (1995), 287.

¹⁹⁹ Ebd., 241.

²⁰⁰ **Graeser**, A. (1993), 81.

²⁰¹ *Antidoseos-Rede*, 280.

²⁰² Für ein extremes (teilweise übertriebenes) Beispiel der Kritik an ihm: **Niebuhr**, B. G. (1851), *Vorträge über alte Geschichte*, V, 404.

Laut Niebuhr ist Isokrates nichts weiter als nur ein Meisterredner. Für ihn ist Isokrates ein schlechter und miserabler Autor. Er besitzt eins der leichtsinnigsten und miesesten Seelen. Seine Kunst besteht aus Wörtern und aus einer Art der Rede; sie kann nicht mehr als eine Art der Beredsamkeit sein; sie ist kein

Der athenische Isokrates ist Gründer der wichtigsten Rhetorikschule; zusammen mit Aristoteles²⁰³ und Platon prägten sie die geistige Physiognomie ihrer Zeit. Der grundlegende Unterschied zwischen der Schule von Isokrates und der Akademia waren Meinungsverschiedenheiten. Platon lehnt Isokrates Rhetorik Konzept vehement ab; und Isokrates bewertet die Bildung der Akademia als niedrigstufig.

Isokrates zeigt in seiner Lehre eine traditionelle Struktur und wendet das *paradeigma* (Personen oder Ereignisse als Beispiel aus der Geschichte), *Mimesis* (Nachahmung bekannter Personen oder Helden aus der Geschichte) und *Idea*, welche die Grundlage der Bildung von Homer darstellen, in sein System an.²⁰⁴ Seiner Meinung nach gibt es drei Kriterien, um ein guter Redner zu sein: natürliche Fähigkeiten, ein guter Lehrer und eine lange Ausbildung.

Isokrates opponiert gegen Sophisten, die die Redekunst aufgrund ihrer Inkompetenz auf eine trügerische Art benutzen und mit dieser Unfähigkeit prahlen; gegen die Philosophen, die über unmögliches Wissen forschen und über unnützliche Themen sprechen; und gegen Gerichtsredner, die sich mit rechtlichen Themen begrenzen.

Viele Informationen über ihn erhalten wir durch die *Antidoseos-Rede*. Gehen wir kurz darauf ein: Laut Isokrates ist das Reden die Basis einer Kultur (*Antidoseos-Rede*, 253-257); genauso wie das Reden ist auch das Denken wichtig (244). Die Bildung von Isokrates ist ein System, das mit den Aussagen, die zu *logos* gehören, (Rede, Worte, Gedanken, Verstand) bedeckt ist (46).

Isokrates ist gegen die Redner, die eine Regel für alle verlangen. Er vertritt ein System, das eher das praktizierte, gelebte Leben einführt und die Talente offenlegt, anstatt einer trockenen Informationsübertragung. (185 -188). Da sie für mentale Präzision sorgt, müsse auch Mathematik gelernt werden (268). Er benutzt auch die Eristik; allerdings hat dies seine Regeln und *Anstand* (261).

Der Begriff des *Philosophia* wird im 5. Jahrhundert v. Chr. in Athen mit der Bedeutung *neutrale geistige Aktivität* und *Kultur* benutzt. Obwohl sich im 4. Jahrhundert die Philosophie gänzlich von der Rhetorik getrennt hat, möchte Isokrates nicht mit den Autoren der *tekhnai* (Handbücher), die voll mit trockenem Wissen sind und welche er unterschätzt, in Verbindung gebracht werden, und betont, dass seine Arbeit die Philosophie ist.

Vielleicht macht seine Haltung, eine Ausbildung zu einem starken Charakter zu erzielen, ihn so unterschiedlich. Sein *Kaloskagathos*²⁰⁵ wird nur mit Bildung

Denksystem.

Diese Ansicht ist beeinflusst davon, dass Platon vergöttlicht wird. Trotzdem hat er über die späteren Giganten einen wichtigen Einfluss.

Vgl: **Hubbell**, H. M. (1913), **Laughton**, E. (1961), 27-49.

²⁰³ *Rhetorik*, I, 1368a 20; 1392b 10; 1399a 2; 1399b 10; 1418a 30.

²⁰⁴ s. dazu. **Duman**, M. Akif (2014b), (besonders die Abschnitte „Platon; Politeia“ und „Imitatio und Aemulatio“).

²⁰⁵ *Kaloskagathia* (καλοκάγαθία *kalokagathia*) bedeutet grob schön und gut. Als Symbol des griechischen Ideals drückt es die physische und seelische Makellosigkeit (Schönheit und Güte) aus.

möglich sein. Seine rhetorische Bildung nennt er *philosophia* (er gründet seine Schule ein paar Jahre vor der Gründung Platons Akademia und verbreitet dies in ganz Griechenland) und sich selbst *philosophos*²⁰⁶.

Seine Hauptinspiration ist sein Lehrer Gorgias; er fasst seine Grundphilosophie mit *lernen*, über edle Themen (damit sind Themen gemeint, die für den Staat wichtig sind.) zu reden und zu schreiben zusammen.

Wer sich den *wirklichen Nutzen* zur Stütze nimmt, wird stets und zur gleichen Zeit das Gute vollbringen. Isokrates versucht dies zu erhalten, um eine Lebenspraxis, die mit moralischen Prinzipien ausgestattet ist, hervorzubringen.

Wer einen durch Gier gelenkten Lob und Ruf gewinnen möchte, wenn er tatsächlich die eigenen Interessen verfolgt, muss vorsichtig bei seinen Reden sein, muss großzügig sein, seine höfliche Haltung muss glaubwürdig sein und bei seinen Taten das Gemeinnütziige beachten. Solche Reden zu erstellen, lässt eine Wirkung, wie die Auswirkung des Externen auf das Innere, da (nicht um das Richtige, sondern das allgemein Akzeptierte hervorzuheben). Dies kann später allmählich zu einer Angewohnheit werden. Später ist diese Person gezwungen, viel Aufwand zu betreiben, um gut sprechen und ein logisches Schema entwerfen zu können.

Isokrates resümierte seine pädagogische Theorie der Rhetorik mit seinem Manifest *Gegen die Sophisten*, sodass er damit all seine Gegner umfassen konnte. Bildung und Rhetorik konzentrieren sich vor allem auf das Erlangen von Talent und Erfahrung. Wenn eine Person nicht talentiert ist, ist es schon eine Tugend, wenn die Person ihre Grenzen leicht übersteigen kann; diese Person kann niemals ein Redner sein. Es ist einfach die Elemente für eine Rede zusammenzubekommen, schwer ist allerdings diese Elemente den schweren Bedingungen und der Situation bedingt richtig einsetzen zu können. Der Lehrer kann nur die lernbaren Sachen vermitteln; er ist sowieso mit seinem eigenen Wissen und Beispielen begrenzt. Diese Position, die Isokrates erreicht oder erreichen möchte, wird von seinen Gegnern vehement kritisiert²⁰⁷.

Es gibt 21 Reden und 9 Briefe, die unter dem Namen des Isokrates erwähnt werden; die von 16 bis 21 sind gerichtliche Reden aus seiner Zeit als Logograph. Seine Werke sind zweifellos auch von seinen persönlichen politischen Erfahrungen markiert²⁰⁸. In dem Rede Abschnitt, welcher der wichtigste im ganzen Korpus ist, taucht kein konkretes Ereignis auf, das als Beispiel bezeichnet werden kann. Die Werke haben eher einen Schwerpunkt der *Verteidigung*, sie handeln über Kunst und

Martin, Andy u.a. (2004),7; Isokrates ist nicht der Einzige mit diesem Ideal: **Weiler**, Ingomar (2002), 16.

²⁰⁶ **Isokrates: Antidoseos-Rede** 50; 270; 285; **Hobling**, Franz H. (2007), 105.

s. a.: **Steidle**, W. (1952), 259-264.

Isokrates meint mit Philosophie die seelische Ausbildung. Er bewegt sich wie sein Lehrer Gorgias von einer Annahme heraus, was aber nicht erfolgreich bei Menschen angewandt werden kann. Das Verhalten soll eine wissenschaftliche Grundlage haben und mit Erkenntnissen, die keinen Raum für Fehler lassen, geleitet werden.

²⁰⁷ Mit der Opposition sind wahrscheinlich Eristiker, elitäre politische Redner und Anwälte gemeint.

²⁰⁸ s. **Dobesch**, Gerhard (1968), Bd.1, 95.

meistens über Politik und Bildung.

Es wäre nicht falsch zu sagen, dass er sein Leben dem Panhellenismus gewidmet hat; zumindest erfüllte er das, was auf ihn, mit diesem Ziel, zustand. Man kann seine Werke mit *die entwickelte Form der athenischen Rhetorik* beschreiben²⁰⁹.

Gegen die Sophisten (13.) und *Helenarede* (10.) reichen auf das Jahr zurück, in dem die Schule gegründet wurde. Diese wurden gegen kynische Rhetoriklehrer wie Polykrates und Antisthenes verfasst. Das *Busiris* (11.) handelt über ein Staatsmodell, das für die Sparta entworfen wurde. Offiziell ist das Werk eine Kritik an die Verteidigung von Polykrates.

In *Panegyrikos* (4.) befindet sich erneut eine panhellenistische Haltung. Im Jahr 380 ruft er während der Olympischen Spiele alle Griechen dazu auf, unter der Führung der Athener gegen die Perser zu kämpfen. Also sollen alle Griechen eher unter der Führung der Athener, statt der Sparta Hegemonie in den Krieg ziehen. Er verspricht, dass Athen den ersten Fehler bei der Konföderation nicht wiederholen wird. Zwei Jahre später wird die zweite athenische Konföderation gegründet. In seinem *Panegyrikos* (380) empfiehlt er vehement die Gründung einer panhellenistischen Einheit mit Sparta und Athen (als Führer). Im Falle einer Verwirklichung wartet Isokrates auf eine *alleinige Herrschaft*²¹⁰. Allerdings sollte nicht vergessen werden, dass der Panhellenismus im 4. Jahrhundert nur unter sehr wenigen Menschen beliebt war. Bevor Isokrates dies erklärte, wurde es bereits zuvor von Gorgias und Lysias untersucht²¹¹.

In *Plataikos* (14.) und *Archidamos* (6.) wendet er sich dem Volk von Theben (Böotien) zu; er macht eine Propaganda, damit man sich Sparta nähert.

In *Rede des Nikokles* (2.), *Rede des Nikokles an die Zyprioten* (3.) und *Euagoras* (9.) stellt sich Isokrates den idealen Herrscher vor. Zur gleichen Zeit beinhaltet *Euagoras* eine Verteidigung von Kanon, als Unterstützung an seinen Sohn Timotheos.

Nach dem Tode Timotheos ruft er mit *Areopagitikos* (7.) zur Rückkehr zum Solon Grundgesetz auf. In *Über den Frieden* (8.) ruft er dazu auf, von den imperialen Leidenschaften abzulassen.

Für Isokrates ist die Überlegenheit der Griechen, besonders der Athener, bestimmend²¹². Mit seinem griechischen Nationalismus meint er nicht die Rasse, sondern die bewusste Zugehörigkeit²¹³.

Mit einer panhellenischen Absicht verfasst er *Philippos*, indem er den mazedonischen König II. Philipp als Ansprechpartner nimmt. Sein Werk bewegt sich zunächst als ein Versuch unter seinem Freundeskreis (s.22), später verbreitet er es in

²⁰⁹ s. **Buchner**, E. (1958),1.

²¹⁰ **Bringmann**, Klaus (1965), 17.

²¹¹ Ebd., 30.

²¹² **Grieser-Schmitz**, Dieter (1999), 203.

²¹³ (Paneg. 50) s. **Jüthner**, Julius (1976), 122; **Philippos**, 30.

der Hoffnung, dass es Griechenland erreicht²¹⁴; das Werk ist besonders an König Philipp adressiert (wird dem König zugesandt: 17, 21, 23). Es ist ihm bewusst, dass er damit die Grenzen überschritten hat und einen Teil des Volkes beeinflussen wird.²¹⁵

Philippos hat einen bedeutenden Platz unter seinen politischen Werken.²¹⁶ Er schlägt andere Mächte für die Regierung Griechenlands vor (An Philipp, /5).

Mit seiner *Antidoseos-Rede* (15.) wird zum ersten Mal eine Autobiographische Struktur gelegt bzw. der alte Rhetorik Lehrer wirft einen selbstkritischen Blick auf sein Leben. Die meisten Informationen, auf die ich mich hier stütze, kommen aus diesem Werk.

Aristoteles nimmt bei seiner Ratschlagsrede an Themison (*Protreptikos*) Isokrates *Rede des Nikokles* als Muster. Daraufhin antwortet er mit wahrscheinlich seinem Schüler Demonikos (1.). Wegen dem allgemeinen Inhalt wird es von den alten Editoren an den ersten Stellen platziert. Sein letztes Werk *Panathenaikos* (12.) ist wie eine Bilanz der erfolglosen Athener Politik. Gegen Ende des Werkes findet ein Dialog zwischen ihm und seinem Schüler statt. Dieser Dialog hat einen reichen Inhalt; jedes Mal entdeckt man etwas Neues.

1.2.9 Anaximenes von Lampsakos: *Rhetorica ad Alexandrum*

Der Redner und Historiograph im 4. Jahrhundert (380-320 v. Chr.) hat außer dem Namen nichts mit Anaximenes von Milet²¹⁷ (585-525 v. Chr.) zu tun. Sein Name taucht in den Quellen als wichtiger Redner auf. Neben seinen Verteidigungsreden verfasste er auch erfundene Fälle zu Übungszwecken. Er wurde kritisiert, da es in diesen Fällen keine Tiefe gibt. Er nahm wahrscheinlich an dem Feldzug von Alexander den Großen gegen Persien teil²¹⁸. Seine Werke weckten die Aufmerksamkeit Alexanders. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er der Lehrer von Alexander war²¹⁹. Auch wenn die Gültigkeit dieser Information Zweifel weckt, sehen wir in *Diogenes-Dicta* keinen sich einschleimenden und um Alexander wie ein Parasit lebenden Anaximenes. Er wird allerdings als jemand mit vielen Sklaven und Autoritätskomplexen dargestellt. Was Diogenes kritisiert ist die *Herrschaft*, also dass Anaximenes viele Sklaven besitzt und deshalb ein Autoritätsproblem hat²²⁰.

Laut Diogenes war Anaximenes kein Philosoph. Er soll kein philosophisches Programm, keinen Weg, den er eingeschlagen hat, haben; er tat dies nur um seine

²¹⁴ Also wird es auch dem Volk zur Verfügung gestellt: **Dobesch**, G. (1968), 67.

²¹⁵ s. **Usener**, Sylvia (1994), 9.

²¹⁶ **Dobesch**, G. (1968), 54.

²¹⁷ s. **Buchheit**, V. (1960), (Habil., Schr.- Saarbrücken 1957); **Barwick**, Karl (1966-67), 47-55.; **Solmsen**, F. (1941), AJP 62; **Chiron**, P. (2007), 90-105; **Fuhrmann**, Manfred (1965), (Abh. Mainz 1964); **Wendland**, Paul (1904), 420-541; **Sinclair**, Patrick (1995); **Matsen**, Patricia P.; **Rollinson**, Philipp; **Sousa**, Marion (ed.) (1990), 96-110.

²¹⁸ Er wird wie Kalisthenes damit beauftragt, den Asien Feldzug zu planen. **Meister**, Klaus (1990), 102.

²¹⁹ **Meister**, Klaus (1990), 107; **Brzoska**, Julius (1894), 2086-2098.

²²⁰ s. **Maximus**, Loci Communes XII, 69.

Essgewohnheiten fortzuführen. Denn er ist Fett und hat eine ziemlich fettige Struktur²²¹.

Als ein sophistisches Rhetorik Buch überlebt es Jahrhundertlang. *Rhetorica ad Alexandrum* wird Alexander dem Großen gewidmet, fälschlicherweise dachte man, es sei von Aristoteles verfasst worden. Denn Aristoteles und Anaximenes nahmen sich die alte Doktrin als Voraussetzung²²². Zwischen den beiden Werken befinden sich objektive Übergänge. Die Rhetorik des Alexander verfolgt eine Lehrbuch Methode, besonders durch das Thema der Beweislehre. Die vorherigen abstrakten Begriffe wurden auf eine Art konkretisiert und bereitgemacht, um gelehrt zu werden. *Rhetorica ad Alexandrum*²²³ wird wegen ähnlicher Struktur und Inhalt, in den gewaltigen aristotelischen²²⁴ Bereich der Rhetorik integriert. Das Werk wurde eigentlich von Anaximenes, dem jungen Zeitgenossen von Aristoteles, verfasst²²⁵.

Anaximenes Geschichtsschreibung ist ziemlich wichtig. Er ist Verfasser des 12 bändigen *Hellenika*, einer Historie, die bis 362 v. Chr. zurückreicht. Außerdem sollte es ein 8 bändiges Werk, das er für II. Philipp (*Philippika*), den Vater von Alexander, verfasst hat und ein Buch über Alexander bestehen. Davon sind nur sehr wenige Teile vorhanden²²⁶.

Obwohl von der Alexander Geschichte nicht mehr genug Bücher vorhanden sind, kann man zu dem Entschluss kommen, dass dies ein ziemlich umfangreiches Werk war²²⁷. Trotzdem hat es keinen wichtigen Einfluss²²⁸. Aber seine Geschichtsschreibung ist gewiss sehr bekannt; in *Alexandria* wird er ebenfalls als ein

²²¹ s. Kroha, Tyll (1968); Diogenes Laertios (2008), *Philosophenviten*, VI 57-58; Overwien, Oliver (2005), 379-380.

²²² Wendland P. (1904), 538.

²²³ Für die Bewertung des Werkes: Hallik, Sibylle (2007), 46-51.

<https://archive.org/stream/worksof aristotle11arisuoft#page/n237/mode/2up> Zug.:05.09.2014

²²⁴ Beispielsweise: Ross, W.D (ed.) (1959), *The Works of Aristotle*, Vol. XI, (*Rhetorica, De Rhetorica Ad Alexandrum, De Poetica*), Oxford. (Alle drei Werke werden Aristoteles zugeschrieben.)

Wird von E.S.Forster vorbereitet; der Abschnitt *De Rhetorica Ad Alexandrum* wird mit dem Namen Aristoteles in Verbindung gebracht.

²²⁵ Desiderius Erasmus stellte bereits früher fest, dass das *Retorik ad Alexander* nicht von Aristoteles sein könnte. Susemihl, F. (1891), I- 451. (Rep.Hildesheim 1965); Spengel Unterstützt Petrus Victorius Bestätigung mit neuen Gründen. Denn der römische Rhetorik Lehrer Quintilian sagt, dass in einem Lehrbuch von Anaximenes von Lampsakos von sieben Redearten gesprochen wird. (III, 4, 9); Barwick, Karl (1965a), 213-218.

s. Ípfelkofer, Adalbert (1889), Diss., Würzburg.

<https://archive.org/stream/dierhetorikdesan00ipfe#page/n7/mode/2up> Zug.: 09.09.2014.

Kennedy, George A. (1963), 114-23; Kennedy, George A. (1994a), 49-51; Wendland, Paul (1904), 499-509; O'Rourke, Sena Patrick (2005), 19-23.

²²⁶ Jacoby, Felix (2016), Anaximenes von Lampsakos (72).

²²⁷ Jacoby, Felix (1923), 457.

²²⁸ Meister, Klaus (1990), 94.

sehr bekannter griechischer Historiograph erwähnt²²⁹.

Der Stil von Anaximenes legt Wert auf die Auswahl nützlicher Argumente und auf die Doktrin des unbegrenzten Verhaltens (außer gewalttätiges Verhalten). Manchmal trifft man auf Bewertungen und Entscheidungen, die keinem bestimmten Prinzip folgen. Also wird es nötig sein, auf Aristoteles zu warten, damit der Stil an Stabilität gewinnt. Daneben nimmt er die moralischen und politischen Werte, die stets gültig sind, als Voraussetzung. Allerdings kann der Redner, um ein Ziel zu erreichen, jegliche Werte ignorieren.

Da das *Rhetorica Ad Alexandrum* mit einer Verpflichtungserklärung an Alexander den Großen beginnt, trägt es diesen Titel. (1421 a) Dies ist ein Weg, das Werk zu *legitimisieren*. Es ist das älteste vorhandene Rhetorik Buch für Lehrzwecke²³⁰.

Anaximenes von Lampsakos (c.a 380-320 v. Chr.) Werk *Rhetorica ad Alexandrum* gilt als das erste bekannte Rhetorik Lehrbuch²³¹; im Mittelalter hatte es zwei unabhängige lateinische Übersetzungen. Einer wurde wahrscheinlich von Guillelmus de Moerka (Wilhelm von Moerbeke 1215-1286) übersetzt und mit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert. Da das Werk keine große Verbreitung gezeigt hat, war dementsprechend auch der Einfluss²³². Trotzdem würde dieses älteste Beispiel der Rhetorikliteratur einen dominanten Charakter haben und mit Hilfe der Kunst der Beredsamkeit ein unzertrennlicher Teil des europäischen Bildungssystems (besonders in der Kirche) werden.

Die Teilung der Rede zeigt bei Anaximenes eine komplexe Struktur auf. Sie wird so ausgeweitet, dass sie drei Hauptabschnitte umfasst. Der erste Hauptabschnitt (Teil 1-5) teilt er in die sieben Arten der Rede auf: Volksreden mit dem Ziel der Empfehlung und Abratung, Lob und Verurteilung, Anklage und Verteidigung. Die letzte Art ist die Rede der *Prüfung* mit dem Ziel Widersprüche und Ungereimtheiten offenzulegen. Im zweiten Hauptabschnitt (Teil 6-28) wird das Thema des Beweises untersucht; dieser Abschnitt umfasst sogar das Stil Thema. Der letzte Hauptabschnitt (Teil 29-38) beinhaltet die Teile der Rede; jeder wird mit Argumenten erklärt²³³.

Die Artenunterscheidung lässt uns die *prüfende Rede* entdecken (1421 b); die Entscheidungen hervorheben, die Handlungen oder Wörter miteinander vergleichen. Danach muss das geprüfte Thema untersucht werden, ob es realisierbar ist. Oder hat es einen widersprüchlichen Inhalt (1427 b)?

Diese etwas verwirrenden Informationen, die in der archaischen und klassischen Literatur gewonnen wurden, reflektieren persönliche Bewertungen über allgemeine Sachen²³⁴.

²²⁹ s. **Brzoska** (1894), 2096.

²³⁰ Spengel und Wendland sind der gleichen Meinung. **Martin**, Josef (1974), 8-11.

²³¹ s. **Murphy**, James J. (1981), V101, Anm. 44.

²³² **Reeve**, Michael D. (1988), 115.

²³³ s. **Fuhrmann**, M. (1995), 29.

²³⁴ s. **Fuhrmann**, M. (Hg.) (2000); **Stenger**, Jan (2004), 27-29.

1.3 Zeitalter der Philosophen

Platon, Aristoteles, Theophrast, Demetrios, Hermagoras

Sophismus und Philosophie haben in der Wurzel eine ziemlich nahe Bedeutung, beide zeigen auf alle intellektuellen Bewegungen in ganz Griechenland. Ihr Ziel ist es, den Menschen die Hilfe des Verstands zu geben. Die Adaptation an die Krise zeigt auf die Tradition und Personen (Orientierung für die Lebenspraxis) unterschiedliche Auswirkungen. Sophisten denken, dass dies unveränderlich und unbezähmbar ist. Sie wollen ihr Verständnis über die Krise für alle (besonders für Publikum) gültig machen. Sie lehrten als Skeptiker und Relativisten, wie man in einem Meer von Ideen alleine überleben kann. Philosophen hingegen schlugen ab Platon einen erfolgreichen Weg ein; die Krise nimmt eine transitorische Form an. Sie lehnen es genauso wie Sophisten ab, dass unreflektierte Traditionen erneut gegründet werden. Doch sie glauben, dass die Idee der Tradition einen hohen Platz erreichen kann.

1.3.1 Platon der Provokateur

Der thematische Horizont der Rhetorik wurde von Platon²³⁵ gezeichnet. Diese Rhetorik besitzt ein unvergleichliches System, das 2350 Jahre lang strukturiert wurde und mit vielen Variationen in Verbindung mit der Philosophie anhält. Es hat vier externe Kritikpunkte (Wahrheit, Schönheit, Tugend und politischer Nutzen).

Um das Thema, das untersucht werden soll, ohne Durcheinander zu erklären, ist eine gewisse Kategorisierung nötig. Mit diesem Ziel habe ich zunächst die Schwachstellen der Oppositionsfront untersucht, im Gegensatz zu den Rednern, die einen grenzenlosen Selbstvertrauen haben, taucht vor uns ein relativ bescheidener Sokrates auf. Später habe ich die Sophisten unter die Lupe genommen; es wurde auf das Verhältnis zwischen Rhetorik und Dialektik und die Verknüpfung zu Aristoteles kurz eingegangen. Nach dieser grundlegenden Informierung wurde Platz für die Verteidigung der Rhetorik Front gegeben; die Nutzen der Rhetorik (oder die Seiten von denen man denkt, dass sie nützlich sind) sind wie das Verteidigen der Redner. Was überwiegt sind die Schäden der Rhetorik, wobei die mimetische Wahrnehmung und die Dichterfront auch einbezogen werden können. Zuletzt habe ich versucht *Phaidros* zu bewerten und erwähnte Lösungsvorschläge.

So gut wie in allen Platon Werken trifft man auf eine Rhetorik kritische Haltung. Natürlich tauchen diese nicht in Form einer Ablehnung, sondern mit einer

²³⁵ **Bruns**, Ivo (1896), 287-293; **Hellwig**, Antje (1973); **Schleiermacher**, Friedrich (1856), 5-18.

Pdf: <https://archive.org/stream/platonswerke00schlgoog#page/n7/mode/2up> Zug.:10.10.2013

Hirzel, R. (1871); **Platon** (1817), *Phädrus und Gastmahl*; **Niehues- Pröbsting**, H. (1987); **Ast**, Friedrich (1816/ 1976), 82-111; **Thompson**, W.H. (Hg.) (1860), *The Phaedrus of Plato*, XX; **Platon** (2010), *Sämtliche Werke*; **Kraus**, O. (1907), 18-19; v. **Arnim**, H. (1912), 93-95, **Solmsen**, F. (1929), 228-229, **Bonitz**, H. (1886), 270-292; **Roberts**, W.R. (1924), 344-346; **Heitsch**, Ernst (1992), 117-126, **Gomperz**, Theodor (1903), 331-342; **Karl**, F. Hermann (1839), 368-384. (Print 2013/ le Me Print); **Munk**, E. (1857), 212- 231; **Susemihl**, Franz (1860); **M r a s**, K. (1914), 295-319. (bes. 314); **Blass**, Friedrich W. (1887), 98.

platonischen Struktur auf²³⁶. Man neigt dazu Platons Dialoge in zwei Teilen (Jugend und Reifezeit) zu untersuchen. Während die ersten Dialoge über Themen wie Tugend, Moral, und Information sind, handeln die späteren verstärkt über *Ideale*. Auch wenn Platons Begriff der *Rhetorik* in manchen Dialogen verschiedene Bedeutungen hat, überwiegt die Bedeutung: *ähnlich wie Dialektik* und *Die Kunst der Überredung*. Wenn das Ziel das Überzeugen ist, wird auch die Bedeutung der *Konversation* hervorgehoben. Bei einer negativeren Verteidigung der Rhetorik ist die Bedeutung *Diskurs*.

Platons Gedanken über Rhetorik zeigen sich besonders in seinen *Gorgias*²³⁷, *Phaedros* und *Politeia* Dialogen.

1.3.1.1 Die Eitelkeit der Redner

Vielleicht ist die größte persönliche Schwäche eines Redners das übermäßige Selbstvertrauen (kann auch Eitelkeit genannt werden). Gorgias behauptet in der Anwesenheit von Kallikles, alle Fragen beantworten zu können, (447 c) so dass seit Jahren keine Frage gestellt wurde, die ihn überraschen konnte (448 a).

Dies ist das Ergebnis einer verwurzelten Dialog Kultur. Es ist nicht schwer, abzuschätzen, dass Gorgias über ein solches Selbstvertrauen besitzt, da er sich lange nur mit dieser Sache beschäftigt hat. Dass die Athener das Reden lieben und Spaß daran haben, den Gelehrten zuzuhören, ist etwas, das oft in den Dialogen wiederholt wird.

Sokrates ist im Vergleich relativ bescheiden:

„Ich aber bin niemals Lehrer gewesen. Wohl aber habe ich, wenn jemand Verlangen trug mich reden zu hören, in Ausübung meines eigenartigen Berufes mich niemals jemanden, gleichwohl ob jung oder alt, versagt, auch verstehe ich mich zu solchen Unterhaltungen nicht etwa nur, wenn man mich dafür bezahlt, sonst aber nicht: nein, ob reich oder arm, ich lasse mich fragen, und wer will, kann antworten und hören was ich sage“ (33 b-c).

Gorgias persönliches Ego und die Tatsache, dass er eine wichtige Persönlichkeit war, erfordert eine vorsichtige Herangehensweise. Zunächst geht Polos dazwischen (448 a). Wegen dem Verbalismus von Polos und der Abschweifung (später wird dies als Geschwätz bezeichnet) vom Thema beschuldigt Platon ihn damit, sich mit Rhetorik zu beschäftigen (448 d-e).

Sokrates lehnt die Rhetorik als eine Kunst ab. Für ihn ist die Rhetorik ein Brauch, um Freude und Vergnügen zu erlangen (462 b c). Deren Wesen ist die Schmeichelei (463 ab); auch als ein Teil der Politik ist sie Schmeichelei (463 d). Rhetorik hat nicht die Sorge, nach dem Guten zu suchen und zu finden. Sie fesselt nur die Narren, die ihr folgen; dies ist eine Falle, wodurch man sogar Respekt erlangt. (464 d)

Polos gibt für die Macht eines Redners das Beispiel, dass sie genauso wie

²³⁶ s. **Quimby**, R.W. (1974), 71-79.

²³⁷ Eine detailliertere Bewertung über Gorgias habe ich im gleichnamigen Abschnitt gemacht (s. LP 1.2.7).

Tyrannen, jeden töten lassen, verbannen und ihr Besitz konfiszieren können. Sie tun und lassen, was sie möchten (466 e). Die Macht, irgendeinen Mann töten zu lassen, ihn ins Exil verbannen und sein Besitz beschlagnahmen zu können, erscheint ihm attraktiv. Ob eine Person dies nun zu Recht oder zu Unrecht tut; es ist trotzdem für Polos eine beneidenswerte Sache. Sokrates ist dagegen. Seiner Meinung nach sollte man solche Menschen nicht beneiden (468 e-469 a).

Eine andere wichtige Sache ist die *Gerechtigkeit*. So wie Polos es auch bestätigt, ist die Gerechtigkeit etwas, was sowohl vergnügt als auch etwas Nützliches (478 b). Erneut, wie Polos es bestätigt, zähmt die Strafe den Menschen und macht ihn aufrichtiger; die Gerechtigkeit heilt die Seele, wie die Medizin den Körper (478 d). Allerdings verhindert die Rhetorik die Gerechtigkeit. Sokrates, der Polos davon überzeugt, dass ein Verbrecher sich ohne Strafe nicht läutern kann, kehrt erneut zu dem alten Thema zurück: er fragt Polos nach dem Nutzen der Rhetorik (409 a).

Wenn eine Ungerechtigkeit besteht, hat die Rhetorik bei der Verteidigung keinerlei Nutzen (480 b). Mann sollte die Rhetorik dafür benutzen, das Verbrechen offenzulegen, anstatt sie zu verheimlichen und zu verschleiern (480 d). Auch wenn es wie die Macht der Rhetorik erscheint, den Schuldigen für unschuldig zu erklären oder den Richter so umzustimmen, sorgt es für das Abrücken der Rhetorik von der Tugend und Gerechtigkeit.

Sokrates schleift allmählich sein Stil. Er macht sich über die Rhetorik lustig und gibt das *Schiff* Beispiel, um deren Nutzlosigkeit zu beweisen; er vergleicht die Steuermannskunst mit der Rhetorik (511 d-512 b). Dass der Redner prahlt, obwohl er Unnützlich getan hat, gefällt Sokrates überhaupt nicht.

Bei der Kritik der Arroganz gibt er als Beispiel einen Feldherrn. Obwohl ein Feldherr ganze Städte rettet, hat er nicht die Angewohnheit der Prahlerei (512 c); es ist seltsam, dass ein Redner diese Angewohnheit hat.

Wenn ihnen (Perikles und andere wichtige Redner) eine einfache Frage über ein Thema gestellt wird, fangen sie sogleich an zu faseln. Wenn sie angegriffen werden (wenn etwas gesagt wird) schallen sie eine lange Zeit und ihr Nachhall ertönt weiter; bis man sie mit einem starken Griff (wie das Greifen eines Metalls) anfasst (das Geplapper hält an bis eingegriffen wird).²³⁸ Die zwei Schwächen eines Redners (wissenschaftliche Schwächen und Demagogie) haben miteinander zu tun. Jemand, der nicht zugeben kann, etwas nicht zu wissen, versucht dies mit Augenwischerei oder Ablenkung zu kaschieren.

Das Ideale ist es wie Protagoras es macht: wenn benötigt, lange und schöne Reden halten und wenn eine Frage gestellt wird, kurz antworten und bei einer selbstgestellten Frage, geduldig auf die Antwort warten.²³⁹

Platon spricht in *Phaidros* über die Gefahren hiervon. So fortzuschreiten (also ein Redner zu werden) kann dafür sorgen, dass sich die Schüler für Gelehrte halten.²⁴⁰ Sie versuchen sogar ohne wissenschaftliche Grundlage und Praxis dies

²³⁸ *Protagoras*, 329 a-b.

²³⁹ Ebd., 329 b-c/ 74. Anm.

²⁴⁰ *Phaidros*, Kap. LIX, 275 a.

weiterzulehren.²⁴¹ Vielleicht fühlte sich Gorgias genauso. Er sagt, dass er sich mit der Redekunst beschäftigt hat und man ihn einen Redner nennen kann, womit er sogar angibt (449 a). Gorgias drückt überall aus, dass er die Rhetorik lehren kann (449 b). Seine Behauptung ist groß: Gorgias meint, dass keiner seine Worte kürzer ausdrücken kann (449 c).

Es ist offensichtlich, dass der Redner dies tut, um den Menschen zu gefallen. Sokrates bringt dies mit Gier in Verbindung. Genauso wie die Frauen aus Thessalia, die alles in Kauf nehmen, um den Mond vom Himmel zu holen und dabei blind, taub und gelähmt werden, wird auch der Redner Opfer seiner fanatischen Gier. Machthunger (Herrschaftsucht) ist der Name für diese nachteilige Leidenschaft, laut Sokrates (513 a).

1.3.1.2 Die unwissenden Sophisten

Sowohl in *Phädrus* als auch in *Gorgias* wurden die positiven und negativen Eigenschaften der Rhetorik angeschnitten. Allerdings liegt der deutlichste Unterschied darin, dass in *Gorgias* der Redner unwissend ist; in *Phädrus* hingegen ist der Redner bei der Überredung nicht gänzlich unwissend, zumindest kennt er die Eigenschaften der Masse. Dementsprechend ist Platon in *Phädrus* weniger wütend; seine eigentlichen Probleme sind die, die von Sophisten verursacht wurden. Eine andere Behauptung von ihm besagt, entgegen der Sophisten, dass Tugend lehrbar sei.

Rhetorik wurde auf eine Art zu einem Krisenmanagement für Sophisten; sie ist ein Rezept für sie. Sie benutzen dieses Mittel, um auf eine unterhaltsame Art und Weise zu überleben.

Fassen wir zusammen, was Platon an Sophisten kritisiert hat. Die erste Sache, die Platon verurteilt ist die Tatsache, dass Sophisten unsinnig sind. Der Redner kennt den seelischen Zustand des Zuhörers nicht; nimmt keine Rücksicht drauf. Eigentlich kann die Rede nicht überall auf dieselbe Art gehalten werden; hat nicht denselben Effekt.

Sophisten werden verurteilt, da sie das, was sie besitzen, wie eine Ware benutzen; denn eine Person muss aussprechen, was für sie möglich und machbar ist. Sophisten benutzen ihre Sprachgewandtheit für Schlechtes. Rhetorik und deren Lehrer haben es nicht darauf abgesehen, die Kunst und Wissenschaft weiterzubringen; was sie machen ist meistens nichts anderes als eine Routine (*Gorgias* 463b).

Sophismus und Rhetorik sind eine Einheit; oder sind sich zumindest sehr nahe und ähneln sich. Kallikles wird von Platon aber damit beschuldigt, wegen seiner Unwissenheit die Rhetorik für etwas sehr Schönes zu halten.

„Tatsächlich aber steht die Sophistik an Schönheit über der Rhetorik in eben dem Maße, indem die Gesetzgebungskunst über der Richterlichen und die Gymnastik über der Heilkunst steht.“ (520 a-b, s.a. 465 c)

Ein Sophist und politischer Redner macht auch die Person, die ihn erzogen hat, schlecht. Daraufhin kommt eine sehr wichtige Frage auf, welche über das Thema handelt, das Sokrates in seiner Verteidigung Gorgias, Prodikos und Hippias an

²⁴¹ Ebd., Kap.LIII, 269.

schlechten Sachen vorwirft.²⁴² Sophisten tun dies, weil sie bezahlt werden, nicht um Gutes zu tun (520 a-d). Dazu gibt Sokrates ein Beispiel. Es ist keine Schande, für Architektur oder andere Künste Geld zu nehmen; aber Ratschläge darüber zu geben, wie man ein guter Mann wird und wie man sein Haus und Land verwaltet und dabei Geld zu verlangen, ist wie Kallikles es auch bestätigt hat, peinlich (520 d-e).

Was Platon zweifeln lässt, ist die Tatsache, dass Rhetorik auch Gutes bewirkt hat. Quintilian meinte, dass das moralische Gute nicht nur von den künstlerischen Maßen der Rhetorik abhängig ist, es ist, sondern auch nötig ein besserer Redner zu sein: *cum bene dicere non (potest) nisi bonum.*²⁴³

Ideal ist es, wenn die Meinung und Taten eines Redners übereinstimmen. Es gibt zwischen gutem Denken und den Redestrukturen eine starke Bindung.²⁴⁴ Dies fehlt bei den Sophisten. Über Personen wie Tisias und Gorgias wird gesagt, dass sie mit der Macht der Rede, aus kleinen Sachen Großes und aus großen Sachen Kleines machen können (aus einer Mücke einen Elefanten machen bzw. auch umgekehrt).²⁴⁵ Trotzdem (vielleicht auch gerade deshalb) sind Sophisten wie die Feinde der Wahrheit; sie sind Meister darin, reine Überzeugungen zu widerlegen. In dieser Hinsicht ist es unmöglich, den Sophisten vom Rhetorik Meister zu unterscheiden; beide verfügen nicht über wahres Wissen. Über die Meinung, dass Sophisten Kasper (Schmeichler) sind, antwortet Theaiteros wie folgt: „Zweifellos!“²⁴⁶ Ein Sophist kann offensichtlich keinen Philosophen ersetzen. Ihm fehlt es an grundlegenden Tugenden, wie das Unterscheiden zwischen Gut und Böse:

Sokrates: Nimm an, ich würde dir zureden, du solltest dir ein Pferd kaufen für den Krieg. Nun kennten wir aber beide das Pferd nicht; nur soviel wüsste ich von dir, dass du, Phaidros, der Ansicht seiest, ein Pferd sei unter den zahmen Tieren das, welches die größten Ohren hat.

Phaidros: Das wäre lächerlich, mein Sokrates.

Sokrates: Noch nicht! Aber wenn ich eifrig dir zuspräche durch eine Rede, die ich verfasst hätte zum Preise des Esels, denn ich als Pferd benannte und von dem ich behauptete: das Tier sei unbezahlbar, sowohl für den Besitz im Hause als im Felde, um den Streiter im Gefecht zu tragen und auch Gepäck nachzuführen und zu andren Diensten.

Phaidros: Dann wäre es gewiss äußerst lächerlich.

Sokrates: Ist es nun nicht besser, dein Freund mache sich lächerlich, als er erweise sich dir gefährlich und feindlich?

Phaidros: So scheint es.

Sokrates: Wenn nun der Redegewandte, der nicht weiß gut und böse ist, eine Stadt findet, bei der es ebenso aussieht, uns auf sie einredet, -nicht über den Schatten des Esels- den er preist, indem er ihn mit dem Pferd verwechselt, sondern über das Böse,

²⁴² *Apologie* 19 d.

²⁴³ **Quintilian** II, 15, 34.

²⁴⁴ *Phaidros* 266 b.

²⁴⁵ Ebd., 267 b.

²⁴⁶ *Sophistes*, 235 a.

das er mit dem Guten verwechselt [...] (*Phaidros*, Kap.XLII, 260)

Daraufhin betont Sokrates das Wichtigere. Wichtig ist nicht das Unterscheiden von Pferd und Esel, sondern das Unterscheiden zwischen *Gut* und *Böse*, welches dem Sophisten nicht gelingt. Die Gefahren einer solchen Situation sind groß. Außerdem erreicht ein Rhetor, der versucht das Volk zu überzeugen, indem er das Angemessene sagt, sein Ziel nicht damit, dass er wahres Wissen (*episteme*) vermittelt, sondern mit wahren Mutmaßungen (*doxa*).

Redner genannte große weise Meister (!) erschaffen alle mögliche Mutmaßung, wodurch sie die Menschen täuschen. Zumindest sollen sie die Interessen des Staats schützen.²⁴⁷

Was Sokrates dazu getrieben hat, die Rhetorik als *eine Sophisten Kunst* zu definieren, war sein Wille, die Philosophie von der Fälschung zu reinigen. Während er dies tut, benutzt er die Kunst der Ausmusterung, um die Rhetorik von ähnlichen Begriffen zu trennen und sie anschließend zu einem Punkt *ohne Risse* zu bringen.²⁴⁸

1.3.1.3 Heilige Dialektik

Man kann sagen, dass sowohl in Platons *Gorgias*, als auch in *Phaidros* der Rhetorik und Dialektik Gegensatz auffällt. Neben vielen Gemeinsamkeiten haben diese beiden Dialoge auch Unterschiede. Grob gesagt, während in *Gorgias* der Gegensatz zwischen Rhetorik und Dialektik stärker betont wird, wird in *Phaidros* diese Unterscheidung verteilt: Dialektik, Rhetorik als Schatten der Philosophie und Rhetorik. Auch wenn in *Phaidros* im Gegensatz zu *Gorgias* die schlechten Seiten der Rhetorik betont werden, wird auch über die zwei verschiedenen Benutzungen der Rhetorik gesprochen und somit auch positive Seiten hervorgehoben.

Laut Platon, der feststellt, dass es als Überzeugungskunst zwei Arten der Überredung gibt, hat die Rhetorik mit Glauben zu tun aber es gibt das wissenslose Glauben und das Glauben mit dem Wissen als Grundlage.²⁴⁹ Somit wird als eine Kunst, die wahrscheinlich durch Meisterhaftigkeit zu lernen ist, neben der Dialektik auch von der Rhetorik (Redekunst) gesprochen.²⁵⁰

„Das durch Dialektik erlangte Existenz- und Begriffswissen ist klarer als Wissen, das durch Wissenschaften, die auf Mutmaßungen basieren, erlangt wird.“ (*der Staat*, 511 d)

Die Dialektik hebt die Widersprüche auf.²⁵¹ Dass die Rhetorik und Dialektik andere Ziele haben, ist ein weiterer Grund für diesen Gegensatz. Rhetorik wird als ein Brauch gesehen und dieser Brauch soll Vergnügen und Freude bringen; anders

²⁴⁷ *Theätet* 167c, 30-40.

²⁴⁸ Dies ist eigentlich die weiterentwickelte Form der apagogic Methode, die Gorgias benutzt. **Gargarin**, Michael (1994), 46-69.

²⁴⁹ *Gorgias*, 454 e.

²⁵⁰ *Phaidros*, 266 c.

²⁵¹ *Gorgias*, 508 e.

ausgedrückt wird die Rhetorik als ein Teil des Lobes gesehen.²⁵² Laut Sokrates:

„[...] ist es ein anderes miteinander wissenschaftlich zu unterhalten und ein anderes, lange Reden zu halten.“ (*Protogoras*, 336 b.)

Anders als viele Jünglinge denken, wird die Dialektik als einer der schwierigsten Sachen gesehen. Während die Philosophie für die Jugendlichen wie ein Mittel, um schöne Zeit zu verbringen angesehen wird, bleiben nur die wenigsten dabei, wenn sie alt geworden sind.²⁵³ In dieser Hinsicht erfordert die Beschäftigung mit der Philosophie auch Reife.

1.3.1.4 Die Verteidigung der Redner

Philosophen, Sokrates und sein Schüler und besonders Platon sehen die Provokation als einen Weg, um in einer Krise zurechtzukommen; Redner verwirken meist ihre Chance, eine Antwort auf diese Kampfansage zu geben. Es gibt sogar Fälle wie Gorgias, bei denen sie aufgeben. Gehen wir in diesem Teil auf die Verteidigungen der *Rhetoren* ein.

Das Material der Rhetorik (Des Webers Stoff und die Melodie des Musikers) ist das Wort. (449 d -e) Die Rhetorik bringt auch bei, über die Sache, worüber man spricht, nachzudenken (449 e). Rhetorik benötigt keinerlei Handarbeit, die ganze Wirkung erfolgt mit Worten. Deshalb sind ihre Themen, anders als in anderen Künsten, die Worte (450 b-c).

Sokrates fragt nach besonderen Worten für Rhetorik. Gorgias sagt, dass dieser Rahmen die größte und perfekte Arbeit über Menschen umfasst; für Sokrates ist das eine ziemlich vage Antwort (451 d-e).

Danach hinterfragt Sokrates, welche Stufe der Nutzen in der Kunst für die Rhetorik besitzt. Da ein Mediziner sehr wohl Menschenleben rettet und ein Sportlehrer für schöne Physik und Kraft sorgt, können sie sich *nützlicher* als Rhetoriker bezeichnen, meint Sokrates.

Ein Goldschmied sieht den Reichtum als den größten Gefallen (452 b- c). Also stellt sich die Frage, wem denn dieses *Rhetorik Wissen* nützt. Gorgias nimmt hierbei eine defensive Haltung ein und sagt, dass die Rhetorik dabei hilft, frei zu sein und Macht gibt, über andere Menschen im Land zu herrschen (452 d). Vielleicht ist dies die stärkste Seite des *Wort-Meisters*. Rhetorik besitzt die Kraft Richter, Senatoren und andere Menschen im Nationalrat und Versammlungen zu überzeugen (Geradezu ein Hypnose-Werkzeug). Mit dieser Kunst ist es möglich, den Sportlehrer und Mediziner zu einem Sklaven und Diener zu machen. Der Goldschmied kann sowieso für einen guten Redner sein Reichtum benutzen (452 e). Also ist die eigentliche Absicht der Rhetorik die Menschen zu überzeugen (*Gorgias* 453 a). Wenn es um ein Thema der Rhetorik geht, wird die Lage klarer: Laut Gorgias taucht die Rhetorik im Gerichtssaal auf; das Thema ist es die Wahrheit von der Unwahrheit zu trennen (454 b). Sokrates greift stärker an. Wissen und glauben sind verschiedene Sachen; während das Wissen sicher ist, basiert das Glauben eher auf Gefühlen. Aber laut Sokrates (*Gorgias* stimmt

²⁵² Ebd., 462 c, 466 a.

²⁵³ *Der Staat*, 498 a.

zu) sind der Wissende und der Glaubende überzeugt. Deshalb ist es nicht die Aufgabe der Rhetorik, im Gerichtssaal zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, sondern nur das Überzeugen (455 a). Die Redekunst, mit der Macht jeden in ihren Bann zu ziehen, stößt plötzlich auf die Wand der *Tugend*. Für einen Mann, der für die Wahrheit stirbt, ist eine solche Reaktion normal. Sokrates bringt stärkere Beweise. Wenn der Staat einen Arzt, einen Schiffsbauer oder einen anderen Künstler braucht, hat der Redner keinen Nutzen. Bei der Erbauung einer Mauer am Hafen oder an Schiffswerften hat der Redner keinen Nutzen. Auch bei der Zusammenstellung eines Heers oder der Eroberung einer Burg bleibt er nutzlos. Für was ist dieser Redner überhaupt nützlich? Zu welchem Thema kann er den Staat informieren? (455 b-c-d) Der erste Anwalt des rausgeworfenen Dichters aus Platons Staat ist Gorgias. Er legt die nützlichen Seiten der Rhetorik so offen, sodass selbst Sokrates zu zweifeln beginnt.

„Was nämlich die Schiffswerften, von denen du sprachst, und die athenischen Mauern und die Anlegung der Häfen anlangt, so weißt du ja doch, dass sie auf den Rat des Themistokles, zum Teil auch auf den des Perikles gebaut wurden, nicht aber auf den der Werkmeister.“ (455 e)

In dieser Hinsicht erscheint die Rhetorik auch Sokrates als etwas Hervorragendes (456 a). Gorgias holt aus. Er soll mit Hilfe der Rhetorik Kranke überzeugt haben, wieder Medikamente zu nehmen und sich operieren zu lassen (456 b). Während einer Wahl kann der Redner sich als Mediziner wählen lassen oder sich als einen anderen Künstler ausgeben (456 c). Gorgias erfasst die Gefahr der Opposition und fügt hinzu; jemand der in Palaistra arbeitet und die Kriegsführung gut kennt, sollte dies nicht überall benutzen. Somit betont Gorgias, dass auch ein Rhetor zwischen Richtig und Falsch unterscheiden soll. Diese sehr gefährliche Überzeugungswaffe in den Händen des Redners sollte mit Vorsicht benutzt werden (456 d-e/ 457 a b). Bei einer groben Analyse heutiger Politiker erkennen wir die *Gefahren* dieser Waffe besser.

1.3.1.5 Die unumgänglichen Nutzen der Rhetorik

Nach der Kritik von Kallikles bringt Sokrates, wenn jemand basierend auf Gesetze spricht, die Natur; und über die Natur spricht, die Gesetze hervor (483 a). Herakles, der die Ochsen von Geryones nicht aufkaufte und obwohl diese ihm nicht gegeben wurden, er sie für sich beanspruchte, verteidigte sich damit, dass der Besitz nicht den schwachen und kleinen Menschen, sondern den starken und makellosen Menschen gehört, und er somit nach der Natur Recht hat. In diesem Fall hat die Rhetorik laut Kallikles keinen Nutzen. Sich zu viel mit Philosophie zu beschäftigen, treibt einen Menschen sogar zum Zerfall (484 c). Eine Person, die sich im Alter immer noch mit Philosophie beschäftigt, ist laut Kallikles lächerlich (485 b). Er verdient es sogar ausgepeitscht zu werden. Solch ein Mensch, wie Homer es in *Ilias* (IX, 441) sagt, flieht vom Stadtzentrum und vor Volksversammlungen, wo jeder andere glänzt und hat nicht die Absicht, ein Mann zu werden. Er ist dazu verdammt, sein Leben an Straßenecken mit ein paar Jugendlichen, ohne dass aus seinem Mund etwas freies und Großes rauskommt, flüsternd zu führen (485 d). Laut Kallikles ist die Philosophie so nutzlos, dass wenn Sokrates aufgrund eines nicht begangenen Verbrechens festgenommen und abgeführt werden würde, er überrascht wäre, den Verstand verloren hätte und nicht wüsste was er sagen soll (486 b). Traurigerweise zeigt uns die

Geschichte, dass Kallikles letztlich Recht hatte.

Kallikles sagt, dass es natürlich ist, dass die Guten und Wissenden über die Wertlosen herrschen; einen größeren Anteil als sie besitzen (490 a). Kallikles meint mit den mächtigsten Menschen, diejenigen, die den Staat so regieren können, wie es nötig ist und dabei schlau und mutig sind. Denn diese Menschen zeigen aufgrund von seelischer Schwäche keine Angst (491 b).

1.3.1.6 Allergie gegen die Rhetorik

Rhetorik ist eine Kunst der Komplimente; sie ist eine Art, die durch das Aufbürsten und Schmücken der falschen Wahrheit (das wahraussehende Falsche) entsteht; sie dient der Missleitung²⁵⁴.

Als das Gespräch in Gorgias einen anderen Lauf nimmt, bereitet Sokrates eine Frage mit drei Prognosen vor. (1) Gorgias verspricht, die Zuschauer seines Unterrichts zu Rednern zu machen. (2) Seiner Meinung nach erzieht ein Redner die Masse nicht, er überzeugt sie nur. (3) Wie bereits vorher betont, ist er vor einem ahnungslosen Publikum ein besserer Mediziner als ein Arzt.

Mit diesen Prognosen kann ein unwissender Mensch erfolgreicher bei der Überredung sein, als ein gebildeter Mensch. Also ist kein Wissen nötig, um überzeugen zu können; dabei geht es um etwas Anderes (458-459).

Darüber, dass Dichter im Theater als Redner auftreten, sind sich Sokrates und Kallikles einig. Das ist eigentlich eine Rhetorik, von der das gesamte Volk profitieren kann. Da sie allerdings als Schmeichelei bezeichnet wird, legt man keinen großen Wert darauf (502 d). Sokrates ist nicht der Meinung, dass Redner die Absicht haben, zum Wohle des Volkes zu sprechen, ihnen Tugend zu bringen. Seiner Meinung nach sprechen diese Menschen, die nur gefallen wollen, mit dem Volk so, wie sie mit einem Kind sprechen würden; die Interessen des Volkes interessiert sie nicht (503 a). Als Kallikles sagt, dass nicht jeder Redner ein Schmeichler ist und es auch tugendhafte unter ihnen gibt, verlangt Sokrates ein Beispiel. Kallikles kann kein Beispiel aus seiner Zeit geben, der zum Wohle des Volkes gearbeitet hat (503 b).

Sokrates gibt das Perikles Beispiel. Wenn er, während er sein Volk wie eine Herde regiert hat, die Eigenschaften eines Politikers hätte bzw. Rhetorik eine heilende Kraft hätte, wäre auch das Volk, welches er regiert, nicht wild geworden. (denn dieses Volk griff sich später selbst an) (516 c- 516 d). Daraufhin gibt Sokrates das Kimon Beispiel. Er soll von den Menschen, die er regiert hat, zehn Jahre ins Exil geschickt worden sein (516 d). Diese Politiker haben nicht die wahre Rhetorik benutzt; wenn sie es getan hätten, wären sie nicht besiegt worden (517 a).

Für ihn ist die Rhetorik Scheinheiligkeit; er aber möchte nicht von seiner Aufrichtigkeit ablassen. Das Beispiel vom Koch und Mediziner wird gegeben. Der Koch gibt den Kindern was ihnen gefällt, er stellt sie zufrieden wie ein Redner. Der Mediziner hingegen entnahm ihnen dies, um ihnen Gutes zu tun, was aber den Kindern nicht gefällt (521 d-e, 522a). Sokrates ist bereit, diesen Preis zu zahlen; er versichert, dass er dem Tod mit Leichtigkeit begegnen wird, wenn er wegen der

²⁵⁴ s. Verdenius, W.J. (1984), 116-128.

schmeichlerischen Beredsamkeit sterben muss (522 e).

Wenn ein Mensch schuldig ist, sollte er seine Strafe bekommen; nur so kann man das Richtige erreichen (527 b c). Allerdings verhindert die Rhetorik dies.

Im „Sophist“ Dialog wird die Rhetorik, die Redekunst, die vor dem Gericht, dem Volk und zwischen Freunden benutzt wird, umfassend mit *Täuschung*, oder *Überredungskunst* beschrieben.²⁵⁵ Rhetorik basiert auf glauben, im Fundament liegt das Glauben (*pisits*). Auf Wissen (*episteme*) basierende Beweise sind stets wahr.²⁵⁶ Der Rhetor lässt das Falsche richtig aussehen, und den schwachen Beweis stark.²⁵⁷

Ein anderer Unterschied ist der: Wahre Mutmaßung (*doxa*) ist nicht das Wissen. Personen, die sich für Redner halten, täuschen nicht, indem sie etwas lehren, sondern indem sie eine Mutmaßung erschaffen.²⁵⁸ Darüber macht Platon in seinem *Theätet* Dialog eine wichtige Unterscheidung: Diejenigen, die seit ihrer Jugend ihre gesamte Zeit in Gerichtsstätten oder dergleichen verbracht haben, sprechen in Eile, nicht nach ihren freien Willen; dagegen wird derjenige aber, der sich mit Philosophie beschäftigt, und mit dieser Beschäftigung aufgewachsen ist, freie Zeit haben und seine Rede in Gelassenheit halten; man kann sagen, dass ihre Reden lange dauern, da sie nur die Wahrheit erreichen möchten.²⁵⁹

„Also lehrt der Redner vor dem Gericht oder in anderen Versammlungen nicht das Richtige und Falsche, er lässt sie nur daran glauben. Er kann solch große Massen in so kurzer Zeit sowieso nicht über solche großen Themen aufklären“ (*Gorgias*, 455 a).

Die Anstrengung, die fern von wissensvollen Beweisen liegt, wird nur betrieben, um Applaus zu ernten. Rhetorik ist kurz gesagt *Geschwätzigkeit*²⁶⁰; oder *Schmeichelei*.²⁶¹

Im *Phaidros* sehen wir die Benutzung der Rhetorik mit verschiedenen Bedeutungen und anders als im *Gorgias* erscheint eine andere Benutzung der Rhetorik: Die Redekunst überzeugt die Seelen nicht nur in Gerichtssälen oder öffentlichen Versammlungen, sondern auch in privaten Versammlungen (*Phaidros* 261 a-b). Hier denkt man, dass im Fundament der Überredung das Wissen liegt. Das hier gemeinte Wissen ist allerdings nicht das richtige Wissen, sondern das, was die Menge als schön und gut akzeptiert.²⁶²

Der Rhetor muss diesmal die Masse kennen und wissen, was ihnen gefällt; so kann er sie überzeugen. Beispielsweise wird untersucht, dass „eine Person, die andere täuschen möchte, ohne selbst getäuscht zu werden, muss zwischen den

²⁵⁵ *Sophistes*, 222 c.

²⁵⁶ *Gorgias*, 454 d.

²⁵⁷ *Apologie*, 18 b u. 23e.

²⁵⁸ *Theätet*, 201/10.

²⁵⁹ *Theätet* 172 d/5.

²⁶⁰ *Theätet* 163 e/5.

²⁶¹ *Gorgias* 463 b.

²⁶² *Phaidros*, 260 a.

Gemeinsamkeiten und Differenzen der Sachen unterscheiden können“.²⁶³ Dagegen wird von einer zweiten Art der Rhetorik gesprochen: Lysias Rede ist ein Beispiel hierfür. Sokrates sagt die Irrtümer Lysias auf und sagt dass seine Rede kunstlos sei.²⁶⁴ Denn die Rede von Lysias wird als ohne wissenschaftliche Grundlage bewertet.²⁶⁵ Sokrates, der sagt „Trotz seiner Unwissenheit, schrieb Lysias was ihm ins Sinn kam“ zeigt auf die Unordentlichkeit der Rede von Lysias.²⁶⁶ Reden in Lysias-Form werden in der Hinsicht, dass sie keinen Anfang und Ende, kein bestimmtes System haben, der Grabinschrift von Midas aus Phrygien geähnel.²⁶⁷ Somit werden auch die Rhetoren, die solche Reden ohne wissenschaftliche Grundlage und bestimmte Ordnung aufsagen, schlechtgemacht.

Rhetorik ähnelt in den Themen der Politik und Bildung der Philosophie. Die Rhetorik in *Phaidros* wird hierdurch bestimmt. Rhetorik ist geradezu eine Imitation der Philosophie. Trotzdem kann die Rhetorik niemals die Dialektik ersetzen. Das Glauben im Gerichtssaal ist der Glaube an das, was dem Verstand nahe steht²⁶⁸.

1.3.1.7 Heikle Poesie

Eine andere Unterscheidung, die Platon in Bezug auf die Rhetorik gemacht haben soll, ist die Philosophie – Poesie Unterscheidung. Platon beschreibt die Poesie hauptsächlich als eine Art Rhetorik (Kallikles stimmt zu).²⁶⁹ Denn Poeten treten im Theater als Redner auf. In dieser Hinsicht sind Tragödienschreiber, Lobesdichter, Poeten usw. genau wie Politiker, unwissender. Dementsprechend: „ist es nicht das Wissen, das eine Anleitung für Poeten und ihre Werke ist, sondern sie verfassen ihre Gedichte mit einem Instinkt, mit einer heiligen Inspiration“.²⁷⁰ Anders ausgedrückt, ist es die Natur, die sie dazu treibt, zu dichten. Das Ziel der Tragödie „diese imposante und außergewöhnliche Dichtung“ ist es, egal ob schön oder unschön, nicht das Nützliche zu beabsichtigen, sondern dem Zuschauer zu gefallen.²⁷¹

Außerdem kennt der Rhetor „von Anfang an die Begriffe für die Tragödie, die er benötigt, allerdings weiß er nicht was die Tragödie selbst ist“.²⁷² Da die Tragödie eine indirekte Erzählungsform hat, wird sie im *Politeia* Dialog kritisiert. Es wird gesagt, dass die Poesie zwei Arten der Erzählung hat:

„Das eine ist die Nachahmung in der Tragödie und Komödie, und das andere, dass der

²⁶³ Ebd., 262 a.

²⁶⁴ Ebd., 163 d.

²⁶⁵ Ebd., 163 b.

²⁶⁶ Ebd., 264 b.

²⁶⁷ Ebd., 264 c-d.

²⁶⁸ *Phaidros*, 272 e.

²⁶⁹ *Gorgias*, 502 d.

²⁷⁰ *Apologie*, 22 b.

²⁷¹ *Gorgias*, 502 b.

²⁷² *Phaidros*, 269 a.

Dichter die Ereignisse selbst erzählt“ (*Der Staat* 394 b)

Dieser zweiten Art begegnet man in Dithyramben. Während direkte Erzählungen in Dithyramben im *Politeia* erlaubt sind, werden die Erzählungen in Form von Tragödien, als eine Nachahmung zensiert. Platon erzählt die direkte Erzählung mit Beispielen aus Ilias. Demnach erzählt ein Poet die Poesie aus seinem eigenen Mund und „möchte nicht den Eindruck erwecken, dass jemand anderes spricht“ (*Der Staat* 393 a).

„Wenn der Poet uns die Aussagen anderer, wo und wie diese Aussage ausgesprochen wurden, erzählt, dann ist das nur eine Schilderung [...] Wenn aber der Poet sich wie eine andere Person verhält, während er dies erzählt“ (*Der Staat* 393b-c) dann hat er die Person imitiert.

Hier wird im Gegensatz zum *Paidros* Dialog die Rhetorik positiv betont.

Eine andere Eigenschaft, die auffällt ist, dass die Situation der Poesie vor den Unwissenden (gelenkten) untersucht wird. Aus *Homer*, das als Lehrbuch benutzt wird, werden viele Beispiele gegeben. Auch in *Protagoras* (339 a) werden die Hauptthemen der Bildung als Poesie Wissen (also die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse im Werk des Poeten unterscheiden zu können, diese zu lösen und die verursachten Fragen zu beantworten) beschrieben. Als allerdings im 10. Buch von *der Staat* die Rhetorik aus Sicht der Herrscher bewertet wird, wird die Poesie Opposition stärker betont.

1.3.1.8 Lösung

Für Platon sind politische und gerichtliche Reden gefährlich. Also ein wahrer Politiker könnte nur ein Philosoph werden. Der Philosoph besitzt sowieso eine auserwählte Erschaffung; wenn sie zusätzlich noch die Eigenschaften besitzen, die nötig sind, um zu regieren, würde niemand bestreiten, dass sie dann dieses Amt besetzen sollen. Sie sind verliebt in das unendliche Wissen, in die Wahrheit; ihr Verlangen nach Wissen hält sie fern von Banalität, es untersagt ihnen gewöhnliches Begehren. Sie sind Zeugen der gesamten Zeit und der Entstehung; sie hassen die Lüge und das Gewöhnliche. Gefühle wie die Todesangst, Feigheit und Arroganz sind ihnen fremd. Die Wahrheit liegt in ihrer Natur. Der Philosoph folgt nur dem *Guten*, ohne auf die Erwartungen der anderen zu achten. Als ein Wissender möchte er sein Wissen weiterlehren; dabei hat er keine persönlichen Ambitionen. In Platons Vorstellung muss die Rhetorik, um legitimiert zu werden, die *Gerechtigkeit als Grundlage nehmen*. Sein gewaltiger Kampf handelt um die juristische Rede und Gerechtigkeit.²⁷³

Es wird von einer Art der Rede gesprochen, welche „zerstreute Begriffe mit einer kollektiven Ansicht um eine Idee herum sammelt, um das Thema, das untersucht werden soll, mit einer Beschreibung aufzuklären“.²⁷⁴ Platon hebt hier die Rhetorik von Perikles hervor und hält seine Kunst, da sie auf Wissen und Übung basiert, hoch.²⁷⁵ Denn er möchte mit seinen Reden eine Angewohnheit für die Wahrheit in der Seele, einen Glauben und eine Tugend erschaffen und dafür ist es nötig die Seele gut zu

²⁷³ s. Classen, C. J. (1979), 7-24.

²⁷⁴ *Phaidros*, 265 d.

²⁷⁵ Ebd., 270 a.

kennen.²⁷⁶

„Wenn die eigentliche Aufgabe der Worte das Lenken der Seele ist, dann muss ein Meisterredner unbedingt wissen, wie viele Arten der Seele vorhanden sind“ (Phaidros, 271).

Redner können nur so ihre Gegenüber überzeugen.²⁷⁷ Eine Person kann mit Talent und Bildung ein tugendhafter Redner werden. Der Redner muss über die Wahrscheinlichkeiten nachdenken; das Äußere (oberflächliche) muss von der Realität getrennt werden.²⁷⁸

1.3.2 Pseudo Longinos

Pseudo Longinos, der Verfasser von *Peri hýpsous* (*Über das Erhabene*²⁷⁹) wird mit Kassios Longinos²⁸⁰ verwechselt.²⁸¹ Es gibt nur wenige Informationen über ihn, er hat wahrscheinlich im 1. oder 3. Jahrhundert n. Chr. gelebt. Er ist ein Literaturkritiker und Lehrer. Die vorhandenen Informationen stammen aus seinem Werk. Sein Werk wird in der Renaissance wiederentdeckt und übersetzt.²⁸² In der Antike wird der Begriff der *Erhabenheit* eher im Rahmen der Rhetorik und Tragödie benutzt. Longinos konzentriert dieses Thema eher auf die Rhetorik; er bringt diesen erhabenen Stil in Verbindung mit der menschlichen Seele.²⁸³

²⁷⁶ Ebd., 270 b.

²⁷⁷ Ebd., 271 d.

²⁷⁸ Ebd., Kap.LVII, 272 d.

²⁷⁹ <https://archive.org/stream/dionysiosoderlo00longgoog#page/n7/mode/2up> Zug.: 25.09.2013

Longinos (1988), *Vom Erhabenen*.

²⁸⁰ In der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. gehört ihm die erste wissenschaftliche Rhetorik Darstellung nach Quintilian. Er gilt als Schüler von Neoplatoniker Longin Ammonios Sakkas und Lehrer von Porphyrios. Als Philologe, Literaturkritiker und Rhetor galt er als eine große Autorität.

Für sein Leben: **Männlein-Robert**, I (2001), 26-28; **Aulitzky**, K. (1927), 1401-1403; **Schulz**, Verena (2014), 162.

²⁸¹ Im Codex Parisinus Graecus (2036) wurde über den Text die Notiz *Dionysios oder Longinos* geschrieben. Deshalb denkt man, dass der Autor Kassios Longinos oder Dionysios von Halikarnassos ist. Für den Autor war das Buch mit der Datierung der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr., dessen alleinstehender athener Stil, die Kritik, widerlegte Gedanken und noch wichtiger die Polemik mit dem griechischen Kritiker und Rhetoren Caecilius, aus der Zeit von Augustus, ein Wegweiser.

Vgl: **Blume**, Horst-Dieter (1963), Diss.; **Pseudo Longinos** (1969), 734.

²⁸² **Meyer- Kalkuss**, Reinhart (1995), 82.

Die zweite Wirkungswelle dieses Werkes begann mit der Boileaus Übersetzung 1674 (*Traité du sublime*). Es wird ab den 1730ern in erster Linie in Frankreich, England und Deutschland zu einer *Konstruktions* und Kommentarflut. Boileau höchstpersönlich nimmt mit seinem *Réflexion critiques sur quelques passages du rhéteur Longin* an der Diskussion teil.

s. dazu *Walter de Gruyter Incorporated*, Bd.I, 2, 186.

²⁸³ **Villwock**, Jörg (1989), 39-48; **Park**, Kap Hyun (2009), 20; **Pseudo-Longinos** (1988) s. dazu **Vickers**, Brian (2008), 107. (für die Makellosigkeit der Kunst wird eine Ähnlichkeit zur Natur

Das Werk beginnt mit der Kritik des Traktats von Cecilius über die Erhabenheit. Laut Longinos ist der hauptsächlichste Makel des Werkes, dass es bei der *Verschaffung von praktischen Informationen für den Leser* die Aufgaben nicht erfüllt. Nachdem die fehlende Nötigkeit einer Definition und im Weiteren die fehlende Bestimmung einer Methode kritisiert wird, werden am Ende des Abschnitts die Bemühungen gelobt (Eingang, 1). Für ihn ist das Wichtige (bei der Erstellung des Werks) den Menschen nützlich zu sein (1, 1).

Schon im ersten Abschnitt stoßen wir auf wichtige Informationen, die wichtige Hinweise über die Ansichten der Rhetorik beinhalten. Laut Longinos liegt die Wirkung der edlen Sprache nicht in der Beeinflussung der Zuhörer, sondern darin sie zu bezaubern und in Ektase zu versetzen. Allerdings muss diese kathartische Wirkung *mehr* als das Überzeugen oder die Genugtuung beinhalten. Eins der größten Fehler, um die Erhabenheit zu erreichen, sind unpassende Hyperbel (3, 2). Diese Hyperbel, welche oft von Rednern verwendet wird, zielt es an, die Erhabenheit zu überschreiten (3, 4). Ein anderer wichtiger Fehler ist es Lächerlich dazustehen, Gemeinheit und Künstlichkeit sorgen für diese Situation (3, 4). Ein weiterer Fehler ist die *parenthyrsus* (künstliche Rührseligkeit) (3, 5).

In dem Abschnitt, in der die Wurzeln der moralischen Unanständigkeit untersucht werden, wird als Grund der Gemeinheit die „Leidenschaft neue Ideen zu entwickeln“ angegeben (5, 1). Im achten Abschnitt, in der die fünf Quellen der Erhabenheit aufgezählt werden, wird als deren gemeinsame Grundlage die *Beherrschung über die Sprache* aufgezeigt (8, 1). Die erste Sache, die unbedingt getan werden muss, ist es aufzuzeigen, dass keine gewöhnlichen und einfachen Gedanken vorhanden sind (9, 2).

Platons Abwesenheit (im Vergleich zu Demosthenes) an Begeisterung wird mit der Erhabenheitsobsession begründet (12, 3).

Platon zeigt einen anderen Weg auf, um die Erhabenheit zu erreichen. Kurz gesagt ist dieser Weg die Mimesis, welche auch von Longinos als eine Imitation der großen Historiker und Dichter beschrieben wurde (13, 2).

Der Vergleich hat für Redner und Dichter verschiedene Bedeutungen. Während das Ziel in einem Gedicht über die Gefühle zu rühren ist, ist das Ziel bei der Rhetorik den Beschreibungen Leben und Wirkung zu geben (15, 1).

Solange Figuren der Rhetorik wie erforderlich benutzt werden, haben sie bei der Entstehung der Erhabenheitswirkung einen großen Beitrag (16, 1).

Es gibt keinen Zweifel daran, dass die indirekte Erzählung (solange richtig benutzt) eine große Wirkung bei der Erreichung der Erhabenheit hat (28, 1).

Die am richtigen Ort benutzten Wörter sorgen für das Glänzen der Idee. In unwichtigen Themen (wobei die Auswahl des Themas aus dieser Sicht sehr wichtig ist) majestätische und imposante Begriffe zu benutzen, ist wie das Anlegen einer tragischen Maske an einen Kind (30, 1).

In manchen Situationen ist die Benutzung von einfachen Aussagen weitaus wirksamer als ein eleganter Ausdruck; da sie aus dem täglichen Leben genommen

vorgeschrieben.)

wurden, werden sie sofort akzeptiert und sind überzeugender, weil sie bekannte Aussagen sind (31, 1).

Im nächsten Abschnitt werden die relativ wichtigen Metaphern untersucht. Die richtige Situation, um Metaphern zu benutzen ist, wenn die Gefühle freie Bahn haben und damit eine Flut von Emotionen entsteht. Laut Longinos sind die Bedingungen für den Erfolg der Metapher: die Anzahl der Metaphern soll durch eine Abdeckung mit den Gefühlen nicht herausstechen (32, 1).

Wenn Lysias und Platon verglichen werden, werden viele Unterschiede zum Vorteil Platons auffallen (35, 1). Die menschliche Seele wendet sich dem Perfekten und dem göttlicheren als uns mit großer Leidenschaft zu. Dies ist das Ziel der Erschaffung (35, 2). Egal wie nützlich und klar sie sind, wenden wir uns nicht den kleinen Strömungen zu, sondern empfinden Begeisterung für den Nil, Donau, Rhein ja sogar für Ozeane. Auf die gleiche Weise, egal wie hell und gigantisch ein Feuer brennen mag, gilt unsere Begeisterung für die Ätna und ihren Explosionen, die Berge versetzen. Longinos fasst zusammen; der Mensch gibt nützlichen und nötigen Sachen keinen Wert, sondern begeistert sich für alles Außergewöhnliche (35, 3).

Der Abschnitt mit den zwei fehlenden Seiten ist über die Metapher und Gleichnisse. Eigentlich ist es nicht schwer zu erahnen, was gesagt wird. So wie es in allen rhetorischen Figuren der Fall ist, wird bei einer dosierten Benutzung des Gleichnisses und anderer Figuren zur Erhabenheit des Stils beigetragen (37, 1).

1.3.3 Die Rhetorik von Aristoteles

Mit der lexikalischen Bedeutung ist ῥητωρ (rhētōr) ein Ergebnis der demokratischen Bewegung. Es zeigt den Übergang vom Bewerber zum Redner. Denn es gibt bei diesem Prozess und in einer bestimmten Umgebung Sachen, die Menschen tun müssen. Nach einer kurzen Zeit wird es als Berufsart angesehen; manchmal wurde es sogar als erniedrigende Aussage benutzt. ῥητωρ gewinnt besonders in den Helen und Rom Perioden zunächst im Bewusstsein des Rhetoriklehrers an Bedeutung. Bis zu dieser Zeit waren die Angehörige dieses Berufs eher Sophisten.²⁸⁴ Ab dem 5. Jh. v. Chr. werden die Bedeutungen dieser Worte enger. Also fängt man an, Menschen die gegen Geld Rhetorik lehren, Sophisten zu nennen.

Rhetorik Unterrichte werden der Zeit angepasst. Während sie zunächst dafür sorgten, dass die Bürger sich in dem politischen Prozess beteiligen konnten, wurden sie während der hellenistischen und römischen Perioden mehr zu einem Mittel, mit literarischem Ziel und Benutzung in Allgemeiner Bildung.²⁸⁵

Rhetorik wird von Platon erniedrigt, da sie seiner Meinung nach eine Beschäftigung ist, die von Schmeichlern ausgeführt wird. Aristoteles widerlegt diesen Vorwurf. Das Verständnis der Rhetorik von modernen Theoretikern basiert auf Aristoteles.²⁸⁶

²⁸⁴ **Hirschenberger**, Johannes (2000), 52-58; **Waterfield**, Robin (2009), 354 S.; **Bowersock**, G.W. (2003), 152 S.

²⁸⁵ Für die ideale Bildung in Rom: **Dugan**, John (2009), 178-193; **Cicero** (2006), Buch I, Abs. 1-77.

²⁸⁶ **Arslan**, Hüsamettin (Hg.) (2002), 155; s. dazu **Ueding**, Gert und **Steinbrink**, Bernd (2005), 23-28.

Wie konnte Rhetorik bereits in der zweiten Etappe eine solch systematische Form annehmen? Zweifellos besaß Aristoteles²⁸⁷, der Begründer²⁸⁸ von Wissenschaften wie Grammatik, Logik, Kritik, Physiologie, Psychologie und Philosophiegeschichte, nicht nur eine Ansicht.

Da das Interesse an Rhetorik in Athen (Anfang 4. Jh.) übertriebene Größen erreicht, wurde es für Aristoteles eine Notwendigkeit, sie zu untersuchen.²⁸⁹ Zur gleichen Zeit tauchen die Sophisten auf, die durch die Wirkung der Praxis an Macht gewinnen und der Ansicht sind, dass diese Angelegenheit nicht tiefer untersucht werden soll. Das Ziel ist es nur den Zuhörer (größtenteils durch Täuschung) zu überzeugen; genau an diesem Punkt untersucht Aristoteles Platons Behauptung. Für ihn ist Rhetorik ein *realitätsnahes* und *auf Wissen basierendes* Mittel zum Ausdruck.²⁹⁰

1.3.3.1 Ethos, Pathos, Logos

Laut Aristoteles besitzt die Rhetorik drei Hauptelemente²⁹¹: Ethos (Wurzel des Begriffs Ethik), es ist die moralische Seite der Rhetorik, die auf gesellschaftliche Werte basiert.²⁹² Pathos stellt das Publikum dar, das überzeugt werden soll. Das letzte Element Logos sind die logischen Argumente, die vom Redner benutzt werden.²⁹³ Wir können dies so ausdrücken: (1) Logik: Die innere Konsistenz der Nachricht (die Klarheit der Behauptung, Logik der Begründungen und die Wirksamkeit der stützenden Beweise); (2) Gefühl: Die Kraft, die Gefühle, das Glauben, Werte, Wissen und Fantasie der Masse anzuregen, sodass Sympathie und Empathie entsteht; (3) Moral: Die Glaubwürdigkeit, Legitimität, die vom Redner in die Behauptung oder in die Nachricht reingepackt wird.²⁹⁴ Wir können dies auch als eine Veränderung in drei zentrale Teile beschreiben: *Zuhörer* (das Ziel ist es den Zuhörer zu manipulieren; Platon), *Redner* (das Ziel ist das schöne und wirksame Reden; Quintilianus) und *Mittel* (Argumente und Diskurse mit dem Ziel zu Überzeugen; die Präsentation von Argumenten und Diskursen, die vorkommen sollten oder einen Überzeugungszweck haben; Aristoteles).²⁹⁵

Aristoteles wählt in seinem *Rhetorik* die Beweise aus dem praktischen Bereich. So wie Isokrates es in der Rhetorik Doktrin erklärt hat, hofft er auf eine erneute

²⁸⁷ Spengel, L. (1851), 455-513; Marx, F. (1900), 241-328; Solmsen, F. (1929); Garver, E. (1994); Fuhrmann, Manfred (1995), 33-36; Ueding, Gerd (1996), 29-37.

²⁸⁸ s. Seyffert, Oskar (1985), 69-70.

<https://archive.org/details/dictionaryofclas95seyf> (Zug. 23.10.2014)

²⁸⁹ Aristoteles (1992), 6.

²⁹⁰ s. Korenjak, Martin (2000); Whitmarsh, Tim (2005).

²⁹¹ Ottmers, Clemens (1996), 123.

²⁹² Carter, Pippa und Jackson, Norman (2004), Vol. 41, 469-491.

²⁹³ Kennedy, George A. (1994b), 4-5.

²⁹⁴ s. Barnes, Jonathan (1995).

²⁹⁵ s. Meyer, Michael (2009), 9-10.

Wirkung aus seiner eigenen Philosophie, die Charakter- und Persönlichkeitsprägend ist.

1.3.3.2 Aristoteles: Rhetorik als formale Disziplin

Aristoteles geht über die Thesen *Gorgias*²⁹⁶ und *Phaidros* hinaus; er erfüllte ein Teil der Wünsche seines Lehrers und einen Teil widerlegte er als unbegründet. Er nimmt die Rhetorik als ein Beweismittel für oberflächliche und zur Routine führende Doktrin.

Um die Wirkung und den Charakter seiner Theorie zu planen, versucht er eine wissenschaftliche Haltung einzunehmen, dazu braucht er absolute Definitionen, die auf einer psychologischen Grundlage liegen. Auf der anderen Seite identifiziert Aristoteles die Rhetorik als eine formale Disziplin. Wie es hier gleich bewiesen wird, beschuldigt Platon sie zu unrecht, aufgrund einer moralischen Gleichgültigkeit. Aristoteles erklärt das Thema so: Es gibt ein Bedürfnis für sowohl ein Themenbereich als auch für ein moralisches Fundament. Aristoteles bringt damit die politische und ethische Wissenschaft in Verbindung und bezieht es in seine philosophische Lehre ein. Er nimmt in der persönlichen und beschwerlichen Position, die er besetzt, keine harte Haltung ein; er bemüht sich die Wahrheit in jedem Detail zu schützen. Seine Rhetorik liegt zwischen Theorie und Praxis, der Wille eine Verbindung dazwischen zu bauen, assoziiert den sophistischen Opportunismus. In den vorhandenen Büchern von Aristoteles ist die Rhetorik keine sophistische literarische Form, die für eine breite Masse entworfen wurde; im Gegenteil sie ist ein assoziierendes Kunstkonzept, das der Forschung und sogar der Bildung dient. (Art Kladder) Selbstverständlich sind alle Werke von Aristoteles nicht von einer Form gegossen; die Inkonsequenz in der Tendenz und andere Zeichen zeigen, dass Aristoteles die wiederholten Artikel überprüft und verstärkt.

Das Werk besteht aus drei Büchern. Die ersten beiden Bücher handeln um Überzeugungswerkzeuge, im breiteren Sinne um das *Beweisen*. Die ersten beiden Abschnitte des ersten Buches beinhalten eine Art Vorberatung: alle Arten von Klassifikationen der Beweise der oben genannten Definition der Rhetorik. In dem restlichen Abschnitt werden drei Redensarten vorgestellt: Volksrede, konstante Rede und Gerichtsrede. Später wird die Erklärung mit Beispielen bereichert, jedes Thema wird einzeln untersucht. So lehrt dieser Abschnitt, Beweise für Themen zu bringen. In dem zweiten Abschnitt mit drei Teilen kommt der wahre Aristoteles zum Schein. Beide Teile bringen eine neue Psychologie: Der 1-2 Teil erzählt von der heftigen Aufregung und Gefühlen, die der Redner bei den Zuhörern verursacht. Teil 12-17 untersucht die Realität der Charaktere und deren typisches Verhalten, die besonders aus dem Alter und Umgebung entstehen. Das dritte Buch (Teile 18-26) ist das Gegenstück des ersten Buches; es beinhaltet allgemein Beweis Doktrine; oder Aristoteles zeigt hier in irgendeiner rhetorischen Beweisstruktur sein eigenes grundlegendes Verständnis. Das letzte Buch lässt den Eindruck, als sei es später eingefügt worden; dieses Buch ist nur schwach mit den anderen zwei verbunden. Die Abschnitte 1-12 handeln um den Stil. Die Abschnitte 8-9 behandeln meisterhaft die

²⁹⁶ Wenn Kritik der Rhetorik gesagt wird, kommt natürlich Gorgias in den Sinn. s. dazu **Bleicken**, J. (1995), 448-461.

rhetorischen Zyklen. Die Abschnitte 13-19 sind zu einem kleinen Teil über geordnete Rhetorik.

Die Theorie der Rhetorik ist nicht so einfach wie erklärt, sondern sie ist eine mentale Arbeit, die langsam entdeckt und aufgebaut werden muss. Dies ist eine charakteristische Eigenschaft der Rhetorik von Aristoteles, die von Anaximenes bestimmt wird und gänzlich anders als die vorhandenen Bücher ist.²⁹⁷ Als Beispiel wäre dieser Vorstellungsindikator, der sich weiterentwickelt, verbreitet und Eigenschaften über Eigenschaften erzählt, der Anfang des Unterrichts. Dieser Unterricht, der über Rhetorik präsentiert wird (eventuell vor Aristoteles nicht vorhanden) wird höchstpersönlich von Aristoteles konzeptualisiert (1,3):

Die Rhetorik besteht im Allgemeinen aus drei Arten. Denn die Reden werden von vielen verfolgt. Eine Redekunst besitzt diese drei Voraussetzungen: Die Rede, das Thema, worüber der Redner spricht, oder erreichen möchte, wodurch die Zuhörer die Absicht erkennen. Das Volk ist manchmal ein Haufen oder eine Richterversammlung. Das heißt, der Gesprächspartner bestimmt die Art der Rede: beratende Rede, gerichtliche Rede und ganz künstlerische Rede.

Die Rhetorik von Aristoteles hat zwei Facetten. Dies hat auf der anderen Seite Beweise und Dokumente und auf der anderen Seite einen Forscherdrang, welches die ganze Welt, Natur, die Kultur begreifen und konzeptualisieren möchte.²⁹⁸ In der Hinsicht sind Theorien und Reden über Rhetorik nicht weniger als andere Produkte (Gedichte, religiöse Feste, Gesetze, politische System usw.), die das griechische öffentliche Leben repräsentieren. Denn die Rhetorik von Aristoteles entstand durch ein großes wissenschaftliches Interesse. Die Analyse dieser Emotionen zeigt sich durch typische Verhaltensmuster und der Beweisformen der Rhetorik. Diese Situation oder Umgebung verringert nicht die Präsenz der Poesie; ein Gedicht muss in jedem Fall gelesen werden. Die Poesie besitzt viele Beispiele für dieses Ziel. Dass das Rhetorik Phänomen gut verstanden wird, liegt nicht nur an der Prosa; es gilt für jede Art der Literatur. Auf der anderen Seite treten die praktischen Ziele des rhetorischen Bewusstseins von Aristoteles auf. Seine Rhetorik und Politik²⁹⁹ Unterrichte machen ihn zu einem Gegner von Isokrates und anderen Sophisten.

1.3.3.3 Bücher über die Rhetorik

In diesem Teil werde ich versuchen, die Ausdrücke im *Rhetorik* Buch mitsamt ihrer Grundzüge zu bewerten. Das grundlegendste Buch in diesem Bereich auf diese Weise zusammenzufassen, wird meine Arbeit in den weiteren Teilen vereinfachen.

erstes Buch

²⁹⁷ Für die Bewertung des Werkes siehe: **Hallik**, Sibylle (2007), 46-51.

²⁹⁸ Man kann sogar darüber streiten, ob es ein Philosophie Buch ist oder nicht: **Garver**, Eugene, 1-22; **Garver**, Eugene (1994), *Aristotle's Rhetoric- An Art of Charakter*; **Farrell**, Thomas B. (1995), 181-198.

²⁹⁹ Wenn die Rhetorik als eine politische Kunst behandelt wird, kann natürlich auf *Rhetorik* I/ 1-8 und *Nikomachische Ethik* VI/ 8-10 hingewiesen werden.

I/1

Rhetorik und Dialektik sind äquivalent. Rhetorik kann als Verteidigung und als Opposition von jedem benutzt werden (1354a-5). In der heutigen Zeit wird Rhetorik vielmehr als Überzeugungsstil wahrgenommen. Die Hauptkritik von Platon³⁰⁰ wird auch hier kritisiert, was eigentlich das wichtigste Problem ist. Der Rhetor zielt die menschlichen Gefühle an, um das *Überzeugen* (eigentlich täuschen; Augenwischerei) zu verwirklichen. Eigentlich haben dieses Erwecken der Gefühle und die grundlegenden Fakten nichts miteinander zu tun (1354a-15). Wie in den Areopagus Gerichten sollte das Sprechen über unwesentliche Sachen verboten werden (1354a-25). Die einzige Sorge des Rhetors ist es, wie er den Richter dazu bekommt vom Thema abzukommen; zu forschen wie er den Richter in einen bestimmten geistlichen Zustand bringen kann³⁰¹ (1354b-20). Heutzutage geben Autoren über Rhetorik Bücher dem juristischen Zweig (wo der Betrug einfacher ist) viel mehr und dem politischen Zweig (wo die Themen breiter sind) viel weniger Wert (1354b-25-30).

Laut Aristoteles kann die Rhetorik dann ein nützliches Werkzeug sein, wenn Enthymem³⁰² also das Überzeugen durch Argumente, die Grundlage der Rhetorik ist (1355a-20-30).

Eigentlich ist die Hauptstütze der Rhetorik die „Tugend“. Ein Mensch (vorzugsweise ein Redner) kann durch deren Nutzung den größten Nutzen erreichen; und zugleich auch den größten Schaden verursachen (1355b-5). In dem Fall ist die Rhetorik nicht an einen Themenbereich gebunden, ist sondern universal wie die Dialektik (1355b-5).

I/2

Rhetorik ist die Fähigkeit, in bestimmten Situationen, die vorhandenen Überzeugungswege zu nutzen (1355b-25). Rhetorik ist die Überzeugungskraft in so gut wie allen Themen, weshalb sie nicht kategorisiert werden kann (1355b-35).

Es gibt drei Wege, welche die Überzeugung beeinflussen: (1) das logische Denken, (2) den menschlichen Charakter und Tugend auf verschiedene Weisen verstehen, (3) Begeisterungen (Emotionen) zu verstehen (1356a-22).

I/3

Rhetorik unterteilt sich in drei Elemente. Von den drei Elementen der Rede (Redner, Thema, Zuhörer) ist der Zuhörer der Entscheidendste (1358b-1). Es gibt drei Arten des Diskurses: (1) politische (beratende), (2) gerichtliche (3) Lob- und Festrede. Die politische Rede leitet uns dazu, etwas zu tun oder nicht zu tun. Die Rede vor dem Gericht verteidigt entweder eine Person oder greift sie an. Die Lob- und Festrede lobt

³⁰⁰ In dem Abschnitt über *Platon* wurde dieses Thema behandelt. S.u. LP 1.3.1, bes. 1.3.1.2.

³⁰¹ Erinnern wir uns, dass der Verb Πείσει (peíthein) auf Griechisch sowohl *täuschen* als auch *überzeugen* bedeutet. Beispielsweise s.: *Theätet* 167c, 30-40; *Sophistes*, 222 c; *Theätet*, 201/10.

³⁰² Syllogismus; bedeutet Vergleich. *Enthymema* (ἐνθύμημα: enthýmema) bedeutet *bedeckter Syllogismus*.

entweder jemanden oder tadelt (1358b-1).

Diese drei Arten der Rhetorik zeigen auf drei Zeitformen. Der politische Diskurs handelt um die Zukunft, gerichtliche Rede um die Vergangenheit und die Lob- und Festrede handelt um das Jetzt (1358b 15-20).

I/4

Es gibt fünf Themen, worüber politische Redner reden: Finanzbudget, Krieg und Frieden, die nationale Verteidigung, Import und Export und Gesetze (1359b-20).

I/6

Das Ziel des politischen Redners ist es herauszufinden, was am nützlichsten ist (1362a-15).

I/8

Um die Zuhörer zu überzeugen und erfolgreich in öffentlichen Themen zu sein, sind die wichtigsten und wirksamsten Eigenschaften: alle Führungsstile zu verstehen und deren Traditionen, Institutionen und Nutzen zu unterscheiden. (1365b -23) Das Ziel der Demokratie ist die Freiheit; der Oligarchie Reichtum; der Aristokratie Bildung und Fortsetzung nationaler Institutionen; der Tyrannei der Schutz des Tyrannen (1366a -5).

I/9

Bei einer Lobesrede muss auch die Natur der Zuhörer berücksichtigt werden; denn so wie Sokrates es einst gesagt hat, ist es nicht schwer die Athener vor den Athenern zu loben³⁰³ (1367b -8). Also müssen wir vorher nachdenken, wozu wir die Menschen motivieren möchten, bevor wir jemanden loben wollen (1368a -5).

I/12

Wenn Menschen die Fähigkeit und Praxis besitzen, schön zu reden oder große Erfahrung in Recht haben oder viele Freunde besitzen oder über viel Geld verfügen, denken sie, dass sie Menschen mit Leichtigkeit Schlechtes antun können, ohne dafür bestraft zu werden (1372a-10).

I/15

Es gibt auch Überzeugungswege, die nicht technisch genannt werden; diese sind besonders charakteristisch in der gerichtlichen Rede: Gesetze, Zeugen, Vereinbarungen, Folter, Eide (1375a -23).

³⁰³ **Platon** (2013), Bd. III, *Meneksenos*, 235d.

zweites Buch

II/18

Das Ziel der überzeugenden Rede ist es, zu einer Entscheidung zu führen (Wenn wir etwas wissen und darüber entschieden haben, gibt es keinen Nutzen länger darüber zu sprechen) (1391b-10).

II/21

Es ist am angebrachtsten, zu sagen, dass etwas in der Realität nicht so, sondern eine universale Wahrheit ist, wenn wir versuchen bei unseren Zuhörern die Gefühle des Schreckens und Wut zu erwecken (1395a-5).

drittes Buch

III/1

Bei einer Rede müssen drei Punkte berücksichtigt werden: Erstens, Überzeugungswege; Zweitens, der Stil oder die Sprache, die benutzt werden soll; Drittens, die Anordnung der verschiedenen Abschnitte einer Rede. (1403b-10) Es reicht nicht aus zu wissen, Was wir zu sagen haben; wir müssen es so sagen wie es nötig ist (1403b-15).

III/2

Es ist gut der alltäglichen Rede einen ungewohnten Touch zu geben; Menschen mögen außergewöhnliche Sachen, Ungewohntes beeindruckt sie. (1404b-10) Ein Künstler sollte seine Kunst verstecken und einen natürlichen, anstatt eines künstlichen Eindrucks hinterlassen. Natürlichkeit ist glaubwürdig (1404b-18).

Als jemand, der an einem Maultierrennen gewann, Simonides einen kleinen Betrag gegen eine Poesie für seine Tiere anbietet, lehnt dieser es ab, mit der Begründung Poesie für Halbesel zu schreiben sei unangenehm: als er jedoch genug Sold bekommt, vergleicht er die Maultiere mit *windfüßigen* Pferden (1405b-25).

III/4

Das Gleichnis ist auch eine Metapher; mit dem Unterschied, dass es schwach ist. *Achill hat sich wie ein Löwe auf den Feind geworfen* ist ein Gleichnis; ‚Löwe hat sich geworfen‘ ist hier eine Metapher. Da beide mutig sind, wird der Name *Löwe* auf Achilleus übertragen. Vergleiche sind genauso in der Prosa wie in der Poesie nützlich; da sie allerdings spezifisch für die Natur der Poesie sind, werden sie in Prosa nicht oft verwendet. Es sollte genauso benutzt werden wie Metaphern, denn außer dem oben genannten Unterschied, sind sie gleich. (1406b-20) In Platons *Politei* werden

Grabräuber mit Hunden verglichen, die die Steine statt der Werfer angreifen³⁰⁴ (1406b-32). Also eine Aussage, die als Metapher erfolgreich ist, kann auch als Gleichnis funktionieren. Gleichnisse ohne Erklärung sehen wie Metaphern aus (1407a-10).

III/10

Es ist auch gut, metaphorische Wörter zu benutzen; es sollte jedoch nicht erzwungen werden, sonst werden sie schwer verständlich; es sollte auch nicht zu klar sein, sonst hat es keine Wirkung. Von den vier Metaphern ist die wirkungsvollste die Proportionale (1410b-35).

III/11

Metaphern sind eigentlich über Objekte, diese sind aber nicht einfach (1412a-10). Die Metapher und die Verwirrung des Zuhörers sorgen für Lebendigkeit (1412a-15). Erfolgreiche Gleichnisse sind eigentlich auch Metaphern, denn sie beinhalten wie Metaphern eine bilaterale Beziehung (1412b-33). Sprichwörter sind auch eine Metapher, die von einer Art zu einer Art sind (1413a-15). Erfolgreiche Hyperbeln sind auch Metaphern (1413a-20).

1.3.3.4 Die Frage der Dialektik

Der erste Satz des *Rhetorik* zwingt mich dieses Thema zu behandeln. Wenn die Dialektik gleich wie die Rhetorik ist, wie konnte dann diese Verknüpfung gebaut werden?³⁰⁵

Der erste Satz in *Topik* ist im Gegensatz zu *Rhetorik*: „In der Philosophie müssen Themen der Realität entsprechend untersucht werden; in der Dialektik hingegen nur nach ‚Beurteilung‘ [δόξα]“³⁰⁶

In der *Zweiten Analytik* betont Aristoteles, dass die Rhetorik aus Sicht der Benutzung der Argumentation [συλλογισμός] der Dialektik folgt. Der Unterschied dazwischen ist der, dass die Argumentation der Rhetorik zugedeckt ist. Aristoteles stellt fest, dass die beiden Argumentationsarten, die in der Rhetorik benutzt werden Enthymen (ἐνθύμημα) und Beispiele (παράδειγμα) sind.

Das *Rhetorik* Buch ist auf eine erstaunliche Weise dem 1. und 8. Buch des *Topik* sehr ähnlich (Berti sagt, dass Rhetorik zur gleichen Periode wie Organon gehört).³⁰⁷

Aristoteles bezieht das konzeptionelle Material der Beiträge zu seiner Theorie der Rhetorik aus den *Analytik* Büchern und besonders aus *Topik*.

Während in *Rhetorik* ein ähnliches Verständnis der Dialektik wie in *Organon*

³⁰⁴ Platon (2013), Bd.V, *Der Staat*, 469 E.

³⁰⁵ für die detaillierte Bewertung s. Delice, Engin (2007), 252-277.

³⁰⁶ Aristoteles (2004), 45.

³⁰⁷ s. Berti, Enrico (1996), 115.

erklärt wird, wird die Rhetorik mit der Wissenschaft verglichen. Beide beschäftigen sich im *allgemeinen Wissensbereich* und mit Sachen, die „nicht zu einer bestimmten Wissenschaft angehören“ (*Rhetorik*, 1354a 3).

Die Rhetorik hat wie die Dialektik eine Argumentationsfähigkeit, das Ziel aber ist es den Zuhörer zu beeindrucken und zu überzeugen.

Im Gegenteil zu Platon sieht Aristoteles die Rhetorik als eine Kunst (wie es im Paragraphen seines Buches *Rhetorik* betont wird), er verkündet sie als Ergänzung zur Dialektik.³⁰⁸ Als Aristoteles die Dialektik im 1. Buch des *Topik* als eine *Methode der Argumentation* analysiert, bezeichnet er sie im 8. Buch als *Methode der Diskussion*. Also kann die Verbindung der Rhetorik mit dem alltäglichen Leben nur mit der Bewertung im 8. Buch aufgebaut werden.

Im *Rhetorik* wird die Verbindung der Dialektik mit der Rhetorik oft wiederholt. Sogar, dass die Rhetorik gleich mit Dialektik oder ein Zweig davon ist³⁰⁹. Manche Analysen vermitteln allerdings den Eindruck, dass die Rhetorik nicht gleich wie Dialektik ist. Über diesen Vergleich sagt Aristoteles nichts Festes. Der Konflikt hier ist folgender: Wenn Dialektik und Rhetorik als Kunst wahrgenommen werden, behauptet Aristoteles überzeugt, beide seien ähnlich. Auf der anderen Seite, wenn Dialektik und Rhetorik als Werk Aristoteles angenommen werden, wird es schwer diese voneinander zu unterscheiden.³¹⁰

Die Beziehung zwischen Dialektik und Rhetorik bei Aristoteles bewegt sich um den Begriff des *antistrophos*. Obwohl der Charakter der aristotelischen Rhetorik als Ergänzung zur Dialektik bezeichnet wird, betont Aristoteles, dass die Beziehung zwischen beiden parallel ist.³¹¹

Aristoteles beschreibt den Rhetor als „überzeugende Person“³¹².

Rhetoren beschäftigen sich mit der Erweckung von Gefühlen; diese sind nichts anderes als ein Appell an die Person, die die Situation beurteilt, also den Zuhörer. Wenn aber die Gesetze einen vollständigen Anwendungsbereich hätten, gäbe es für Rhetoren kein Bedürfnis mehr³¹³.

1.3.4 Vater der Botanik: Theophrastos

Als Zenon von Kition an der Stoa Schule mit seinem Unterricht begann, erlebt Peripatos unter der Leitung Theophrastos die besten Tage. Die Schule hat 2000 Schüler.³¹⁴

³⁰⁸ Ebd., 1354a 1-11.

³⁰⁹ Ebd., 1354a 1, 1356a 30.

³¹⁰ s. **Brunschwig**, Jacques (1996), 34.

³¹¹ s. **Hohmann**, Hans (2002), 43.

³¹² *Topik*, 149b 25.

³¹³ *Rhetorik*, 1354a 15- 1354b 20.

³¹⁴ **Diogenes Laertios** (1921), V, 37.

Er ist vielmehr Botaniker als Philosoph, durch seine wichtigen Werke gilt er als Gründer der Botanik. Bevor Aristoteles die Peripatos gründete, war er Mitglied der platonischen Akademie. Er verfasste über 200 Werke in den Themenbereichen der Physik, Ethik, Metaphysik, Dialektik und Logik. Es sind auch Werke über Naturwissenschaften und Philosophie vorhanden.³¹⁵

Theophrast ist der Vollender des von Aristoteles gestarteten Konzeptes.³¹⁶ Er fügt die Elemente (actio, pronuntiatio), die bei Aristoteles fehlend waren, dem rhetorischen System zu. Er trennt die Sprechweise von der Mimik und Gestik. Er entwickelt die Stillehre von Aristoteles weiter.³¹⁷ Er spielt eine große Rolle bei der Systematisierung der Beweislehre des Aristoteles³¹⁸ (zusammen mit Hermagoras aus Temnos³¹⁹). Er beschäftigt sich im Rhetorikbereich mehr mit der Systematik des Stils. Er fügte den Stilprinzipien der Rhetorik von Aristoteles die Klarheit und die Angemessenheit hinzu. Die Macht der Rede (virtutes dicendi) geht bis zu ihm zurück. Sein Werk *Über den Stil*³²⁰ ist verschollen, allerdings können wir durch Ciceros Erzählungen ungefähr wissen, worum es darin ging.³²¹ Für die Einteilungen der Stile (Genera elocutionis) können wir ihn als Grundlage nehmen.³²²

In den späteren Jahrhunderten wird auch die Schmückung der Rede kategorisiert (Wie Dionysios von Halikarnass es bezeugt: *De Isocrate* 3 a.A): Wortwahl, Wortfügung (Periodenbau), Figuren. Theophrasts Stileigenschaften außer dem System haben drei Arten: Hoch-, Mittel- und einfacher Stil.³²³ In dem Buch wird über vier ἀρεταί της λέξεως /aretai tes lexeos (virtues elocutionis) erzählt. Diese tugendhaften Wörter können wir so sortieren³²⁴:

(1) Prepon/ πρέπον: aptum: Angemessenheit

<https://ia700703.us.archive.org/22/items/apeltdiogeneslaertios1sub/apeltdiogeneslaertios1sub.pdf> Zug.: 01.11.2014

II. Person im V. Buch ist Theophrast (227-241).

³¹⁵ Ueding, Gert (1996), 42; Ax, Wolfram (2006), 275-286; Brugmann, K. (1980), 640-641; Classen, C.J. (1999), 21; Dörpinghaus, Andreas (2002), 83; Fortenbaugh, W.W und Mirhady D.C (Hg./ Ed.) (1994); Fuhrmann, M (1966), 47-72; Hendrickson, G.L. (1905), 249-290; Kennedy, G. (1994), 174-182 (Dies ist ein Konferenzbericht; Ax befindet sich in dieser Konferenz als Kommentator)

Pdf: <https://archive.org/details/griechischeundl00bruggoog> Zug.: 10.05.2013

Schmid, Walter (1959), *Hermes-Einzelschriften* 12; Schulz, Verena (2014), 102-106; Solmsen, F. (2001), 65-66; Solmsen, F. (1968), 178-215; Wehrli, F. (1946), 9-34.

³¹⁶ Asmuth, Bernhard (2009), 1-21.

³¹⁷ Schmitt, H.H und Vogt, Ernst (hrsg) (1993), 668.

³¹⁸ s. Stark, Rudolf (1968), 206-210; Fuhrmann, Manfred (1995), 38-41.

³¹⁹ Barwick, K. (1965a), 186-218.

³²⁰ s. Fortenbaugh, William.W (1992), 511-559.

³²¹ *De Oratore* 79; s. dazu: I 144; III 37.

³²² Fuhrmann, Manfred (1995), 39; Eisenhut, Werner (1977), 38.

³²³ Quintilian bestätigt: VIII, 3, 1.

³²⁴ Fortenbaugh, William W. (1992), *Philosophia Antiqua*, 54, Fr.684. s. *De Oratore*, 79.

- (2) Kosmos/ Κόσμος: ornatus: Schmuck
- (3) Hellenismos/ ελληνισμός: latinitas: Sprachrichtigkeit
- (4) Sapheneia/ Σαφήνεια: perspicuitas: Deutlichkeit

Die Klassifizierung von Cicero in 4 Kategorien hat eine Verbindung mit der theophrastischen Perspektive: (Sprachrichtigkeit - Klarheit - Angemessenheit – Redeschmuck.) Mit seiner Kategorisierung (Stilqualitäten) verringert Theophrast das Dilemma seines Lehrers.³²⁵ Wenn Aristoteles und Theophrasts λέξις (lexis) verglichen werden, sticht heraus, dass die ästhetische Sicht, welche die soziale Kommunikationsseite von Aristoteles hervorhebt, funktionalisiert wurde. Hier ist zu beobachten, dass Theophras stattdessen in dem Thema der *Verständlichkeit* und in dem *ornatus* Konzept von Aristoteles zu einer Differenzierung und Künstlichkeit tendiert. In der aristotelischen Menge ist es nicht einfach diesen Unterschied zu erkennen.³²⁶

1.3.5 Rhetor Demetrios

(als Verdächtiger für den Zusammenbruch der altgriechischen Rhetorik oder die Rhetorik-Schwäche der Demokratie)

(350 v. Chr. - 280 v. Chr.) Demetrios³²⁷ ist der Schüler von Theophrastos. Als Volksredner leitete er die Stadt ganze zehn Jahre lang. Zu seinem Ehren werden 360 Bronzestatuen (auf Kolumnen) erbaut, deren Errichtung keine 300 Tage dauern. Mit seinen Werken und seiner Wirkung zeigt er, dass er einen hohen Bildungsgrad und große Erfahrung hat. Er ist Verwalter der Schule in Tyndaris; dies ist der Platz, wo die Mercurius Statue stand, die von Verres gestohlen wurde.³²⁸

Über seine historische Person befinden sich viele starke Quellen.³²⁹ 344 kommt er auf die Welt und sein Eintritt in die Perispatos erfolgt kurz vor dem Tode Aristoteles. Von 317 bis 307 verwaltete er als Epistates (ἐπιστάτης) der Stadt Athens gesamte Schatzkammer; er gehörte zu den vertrauenswürdigsten Männern von Kassander. Aufgrund einer Propaganda (Freiheit für die Hellenen!) verkauft Demetrios Poliorketes ihn als Sklaven. Nachdem er eine lange Zeit (nach Alexandria) in Thessalien war, geht er zu dem Ort, wo er als Berater für Ptolemaios Lagu diente. Ab 297 zeigt er hier als Bibliothekar seine Wirkung. Nach Ptolemaios verliert er seinen Platz, zu dieser Zeit verstirbt er wahrscheinlich durch eine Schlangengiftung.³³⁰

Alle Peripatetiker dieser Zeit folgten seinem Weg. Ein Teil seiner Werke haben politischen und ein anderer Teil historischen Inhalt.³³¹ Er ist ein vielseitiger Gelehrter;

³²⁵ Fuhrmann, M. (1995), 39.

³²⁶ s. Fix, Ulla; Gardt, Andreas und Knape, Joachim (ed.) (2009), 1422.

³²⁷ Diogenes Laertios (1921), V, 75-86; Ax, W. (2006), 284. Wieder in: Hölkeskamp, Karl Joachim; Steiner, Franz (Hg.) (2004), 150; Bosworth (2003), 448. s. dazu. Fortenbaugh, W. W. und Schütrumpf, Eckart (1999), 464 S.

³²⁸ Cicero, *Divinatio in Q. Caecilium* 2, 96; Cicero (1899), 105.

³²⁹ s. Bayer, E. (1942).

³³⁰ s. Heldmann, Konrad (1982), 98-99.

³³¹ Laertios: V, 80. Also die Späteren nehmen die Rhetorik nicht auf die leichte Schulter: Blass,

Dichter, rhetorischer Meister, Volksredner und Botschafter. Diese Eigenschaften zeigen sich in seinen Reden. Daneben hat er eine äsopische Fabelkollektion und andere Werke. Laertius sortiert die 45 Werke von Dementrios. Das Wichtigste davon für uns ist *περί ερμηνείας*.³³²

Von Gorgias bis Anaximenes, von Sokrates bis Aristoteles, dauert die sophistische Herausforderung und der *Antagonismus* der philosophischen Reaktion von 430 v. Chr. bis 330 v. Chr. ungefähr ein Jahrhundert lang. Dies ist die treibende Kraft der damaligen griechischen Bildung. Die Nachfolger haben dadurch vollständige Quellen (Muster-Reden, Manifeste und rhetorische Handbücher)³³³ um große Konflikte zu lösen und neue Thesen aufzustellen.

Zweifellos hat Aristoteles mit seiner Rhetorik die nachfolgenden Peripatetiker und Stoen stark beeinflusst.³³⁴ Für die hellenistische Periode (von Aristoteles bis zur Benutzung der lateinischen Quellen) gibt es bei der Weitergabe der Tradition eine Mangelhaftigkeit. In dieser Periode stellt Demetrios von Phalerons *Über den Stil* (*περί ερμηνείας*) eine Ausnahme dar.

1.3.5.1 Zerfall der altgriechischen Rhetorik

Nach der Ansicht Dionys von Halikarnass fängt der Zerfall mit dem Tod Alexander des Großen an und dauert bis zur Zeit Augustinus. Wenn wir einen Wendepunkt in dieser großen Zeitperiode suchen, treffen wir auf Demetrios.³³⁵

Eigentlich zeigt das rhetorische System eine ziemlich starke Entwicklung; wahrscheinlich gewinnt es im 2. Jahrhundert n. Chr. eine Struktur. In dieser Periode werden die Doktrinen des demokratischen Rom und der römischen Kaiserzeit geschützt. Für die spätere Zeit ist die Tendenz, Demetrios als schuldig darzustellen, ohne eine detaillierte Untersuchung anzustellen. Wegen seiner Haltung zu antidemokratischen Anwendungen zeigt Wilamowitz ihn als Verantwortlichen für den Zerfall.³³⁶

Eduard Norden bringt eine logischere Beschuldigung. Der Grund für die Rückständigkeit der athenischen Rhetorik³³⁷ ist die Bildung.³³⁸ Eigentlich ist Demetrios genauso talentiert wie sein Lehrer Theophrastos und verfügt über einen

Friedrich (1865), 83.

³³² Laertios, V, 81. Für die Bedenken über die Zugehörigkeit des Werkes zu Demetrios s.: **Dührsen**, Niels Christian (2005), 242-271.

Pdf: <http://www.rhm.uni-koeln.de/148/Duehrsen.pdf> Zug.: 02.10.2013.

³³³ **Fuhrmann**, M. (1995), 40-41.

³³⁴ **Quintilianus** III, 1, 15.

³³⁵ s. **Wehrli**, Fritz (1944), 80 S.

³³⁶ s. Ulrich von **Wilamowitz-Moellendorff** (1893), 362.

<https://archive.org/stream/aristotelesundat02wilauoft#page/n5/mode/2up> Zug.: 28.10.2013.

³³⁷ **Cicero**, *Brutus* 37; **Atkins**, John W. (1934), 162.

³³⁸ **Norden**, Eduard (1909), 127. Demetrios wird im Buch unter der Überschrift *Die Entartung der griechischen Prosa* behandelt.

zeitgemäßen Stil. Wenn es allerdings um die öffentliche Beredsamkeit geht, sind der Zerfall und die Verstopfung besser zu beobachten.³³⁹

Was sicher ist, ist dass die zehnjährige Regierung von Demetrios einen monarchischen Charakter aufzeigt. Wie seine Feinde es übertreiben, zeigt er eine tyrannische Verschwendung.³⁴⁰ Der zweite große Vorwurf war seine Sympathie für die Makedonier. Was haben aber diese Beschuldigungen mit dem Zerfall der Rhetorik zu tun? Er besaß die große Möglichkeit, die Rhetorik weiterzuentwickeln. Als jemand, der von dieser Tradition kommt, hätte er der Rhetorik Treue zeigen müssen, stattdessen aber kehrte er ihr den Rücken.³⁴¹

Diese Periode war nicht nur für die griechische Rhetorik, sondern auch für die römische Rhetorik ein Absturz.³⁴² Der Zerfall der Athener Rhetorik erweckt das Bedürfnis, einen Schuldenbock dafür verantwortlich zu machen (Wie Girard es ausführlich erläutert³⁴³). Als Erweiterung der ersten festen Vorstellungen (Cicero: *Brutus* 37) zeigt das Bildungssystem auf kein anderes Ziel.³⁴⁴

Der Stil von Demetrios beinhaltet genauso wie sein Lebensstil Schwäche.³⁴⁵ Diels sagt:

„Seine Schule bekam das Recht Eigentum zu erwerben, der Zulauf der Schüler wurde ein unglaublich großer. Das klassische Muster dieser graziösen und gebildeten, aber sanft- und kraftlosen Beredsamkeit war Demetrios selbst [...]“ (Diels, H. 1886: 33)³⁴⁶

Außerdem vergleicht Diels seine Rhetorik mit „parfümierte Reden“.

Nach der Meinung von Quintilian ist Demetrios eine unvergessliche Person (er würdigt ihn) und der letzte Name der Antik Rhetorik.³⁴⁷ Dass Demetrios zur gleichen Zeit als Verantwortlicher gilt, zeigt einen Widerspruch auf?³⁴⁸ Woran liegt dieses Dilemma?

Dass Demetrios als *ultimus est fere ex Atticis* gilt, also als Athens (alten Griechenlands) letzter Repräsentant bezeichnet wird, ist der Versuch seine Würde und

³³⁹ **Blass**, Friedrich (1865),16 (**Cicero**: *Brutus* 38, Hic primus inflexit orationem; **Quintilianus**: X, 1 ,80: is primus inclinasse eloquentiam dicitur.)

³⁴⁰ **Wehrli**, F. (1944),53, zu Fr.35-40/ Fr.34.

³⁴¹ **Heldmann**, Konrad (1982), 103.

³⁴² s. **Kroll**, Wilhelm (1940), 1120 (die Meinung der Griechen); **D’Alton**, John F. (1962), 209 (die Meinung Ciceros).

³⁴³ **Girard**, René (1988), Le Bouc émissaire. 1982/ Der Sündenbock.

³⁴⁴ „fictas ad imitationem fori consiliorumque materias apud Graecos dicere circa Demetrium Phalereum institutum fere constat“ **Quintilianus**: II 4, 41.

³⁴⁵ **Norden**, E. (1909), 127; (überträgt es von hier: Heyne, G.: De genio saeculi Ptolemaeorum)

³⁴⁶ s. dazu **Plutarch**: *Bioi parálleloi* (οἱ βίοι παράλληλοι/*Vitae parallelae/ Parallelbiographien*) 1c, er betrachtet ihn als χαριέντες (bedeutet raffiniert).

³⁴⁷ „Quin etiam Phalerea illum Demetrium, quamquam is primus inclinasse eloquentiam dicitur, multum ingenii habuisse et facundiae fateor, vel ob hoc memoria dignum, quod ultimus est fere ex Atticis, qui dici possit orator, quem tamen in illo mediocri genere dicendi praefert omnibus Cicero.“ (10, 1, 80)

³⁴⁸ **Wehrli**, F. (1944), 84.

seinen Stil zu schützen. Diese Aussage zeigt keine Klassifizierung. Statt Quintilian gibt Cicero eine genauere Beschreibung. Für ihn ist Demetrius ein alter Rhetorikmeister.³⁴⁹

Zusammengefasst, wurden der Stillstand der antiken Demokratie wegen der Redefreiheit und der Zerfall der griechischen Redekunst (Rhetorik) miteinander verknüpft. Die Beschuldigung von Demetrius wurde durch die alternativen Attizismus (Αττικισμός) Thesen von Cicero und Quintilian teilweise entkräftet. Besonders aus der Sicht von Cicero ist Demetrius ein *archegeti* (Führer) für einen neuen Stil und Schöpfer eines nachahmungswürdigen Stils.³⁵⁰

Laut Heldmann ist dies in den modernen Zeiten keine einfache Entscheidung, da keine ausreichenden Dokumente vorhanden sind, um eine Entscheidung zu fällen.³⁵¹

1.3.5.2 Stillehre

Nach Demetrius besitzt die Kategorisierung ein anderes Konzept:

- einfache: ἰσχος/ *ischos*
- erhabene: μεγαλοπρεπές / *megaloprepes*
- elegante: γλαφυρός / *glaphyros*
- gewaltige: δεινός / *deinos*

Diese Mischung besteht nicht nur aus diesen vieren, sondern auch aus denen zwischen einfache und elegante, einfache und gewaltige, erhabene und elegante. Diese Stilformen werden in diesen drei Bereichen dargestellt:

- (1) διάνοια (*dianoia*), πράγματα (*pragmata*) : gedanklicher Inhalt.
- (2) λέξις (*lexis*); sprachliche Aussage und sogar Wortwahl.
- (3) σύνθεσις (*synthesis*); Verbindung bzw. die Angemessenheit der Wörter im Satz.³⁵²

1.3.5.3 Ergebnis

Zusammen mit dem Chaironeia (338 v. Chr.) Krieg gegen die Athener und deren Verbündeten zur Zeit des makedonischen Siegers Philipps (II.) fanden die griechische Freiheit, die herrschende Politik des Volkes und die von Demosthenes (384- 328 v. Chr.; Gegner II. Philipps) aufgezeigte große Rhetorik und viele andere

³⁴⁹ „quamdiu mansit imitatio, tamdiu genus illud dicendi studiumque vixit; posteaquam exstindis his omnis eorum memoria sensim obscurata est et evanuit, alia quaedam dicendi molliora ac remissiora genera viguerunt. inde Demochares, quem aiunt sororis filium fuisse Demostheni; **tum Phalereus ille Demetrius omnium istorum mea sententia politissimus**, alique horum similes extiterunt.“ *De Oratore* II, 95: „in qua multi floruerunt apud Graecos, sed Phalereus Demetrius meo iudicio praestitit ceteris“ *De Oratore* II, 92.

³⁵⁰ s. **Heldmann**, Konrad (1982), 121.

³⁵¹ Ebd., 100.

³⁵² s. **Schirren**, Thomas (2009), 1428-1429.

Persönlichkeiten, ein dauerhaftes Ende. Trotzdem überlebt die Rhetorik, das geliebte Kind der Demokratie, mit ihren Wurzeln. In den hellenischen Zeiten dringt die Rhetorik ins Griechische (damalige Weltsprache) ein und verbreitet sich auf eine schnelle Weise. In den römischen Zeiten aber läuft alles anders.

1.3.6 Der letzte Hellene: Hermagoras von Temnos

Hermagoras³⁵³ gehört zu den letzten Vertretern der aristotelischen Rhetorik. Der Einfluss von Aristoteles dauert durch seine Schule und Lehre noch etwas an.³⁵⁴ Hermagoras ist der letzte von Dionys von Halikarnas beschriebene Hellene (ελληνικά): Rhetorik ist eine wichtige Sache; besonders das Kommentieren muss von jemandem, der sich damit auskennt, im Rahmen eines Plans erfolgen, damit es nützlich ist. Eine Ansicht, die nicht offen für Diskussion ist oder ohne Kritik angenommen wird, ist keine akzeptable Ansicht in der rhetorischen Bildung. Deshalb ist es überhaupt nicht einfach einen makellosen Informationsfluss zu sichern. Die Redner des Rhetorikunterrichts sollen stets geneigt zu Diskussionen sein, dies findet natürlich durch einen guten und einen Meisterredner statt. Rhetorische Tricks und Augenwischerei sollten definitiv abgelehnt werden.³⁵⁵

Nach Aristoteles wird die Rhetorik apolitisch. Die Lehre der Volksrede dauert zusammen mit der traditionellen Argumentation weiter an. Dieser Zustand führe jedoch nicht zu großen Veränderungen in dem Bereich. In der Stilistik und im Justizbereich hingegen ist die Situation eine andere. In diesen beiden Bereichen findet eine grundlegende Revision statt, diese bekommen erst am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. einen Rahmen.³⁵⁶

Die von Theophrasts entwickelten Methoden vereinfachten viele schwierige Prozesse in den modernen Wissenschaften. Die Ansätze, die für seine Lehre nötig sind, lassen sich auch in älteren Lehren finden³⁵⁷; also ist das Restaurieren seine

³⁵³ **Barwick**, Karl (1965), 186-218; **Dörpinghaus**, Andreas (2002), 83; **Fix**, Ulla; **Gardt**, Andreas und **Knape**, Joachim (ed.) (2009), 1453; **Schmitt**, H.H und **Vogt**, Ernst (hrsg) (1993), 677; **Schwameis**, C. (2014), 144-164; **Sextus Empiricus: Adversus Mathematicos**, II, 62: Hier wird Hermagoras als Absicht des Redners gezeigt; **Bergk**, Dr. T. und **Caesar**, Dr. J. (Hg.) (1843), 437-440.

s. dazu: Leonhard von **Spengel** (2010); **Matthes**, D. (1955), Diss.; **Thiele**, G. (1893); **Throm**, H. (1932), Rhetorische Studien, 17. Heft.; **Volkman**, R. (1865).

³⁵⁴ Aristoteles (Ἀριστοτέλης) (384- 322 v. Chr.), Theophrastus (Θεόφραστος) (371- 287 v. Chr.), Demetrius Phalereus (Δημήτριος Φαληρέυς) (350- v. Chr.), Hermagoras (Ἑρμαγόρας) (II. v. Chr.).

³⁵⁵ „ipsa oratorum Graecorum Latinorumque lectio non nisi ab iis recte et utiliter institui poterit, quos Rhetorum commentarii praecipui edocuerint, quale esset singulis aetatibus consilium, qualis indoles eloquentiae. Quod non ita disputamus, quasi primum huius notitiam fontem in ipsa oratorum lectione assidua versari negemus. Verum aequè patet, non facile integram posse et perfectam inde promanare notitiam, nisi oratorum lectioni Rhetorum tractationem amice iungas; cum oratoris quidem boni ac periti summa et praecipua ars haud raro in eo versetur, quod artificia oratoria, nisi omnino dissumulet, tamen levioribus quibusdam involucris obtegat neque, velut merces, prae se ferat, Rhetorum vero studiis artificia illa quasi in lucem protrahi soleant, eorumque rationes ususque varius explanari.“ **Dionys von Halikarnas: Rhetorik**, (IX).

³⁵⁶ s. **Fuhrmann**, M. (1995), 41-42.

³⁵⁷ Beispielsweise für seine Verteidigungslehre gibt es wichtige Beispiele wie: *Rhetorica ad*

Charakteristik:

- (1) Er entwickelte die Beweislehre von Aristoteles weiter.
- (2) Er detaillierte die Stillehre von Theophrast.
- (3) Er arbeitete über die gerichtliche Rede.

Man kann sagen, dass er der Begründer der Statuslehre ist, welche eine wichtige Rolle in der Rhetorik spielt. In seinen Schriften trifft man niemals auf Zitate. Sein Werk über die Rhetorik *Téchnai rhetorikai/ Τεχναι ρητορικαι* ist verschollen. Mit dem *De Inventione* von Cicero und *Institutio Oratoria* von Quintilianus können wir eine Beurteilung über das Werk geben. Zweifellos ist die Wirkung Hermagoras groß. Trotzdem wurde das Werk in *Brutus* (Cicero)³⁵⁸ und *Dialogus de oratoribus* (Tacitus)³⁵⁹ als außergewöhnlich langweilig und trocken wie Stroh beschrieben.

Besonders seine Haltung in gerichtlichen Sachen lässt sich bei Seneca als Referenz finden. Manchmal mit einer Debattenanalyse³⁶⁰, manchmal im Rahmen der Mimesis³⁶¹, manchmal als jemand, dessen Ansichten verglichen werden³⁶² und manchmal mit Fallanalysen³⁶³ wird sein Name erwähnt.

Er macht die Rhetorik für seine Mitbürger zugänglich; mit diesem Anlass stehen für ihn gerichtliche Reden im Vordergrund. Er kommentiert die Thesislehre zusammen mit der Rhetorik: In diesem Rahmen werden potenzielle Fragen bei einer Anklage, Verteidigung und Urteilsanalysen untersucht. Er entwickelte ein philosophisches System, das rhetorische Praktiken enthält und eine lange Zeit anhielt, indem er die Stoa Lehre zusammen mit der von Aristoteles kombinierte.³⁶⁴

Das einzige und alleinige Ziel des Redners sollte nicht das *Überzeugen sein*³⁶⁵ (Laut Hermagoras).

Alexandrum (4,7-1426b 20) ve *Rhetorik* (III, 5) Das *Rhetorica ad Alexandrum* war sogar die Grundlage für sein Werk: **Bergk**, T. und **Caesar**, J. (Hg.) (1843), 437.

³⁵⁸ (271) [...] eratque praeterea doctus Hermagorae praeceptis, quibus etsi **ornamenta** non satis opima dicendi [...] (schmucklos)

³⁵⁹ (19) Iam vero longa principiorum praeparatio et narrationis alte repetita series et multarum divisionum ostentatio et mille argumentorum gradus, et quidquid aliud **aridissimis** Hermagorae et Apollodori libris praecipitur, in honore erat; quod si quis odoratus philosophiam videretur et ex ea locum aliquem orationi suae insereret, in caelum laudibus ferebatur (am trockensten).

³⁶⁰ **Seneca Maior**: *Controversiae*, I, *Liberi parentes alant avt vinciantv*, 25.

³⁶¹ *Controversiae*, VII, 4: memini admiratione Hermagorae stupentem ad imitationem eius ardescere [...]

³⁶² *Controversiae*, II, 34; *Controversiae*, II, 6. Quidam luxuriante filio luxuriari coepit. filius accusat patrem dementiae, 13.

³⁶³ *Controversiae*, II, 3. raptor, nisi et svvm et raptae patrem intra dies triginta exoraverit, pereat: 22; *Controversiae*, VII, 14-15.

³⁶⁴ s. **Martin**, Josef (1974), 4.

³⁶⁵ Hermagorae, qui finem eius esse ait persuasibiliter dicere, et aliis qui eandem sententiam, non isdem tantum uerbis explicant ac finem esse demonstrant dicere quae oporteat omnia ad persuadendum, satis responsum est cum [...] II,15,14.

1.4 Römische Republik

Die griechische Kultur und Praxis, die in den Sinn kommt, wenn der Begriff der Rhetorik fällt, überlässt mit der Zeit ihren Platz der römischen Herrschaft. Das bedeutet, dass die Rhetorik zweifellos einen anderen Stil annehmen wird.

1.4.1 Marcus Porcius Cato: Attici Romanarum

Die römische Rhetorik fängt wie die griechische Rhetorik mit der Praxis an. Bevor die ersten Lehrbücher und Schulen entstanden, wurden Grabreden (*laudatio funebris*) als eine Regel und Tradition gehalten.³⁶⁶

Nach der Ansicht von Cato (234- 149 v. Chr.) zeigt die Aussage „Ehrenmann ist der, der reden kann“ auf einen mittleren Weg zwischen vielen verschiedenen Wahrnehmungen.³⁶⁷ Catos literarisch-politische Haltung können wir eigentlich grob mit diesem Satz und dem „Carthago delende est: Karthago muss zerstört werden“ Verständnis zusammenfassen.

Als wichtigster griechischer Kommentator und in der Übergangsperiode, in der der Konservatismus mit all seiner Dunkelheit herrschte, ein wichtiger Politiker, Redner und Autor konnte Marcus Cato sich in Rom einen Namen machen.³⁶⁸ Cato war sowohl ein hochrangiger Offizier, ein Wegweiser, Redner, der Begründer der (römischen) Historiographie, jemand der das Recht sehr gut kannte als auch ein Agrarpolitiker. Trotz seines Alters lernt er griechische Wissenschaften, um den Menschen ein gutes Vorbild zu sein.³⁶⁹

Cornelius Nepos gibt sorgfältige Informationen über sein Leben.³⁷⁰ Auch Nepos lobt Cato mit ähnlichen Eigenschaften (3,1-3,2) (3,3). Als alter Mann verfasst er ein siebenbändiges Geschichtsbuch.

1.4.1.1 Rhetorica Commutatio

Er gilt als Initiator der Rhetorik in Rom.³⁷¹ Er hat genauso viele Reden wie

³⁶⁶ s. Ueding, Gert (1996), 38.

³⁶⁷ **Quintilianus:** 12,1,1 (*vir bonus dicendi peritus*) Ein würdevoller und geachteter Mann sollte die Fähigkeit haben, zu reden. Dies hat auch etwas mit der Bildung zu tun, dieses Talent sollte Personen in ihrer Kindheit gelehrt werden.

Vgl: Ueding, G. (1996), 49 und (2009), 8.

³⁶⁸ **Fuhrmann, M.**(1995), 47; Allgemeine Bewertung: **Plinius** (2005) *Naturalis historia*, preface 7.

³⁶⁹ M. igitur Cato, idem summus imperator, idem sapiens, idem orator, idem historiae conditor, idem iuris, idem rerum rusticarum peritissimus fuit; inter tot operas militiae, tantas domi contentiones rudi saeculo litteras Graecas aetate iam declinata didicit, ut esset hominibus documento ea quoque percipi posse quae senes concupissent (12,11,23).

³⁷⁰ **Cornelius Nepos:** Excerptum e libro Cornelii Nepotis de Latinis historicis, „Cato“

³⁷¹ **Hoffmann, L. u.a.** (Hg.) (1998), 2257.

Lysias.³⁷²

Cato ist auch im Rhetorikbereich ein Einleiter einer neuen Epoche. Erneut ist er der erste Römer, dessen Reden niedergeschrieben wurden. Dieser literarische Schritt findet an seinem Lebensabend statt. Laut Cicero kann niemand so beeindruckend beim Loben, stark in der Satire, präzise bei einer Gliederung und scharfsinnig bei der Beschaffung von Beweisen und im Abschluss sein, wie er. Cicero untersucht mehr als 150 Reden von Cato.³⁷³ Inwiefern diese unter dem Einfluss der griechischen Rhetorik blieben, ist nicht zu erfassen. Es ist allerdings möglich zu sagen, dass Cato ein Charakter an der Grenze ist und er durch sein natürliches Talent in diesem Bereich so bekannt und anders war. Die Beobachtung der genauen Einflüsse erfolgt mit Sicipio und Gracchen aus der Generation nach Cato.³⁷⁴

1.4.1.2 Cato in Institute Oratore

Cato ist ein Meiser der Zitierung. (41) Wer Aussagen von bekannten Autoren benutzt, steigert die eigene Autorität. Cato gehört zu denen, die dies gerne tun.³⁷⁵ Er wird als Zeuge für historische Ereignisse oder Personen gezeigt und als Beispiel gegeben.³⁷⁶ Cato wird als erster Römer bezeichnet, der zur Rhetorik beigetragen hat.³⁷⁷ Er war ein makelloser Redner und beherrschte ganz die Rechtsstaatlichkeit.³⁷⁸

1.4.1.3 Potens Prose

„Poeticae artis honos non erat; si quis in ea re studebat aut sese ad convivia adplicabat, ‘crassator’ vocabatur [...]“³⁷⁹ Wenn eine Person die Poesie nicht ernst nimmt, verliert die Poesiekunst ihre Würde.

Cato ist der erste in Rom, der Prosa auf Lateinisch verfasste. Vor der Klassik

³⁷² *Brutus*, 16 (od.63); Eigentlich hat Lysias 232 Reden; 34 davon sind vorhanden.

³⁷³ [...] at quem virum, di boni! mitto civem aut senatorem aut imperatorem: oratorem enim hoc loco quaerimus: quis illo gravior in laudando, acerbior in vituperando, in sententiis argutior, in docendo edisserendoque subtilior? refertae sunt orationes amplius centum quinquaginta, quas quidem adhuc invenerim et legerim, et verbis et rebus inlustribus. licet ex his eligant ea quae notatione et laude digna sint: omnes oratoriae virtutes in eis reperientur (*Brutus* 65).

³⁷⁴ Über dieses Thema und allgemein für Cato: **Klingner**, F. (1984),34-65; **Albrecht**, M. (1971),51-89.

³⁷⁵ Similis circa auctoritatem ratio. Nam etiamsi potest videri nihil peccare, qui utitur his verbis, quae summi auctores tradiderunt, multum tamen refert non solum, quid dixerint, sed etiam quid persuaserint. Neque enim *tuburchinabundum* et *lurchinabundum* iam in nobis quisquam ferat, licet Cato sit auctor, nec *bos lodices*, quamquam id Pollioni placet, nec *gladiola*, atqui Messala dixit, nec *parricidatum*, quod in Caelio vix tolerabile videtur, nec *collos* mihi Calvus persuaserit: quae nec ipsi iam dicerent. **Quintilianus**: I,6,42.

³⁷⁶ **Quintilianus**: II,15,8; XII,1,35.

³⁷⁷ „Romanorum primus, quantum ego quidem sciam, condidit aliqua in hanc materiam M. Cato...“ (3,1,19)

³⁷⁸ „[...] verum et Cato cum in dicendo praestantissimus, tum iuris idem fuit peritissimus [...]“ (12,3,9).

³⁷⁹ **Gellius**, *Noctes Atticae*, 11,2,5. (Zitiert Cato) „Praeterea ex eodem libro Catonis haec etiam sparsim et inter cetera commemoramus:[...]“

war das einzige Prosa Werk Catos *de Agri Cultura*.

1.4.1.4 Anti-hellenismus und Panhellenismus

Wie ein typischer Römer ist er gegen die griechische Kultur. So wie alle anderen Menschen in der Übergangszeit blieb er unter dem Einfluss dieser Kultur, auch wenn er es nicht zugeben mag. Mit ihm endet der vorhandene Widerstand.³⁸⁰

Sein Buch *Libri ad filium*, welches an seinen Sohn gewidmet ist und in den Bereichen Medizin und Redekunst verfasst wurde, fängt mit dem Hinweis auf eine Vernachlässigung an.³⁸¹ Er berät seinen Sohn Marcus, dass er von ihrer Literatur lernen kann, aber dies nicht eine Versöhnung bedeuten muss. Durch die Übernahme ihrer Rhetorik wird eine große Beute gemacht; ihre Ärzte (aufgrund ihrer Schwüre) bieten ihre Dienste jeden möglichen Barbaren an; allerdings gegen Geld.³⁸²

Trotz seines fortgeschrittenen Alters³⁸³ begibt Cato sich in einen wichtigen Lernprozess, um die griechische Kultur kennenzulernen. Eigentlich ist er innerlich voller Widersprüche; dies ist eine typische Charakteristik für Intellektuelle der Übergangsperiode. Fuhrmann bezeichnet dies als Epochenwandel.³⁸⁴

„Non Scipio, Laelius, Cato in loquendo velut Attici Romanarum fuerunt?“³⁸⁵ Dieser Satz beschreibt Catos Zukunft eigentlich besser als eine seitenlange Beschreibung. Athenischer-Römer zu sein, also Gelehrter in der Epoche, in der sich das Lateinische und Griechische vermischen, zu sein, ist Catos Schicksal. Eine detailliertere Erklärung ist in *Brutus* zu finden.³⁸⁶

1.4.2 Rhetorica ad Herennium (Auctor ad Herennium)

Wichtige Rhetorikwerke, die von Aristoteles (384-322 v. Chr.) bis Auctor ad Herennium³⁸⁷ (90'er v. Chr.) verfasst wurden sind heutzutage nicht mehr vorhanden.

³⁸⁰ s. **Fuhrmann**, Manfred (1999), 136-146.

³⁸¹ **Plinius** (2005), *Naturalis Historia* 29, 14; *Geschichte der römischen Literatur*, 139.

³⁸² Dicam de istis Graecis suo loco, M.fili, quid Athenis exquisitum habeam et quid bonum sit illorum litteras inspicere, non perdiscere. Vincam nequissimum et indocile genus illorum, et hoc puta vatem dixisse: quandoque ista gens suas litteras dabit, omnia corrumpet, tum etiam magis, si medicos suos hoc mittet. Iurarunt inter se barbaros necare omnes medicina, sed hoc ipsum mercede faciunt, ut fides iis sit et facile disperdant.

³⁸³ Vgl: **Cicero**: *Cato maior de senectute* 3; **Cicero** (2004), *Cato der Ältere über das Alter/Laelius über die Freundschaft*.

³⁸⁴ s. **Plinius** (2005), 140.

³⁸⁵ **Quintilianus**: 12,10,39.

³⁸⁶ *Brutus*, 16,63.

³⁸⁷ **Fuhrmann**, Manfred (1999), 171, 196-198, 227; **Adamietz**, J. (1960), Diss.; **Schmidt**, P.L. (1975), 183-216; **Hafner**, A. (1989); **Herzbolzheimer**, G. (1926), 391-426; **Zelzer**, K. (1982), 183-211; **Albrecht**, Michael v. (1994), 590-593; **Calboli**, Gualtiero (1972), 120-77; **Calboli**, Gualtiero (ed.) (1993); **Caplan**, Harry (Ed. und Üb.) (1954) [Cicero]; **Douglas**, Alan E. (1960), 65-78; **Koehler**, Curtius (1909); **Müller**, Friedhelm L. (1994); **Sinclair**, Patrick (1993), 561-80; *Incerti Auctoris* (/o.A.)

Die für die Tropen und Figuren nötigen Grundlagen müssen in diesen Werken erklärt worden sein. Die unordentliche (und lückenhafte) Alexander Philologie und die Τέχνη γραμματική (Technē grammatikē, grammatische Wissenschaft) von Dionysios Thrax (II. Jahrhundert v. Chr.), dessen Echtheit angezweifelt wird, werden im 2. Jahrhundert v. Chr. durch Apollonios Dyskolos wieder auf die Beine gestellt. Die schlechten Übertragungsbedingungen oder Gewohnheiten zwingen uns Teile von anderen Werken zu sammeln, um so eine Bewertung abzugeben.³⁸⁸

In den folgenden zehn Jahren steigen die internen Streitigkeiten zusammen mit schrecklichen Kriegen; in diesem Zeitabschnitt werden beide lateinischen Bücher erhalten: *Rhetorica ad Herennium* (auctor ad Herennium) und *De inventione*, welches Cicero in seiner Jugend verfasste. Da sie den 250 Jahre andauernden griechischen Stillstand gebrochen haben, sind diese beiden Werke ziemlich wichtig.

Eigentlich ist nun die *Cicero Ara*, die diese Beiden miteinschließt. In dieser Zeit besitzt die Rhetorik eine bilinguale Struktur. Also müssen die Leute, die sich mit dieser Sache beschäftigen, nun neben Lateinisch auch Griechisch können. (So wird Catos Prophezeiung wahr)

1.4.2.1 Cornificus, Cicero, Anaximenes

Rhetorik des Anaximenes und *Auctor ad herennium* sind sich aus Sicht der Methode und Vorstellung sehr ähnlich.³⁸⁹ Eigentlich zusammen mit *de Inventione*, sind diese drei Werke die grundlegenden Quellen des heutigen Verständnisses.³⁹⁰

Wenn wir Demetrios ungenaue Einstellung der Datierung beachten, waren Aristoteles und Anaximenes Zeuge des Übergangs zur Theorie der Beredsamkeit. Beide Werke wurden zusammen mit Ciceros Namen weitergegeben. Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts dachte man, sie seien Ciceros Werke. Nach einer anderen Überzeugung ist Quintus Cornificius der Verfasser.³⁹¹

De Inventione und *Rhetorica ad Herenium* sind nicht nur zeitlich nahe, zeigen sondern auch viele technische und sprachliche Ähnlichkeiten: im gesamten Plan, Terminologie, Definition und der Beispielgabe ist dies zu beobachten. Deshalb kann man zu der Erkenntnis kommen, dass ein großer Teil der Autoren dieselbe Quelle benutzt haben; viele Quellen zeigen sowieso, dass ein solches Werk auf Lateinisch geschrieben wurde. Auch wenn beide Bücher keine große Vergleichsmöglichkeit haben, muss man sagen, dass grundlegende Unterschiede vorhanden sind: Während das *Rhetorica ad Herennium* (auctor ad Herennium) eher wie ein rechtliches-gerichtliches Handbuch ist, besitzt das Werk von Cicero eine stärkere politische Struktur.

(1894), *De ratione dicendi ad C. Herennium*.

³⁸⁸ s. **Ax**, Wolfram (1987), 28.

³⁸⁹ **Fuhrmann**, Manfred (1960), 122.

³⁹⁰ s. **Marsh**, David (1994), 351.

³⁹¹ **Quintilianus** III,1,21; **Hetzl**, Andreas (2011), 87; **Müller**, F. (1996); **Hafner**, Anton (1989); s. dazu: **Mommsen**, T und **Althoff**, F. (2012), 679; **Grässe**, J.G.T (1850), 190.

1.4.2.2 Die Struktur des Werkes

Das Werk besteht aus vier Bänden. Der erste deutliche Unterschied ist das Systemformat des Werkes. Die wichtigsten Prinzipien der Klassifizierung zeigen ein Schema, welches später öfter wiederholt wird; *officia oratoris* beinhaltet diese nötigen Prozesselemente: die Entdeckung des Stoffes, Klassifizierung, Stilisierung, das Auswendiglernen und Unterrichte. Die Doktrin der Entdeckung des Stoffes (Thema) ist das komplizierteste davon; es füllt die ersten zweieinhalb Bücher; die ersten beiden Bücher wurden nur für gerichtliche Reden aufgehoben. Ab der zweiten Hälfte des 3. Buches werden die Gestaltungsregeln erklärt. Außer im Achten wird eine ordentliche Platzierung und Leistung und Formen des Auswendiglernens unter die Lupe genommen. Das 4. Buch ist fast so lang wie der gesamte Rest; es handelt gänzlich über rhetorische Stillehre. Er sortiert die Arbeitsphasen des Redners: (1) *inventio* (Erfindung), (2) *dispositio* (Veranlagung), (3) *elocutio* (Ausdruck), (4) *memoria* (Speicher), (5) *pronuntiatio* (Verkündigung).³⁹²

Die Struktur der Rede wird bei ihm nicht auf eine ungewohnte Weise untersucht:

- Exordium (Einleitung) - Erzählung des Hergangs
- Narratio, also die Erzählung der Geschichte (Die Erklärung der Ereignisse)
- Argumentation also die Methode des Nachweises
- Peroratio (Ende)

1.4.3 Cicero

Cicero ist der Mann, der das Vermächtnis des Antiken Griechenlands geerbt hat. Er schrieb seine Werke im Bereich der Rhetorik und Philosophie zu einer Zeit, in der die verwurzelte griechische Kultur und Erfahrungen übernommen wurden und eine ganz neue Wahrnehmung der Welt entstand. Seine Reden spiegeln jede Art von politischen Fehden, wirtschaftliche und politische Spannungen wieder. Seine Briefe übertragen die inneren und äußeren Turbulenzen dieses glorreichen Reiches mit einer beinahe neutralen Sprache. Was ihn aus rhetorischer Sicht einen Halbgott macht, ist, dass er viele wichtige Werke, die es nicht bis zu unserer Zeit geschafft haben, exzerpierte. Dieser Mann, der sowohl die Autoren als auch deren Werke davor rettete Vergessen zu werden, ist wie Atlas, der alleine die Altgriechische Kugel auf den Schultern trägt.

Cicero kommt im 3. Jahrhundert v. Chr. in Arpino (ungefähr 100 km südwestlich von Rom, in der Nähe von Liris) auf die Welt, wo auch Marius geboren wird. Sein Vater führt ein stilles familiäres Leben. Aufgrund gesundheitlicher Probleme muss er seinen amtlichen Dienst verlassen. Er plant die Bildung seiner Söhne Marcus und Quintus mit Sorgfalt. Deshalb steht er mit den zwei berühmten Rednern

³⁹² Mehr dazu: **Fuhrmann**, Manfred (2011), 48-51; **Ueding**, Gert (1996), 39-40; **Ueding**, Gert (2005), 95-100.

dieser Zeit Lucius Licinius Crassus³⁹³ und Marcus Antonius in Verbindung. Marcus fällt mit seinem Talent sofort auf; beide Brüder werden nach Rom geschickt.

Seine ersten Erfahrungen macht er im *Forum*³⁹⁴, wo die Praxis auf die wirkungsvollste Art erscheint. Außerdem lernt er durch seinen Vater Quintus Mucius Scaevola³⁹⁵ kennen.

Er nimmt an dem Bundesgenossenkrieg 89 v. Chr. als Soldat teil; später tritt er in das Heer von Gnaeus Pompeius Strabo ein; befindet sich neben dem Vater des berühmten Pompeius in Sulla. Plötzlich endet seine Militärkarriere.

Die Marianisch-sullanischen Wirren waren äußerst nützlich für Cicero. Auf dem Feld der Rhetorik und Philosophie profitiert er von beiden griechischen Bildungsquellen.

Einer seiner Lehrer war Apollonios Molon, der gleichzeitig auch Caesar unterrichtete. Besonders bei der Verbesserung seiner Redetechnik profitiert er von ihm.

Sein wichtigster Lehrer ist zweifellos der Philosoph Philon (aus Larisa).³⁹⁶ Cicero benutzt seine Skepsis Lehre ein ganzes Leben lang. Da Cicero nicht in eine Aristokratenfamilie hineingeboren war³⁹⁷, musste er viel Aufwand betreiben, um den gewünschten Posten und die Stufe zu erreichen.

Cicero konnte sich mit 25 Jahren einen Namen machen. Zu dieser Zeit gab es das Bedürfnis nach Anwälten und Meisterrednern wie Cicero, da Sulla als Sieger aus dem Bürgerkrieg hervorging und dadurch seine Stellung verfestigte. Der Fall, in dem Sextus Roscius aus Ameria damit beschuldigt wird, seinen Vater umgebracht zu haben, ist der zweite vorhandene Redetext.

1.4.3.1 Pro Sextus Roscio Amerino Oratio

Sextus Roscius, dieser römische Bürger wird von Cicero 80 v. Chr. verteidigt. Der Vorwurf ist Vatemord und Unterschlagung von Geldern. Cicero zeigt bei der Verteidigung großen Mut und beschuldigt Diktator Sullas befreiten Sklaven Lucius Cornelius Chrysogonus. Diese Person ist beliebt beim Diktator Sulla und gehört zu seinen wichtigsten Männern. Cicero behauptet, dass sie einen Vorteil durch den Tod

³⁹³ s. **Polo**, F.P. (2010).

³⁹⁴ **Forum**: Bzw. Forum Romanum, das älteste römische Forum und der Platz, wo Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion aufeinandertreffen. Es lag auf einem Tal zwischen den Städten Kapitol, Palatin und Esquilin und bot vielen Verwaltungseinheiten, Denkmälern und Arbeitsplätzen einen Platz. Anfangs bestand das Tal aus einem Sumpf, das später ausgetrocknet wird. ('hoc, ubi nunc fora sunt, udae tenuere paludes;/amne redundatis fossa madebat aquis./Curtius ille lacus, siccus qui sustinet aras,/ nunc solida est tellus, sed lacus ante fuit [...] **Ovid**: *Fasti VI*, 400-404.); s. dazu **Bonechi**, C.E. (1988); **Kissel**, T. (2004); **Freyberger**, K.S. (2012).

³⁹⁵ **Vaughn**, John W. (1985), 208-222; **Cicero** (2006), *De Oratore*, 39; **Cicero** (2012), *Brutus*, 29.

³⁹⁶ s. **Ricken**, Friedo (1994); **Brittain**, Charles (2001).

³⁹⁷ Cicero war ein *homo novus*; also grob gesagt ein Emporkömmling. Dieser Postenwechsel passiert allgemein mit dem Aufstieg eines Eques, oder Ritters zum Konsul. Dies sollte nicht mit der mittelalterlichen Kavallerie verwechselt werden.

ziehen werden. (*cui bono?*= Wer hat den Nutzen davon) Titus Roscius Capito und Titus Roscius Magnus sind wegen eines Grundstückstreits uneins mit den Verwandten des Angeklagten. Deshalb ist eine Zusammenarbeit sehr wahrscheinlich. Am Ende dieser Verteidigung, die Cicero viel Ruhm einbrachte, wird Sextus Roscius freigelassen.³⁹⁸

1.4.3.2 Antiochos aus Askalon

Eine Schwäche in dem damaligen Gesetz gab *Anwälten* eine größere Rolle. Die Stimmlage des Autors, seine Haltung, Rede und seine Art Beweise zu beschaffen waren mindestens so wirkungsvoll wie die Wahrheit. Er verlässt seine Rolle als Anwalt und begibt sich auf eine Reise, die dafür sorgen wird, dass der wahre Cicero sich selbst wiederfindet. Diese Suche, die Griechenland und Kleinasien einschließt, findet zwischen 79-77 statt. Er besucht Antiochos aus Askalon in Athen, diese Reise ist ein Wendepunkt für sein Leben.³⁹⁹

Nach seiner Rückkehr ist Cicero nun erfahrener bei der Untersuchung von Fällen; noch wichtiger, er besitzt nun den geeigneten Charakter und Alter, die für offizielle Posten nötig sind. 75 wird er Quästor, 69 Ädil und drei Jahre später Prätor.

1.4.3.3 Gaius Verres

71 erlebt Cicero den größten Wendepunkt seines Lebens. Seine Methode gegen Gaius Verres (Der Gouverneur von Sizilien) war ein genialer Schachzug. Diesmal ist der Angeklagte keine gewöhnliche Person; es ist Gaius Verres, der tyrannische Gouverneur Siziliens. Ausnahmsweise steht hier Cicero in der Rolle des Klägers. Durch überwältigende Beweise und eine umfangreiche Zeugenliste ist die Niederlage Verres offensichtlich. Er wird nach Marseille ins Exil geschickt.

Alle Fallakten und Materialien werden meisterhaft von Cicero vorbereitet und unter dem Titel *Zweite Rede gegen Verres* in fünf Teilen geordnet:

De praetura urbana, De praetura Siciliensi, De frumento, De signis, De suppliciis.⁴⁰⁰

Mit der Verbannung Verres tritt der erste Anwalt Roms auf die Bühne.

1.4.3.4 Commentariolum Petitionis

Seine erste politische Rede schreibt er als Praetur. Er erhält eine Annahme

³⁹⁸ s. dazu **Landgraf**, Gustav (1978); **Cicero** (1986).

Deutsch und Latein: <http://www.gottwein.de/Lat/CicRed/s.rosco.01.php>

Original: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/sex.rosco.shtml> Zug.: 02.01.2014

³⁹⁹ **Cicero**: *De finibus* 5; **Cicero**: Lucullus, 69-70; **Cicero**: Academia, 3, 4, 9, 12; s. **Glucker**, John (1978); **Dillon**, John (1977).

⁴⁰⁰ s. **Cowles**, F.H. (1917), 207; **Miles**, M.M. (2008), 105-115.

Lateinisch: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/ver.shtml>

seines Legislativvorschlags; dieser Vorschlag gab Pompeius außergewöhnliche Befugnisse im Krieg gegen VI. Mithridates.

Das Werk ist wie ein *kleines Handbuch für einen Wahlkampf*. Die Schrift verrät nicht viel über Ciceros Politikverständnis; es ist in einem äußerst rhetorischen Stil verfasst. Aus diesem Grund wird auch bestritten, dass es von Cicero ist.⁴⁰¹

Das Werk kann auch als ein *Fürstenspiegel* bzw. *republikanische Fürstenspiegel* betrachtet werden.⁴⁰² In dem Werk wird die Art eines Wahlkampfes anhand wahrer politischer Situationen charakterisiert.⁴⁰³

1.4.3.5 Lucius Sergius Catilina

Schließlich hat Cicero als Konsul die Spitze der jährlichen staatlichen Behörden erreicht. In Momenten, wo das Gesetz ins Stocken kam, trat Cicero oft ins Spiel und bewies sich. Aufgrund häufiger Streitigkeiten über Grundstücke gab es einen Legislativvorschlag über eine *Grundstückreform*, wodurch eine Kommission gegründet werden sollte. Sein wichtigster Dienst war vielleicht die Entschärfung des Lucius Sergius Catilina Putsches. Durch Cicero wurden seine Pläne aufgedeckt und mit ihm wurden fünf seiner Helfer verhaftet.⁴⁰⁴

Die Senatsaristokratie ernennt ihn zum Vater und Retter des *Vaterlandes*. Auch Cicero denkt, dass die Zeit der Krisen und Intrigen ein Ende gefunden hat. Während seine häufigste Aussage in Fällen *cui bono* (Wer hat den Nutzen) war, war sein politischer Slogan *concordia ordinum*, also die Vereinbarung zwischen der Senatsaristokratie und der Ritterlichkeit (Ich habe bereits gesagt, dass diese Ritterlichkeit anders wahrgenommen werden muss als die im Mittelalter).

Die fünf Verschwörer wurden ohne richtigen Prozess hingerichtet.⁴⁰⁵ Cicero wurde aufgrund der Dosierung seiner Macht, die er für die Neuerung benutzt hat, kritisiert.

⁴⁰¹ Die benutzte Sprache ist nicht identisch mit Ciceros Redensprache. Die Benutzung von seltsamen Aussagen wie *cur ut* und *fac ut* und die Unstimmigkeit im Stil führen zu Zweifel. S.: **Hendrickson**, George L. (1892), 200-212. (<http://www.jstor.org/stable/288307>)

⁴⁰² **Schulte**, J.M. (2001), 174-183.

⁴⁰³ **Jehne**, M. (1995), 58-60.

⁴⁰⁴ **Cicero: *In Catilinam***, I-II-III-IV:

Lateinisch: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/cat.shtml>

Cicero: *Pro Murena*: Lateinisch: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/murena.shtml>

Schwartz, E. (1897), 554-608; **Ungern-Sternberg**, J.v. (1997), 85-99. **Reiff**, H.C. (1825), 243-351. s. **Vogt**, J. (1938); **Fischer**, Robert A. (1999); **Drexler**, H. (Hg.) (1976); **Heider**, Ulrich (1967); **Backmund**, J. (1870).

⁴⁰⁵ Erinnern wir uns daran, dass Caesar für die Verschwörer eine lebenslange Gefängnisstrafe und Cato den Traditionen passend eine Verurteilung als *Schwerverbrecher* forderten.

1.4.3.6 Das erste Triumvirat

Die mächtigsten im Staat Caesar, Pompeius und Crassus schließen das als Erste Triumvirat (lat. *tres viri* also drei Männer) bekannte geheime Abkommen. Diese Allianz wurde auch vom Revolutionskomitee und dem Militär unterstützt. Zu dieser Zeit galt nach außen hin die republikanische Verfassung.

Aus Sicht der Charaktere hatten diese drei verschiedenen Männer eine äußerst komplementäre inoffizielle Allianz gegründet. Für diese Vereinbarung wird auch Cicero in Erwägung gezogen, dieser lehnt jedoch ab.

Der ständige Machtzuwachs ist eine natürliche Folge dieser Zusammenkunft. Crassus wurde zum reichsten Mann Roms. Pompeius ist die erfolgreichste Autorität im Militär. Und Caesar wurde mit seiner außergewöhnlichen politischen Intelligenz als gnadenloser Urteilsvollstrecker benutzt.⁴⁰⁶

Der Grund für die Ablehnung seitens Cicero macht ihn zu einem potenziellen Feind für das Triumvirat. Es besteht das Risiko, dass Cicero als Verräter und Verschwörer verkündigt wird. Cicero flieht bevor der Prozess abgeschlossen ist, andernfalls wird er nach Thessalonike verbannt.

Auf der Flucht findet er Trost im Schreiben. Er verfasst einen der wichtigsten Rhetorik Werke *de Oratore* und die politische Philosophie *De republica*, von dem nur noch ein Teil vorhanden ist.

1.4.3.7 Der Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius

Mit dem Tod Julias, der Tochter von Caesar und Ehefrau Pompeus, nach der Geburt ihres Kindes, verschwindet auch die prohibitive Verwandtschaft zwischen den zwei mächtigen Politikern. Im Jahr 52 v. Chr. wird er alleiniger Konsul, also ohne Partner (*consul sine collega*). Es wird von Caesar verlangt die Befehlsautorität aufzugeben und ein ziviler Bürger zu sein.

Ein Bürgerkrieg bricht aus. Pompeius wird in einer der Schlachten; in der Schlacht von Pharsalos besiegt. Nach der Niederlage flieht er mit den Senatssoldaten nach Ägypten; hier wird er auf Befehl Pharao Ptolemaios XIII getötet.⁴⁰⁷

Cicero kehrt nach Italien zurück und wartet ein Jahr lang in Brundisium (Eine Hafenstadt im Zentrum der gleichnamigen Provinz Brindisi in der Region Apulien in Italien) bis sich die Lage wieder beruhigt. Auf Vergebung Caesars, der ihn schon immer respektvoll und würdevoll behandelt hat, und der Bewegungsfreiheit, kehrt er 47 v. Chr. zurück.

In diesen zweieinhalb Jahren, also ohne, dass seine Aufmerksamkeit durch belanglose Aufträge gestört wurde, konnte er zwischen 47-44 viele wichtige Werke verfassen.

Mit dem Tode Caesars beginnt der letzte Akt seines Lebens.

⁴⁰⁶ s. **Bleicken**, J. (2004), 80-88; **Sion-Jenkis**, K. (2000), 48-53; **Huttner**, Ulrich (2013), 154-155.

⁴⁰⁷ s. **Gelzer**, M. (2005), 167-195; **Canfora**, L. (2001), 229-243. s. auch **Syme**, R. (1957); **Bringmann**, K. (2002).

1.4.3.8 Zweites Triumvirat

Nach dem Tod Caesars wird Marcus Antonius zum mächtigsten Mann Roms. Später bildet er zusammen mit dem nächsten Kaiser Augustus⁴⁰⁸ und Marcus Aemilius Lepidus das zweite Triumvirat. Der größte Fehler Ciceros war es während des Kampfes mit Antonius (83- 30 v. Chr.), dem Nachfolger Caesars, ihn zum Verbündeten zu erklären. Am Ende seines letzten Rhetorik Buches *Philippiken*⁴⁰⁹ erzählt er die Phasen dieses mit Zweifel gefüllten Kampfes. Im Sommer 43 endet diese Feindschaft. Nach einer gemeinsamen Entscheidung wird Cicero als fahnenflüchtig erklärt und im Dezember 43 wird er durch Enthauptung hingerichtet. Sein Kopf und seine Hände werden in der Rostra im Forum Romanum zur Schau gestellt.

1.4.3.9 De Inventione

Die früheren Werke Ciceros stellen beinahe alle Theorien der Rhetorik vor. Das Werk konnte nicht abgeschlossen werden; die ersten beiden Bücher handeln getrennt über die Erfindung des Stoffes, weshalb das Buch auch wegen dieser Erfindung den Titel *De Inventione* trägt. Wahrscheinlich versuchte Cicero in *Officia Oratoris* die höchsten Prinzipien der Klassifizierung für die Theorie der Rhetorik zu verwenden. Auf die Einleitung über die Erfindung des Materials folgen Themen wie Stilisierung usw.

Die innere Struktur der Vorgehensweise zeigt Parallelen zu den jeweiligen Teilen des *Rhetorica ad Herennium* (auctor ad Herennium). Die beiden Bücher, die aus Sicht der terminologischen Struktur und Doktrinen, große Ähnlichkeiten haben, sind das Produkt derselben Tradition. Manche Beispiele sind sogar aufs Wort gleich. Durch eine Sequenzierung einer Reihe von Unterschieden zwischen den beiden Büchern wird die Beziehung klarer. Über die Doktrin Lehre wird an zwei Stellen in *De Inventione* gestritten (Über die Auffindung des Stoffes): als erstes wird ein kurzer Blick auf Falltypen in einer kurzen Passage geworfen (1,10-19); als zweites werden Falltypen detailliert bewertet und mit Argumenten gestützt (2,14-154).⁴¹⁰

Cicero sagt in *de Oratore*, dass er sich das auf Nachfrage getraut hat (diesen Wunsch zu erfüllen, ein Buch darüber zu schreiben). Er wiederholt, dass seine Rede und sein Stil nicht geschmückt sind. Er beschäftigte sich nie mit der Theorie, sondern konzentrierte sich auf die Praxis. Das wichtige an dem Prozess ist die Anwendung der Wahrheit und Praxis. Wenn das Ergebnis die Klugen nicht zufrieden stellt, sind sie selbst die Schuldigen. Denn sie zwangen ihn über ein Thema zu schreiben, was er nicht

⁴⁰⁸ Er ist der Großneffe Caesars und der einzige Nachfolger. Von 31 v. Chr. bis 14 n. Chr. war er alleiniger Herrscher Roms. Die Schritte, die zur Restauration der Republik (*restitutio rei publicae*) gemacht wurden, verwandeln sich zu *principatus*.

⁴⁰⁹ **Φιλippικά**: Reden über Themen wie Angriff, Vorbereitung für Krieg und Begeisterungen, die gehalten werden um die Zuhörer zum Kochen zu bringen.

⁴¹⁰ **Kennedy**, G.A (1972), 126; **Herbolzheimer**, G. (1926), 391-426; **Matthes**, D. (1958), 58-214; **Adamietz**, J. (1960); **Barwick**, K. (1961), 307-314, **Barwick**, K. (1965b), 57-74; **Albrecht**, Michael v. (1994), 593.

beherrschte.

Wenn das Werk ihren Wünschen folgt, würden sie nicht seine Überzeugungen, sondern seine Einwilligung loben.⁴¹¹ Cicero weist in *De Oratore* auf dieses Werk aus seiner Jugend hin. *De Inventione* ist das Werk seiner Unerfahrenheit und Unreife. Die Redekunst erfordert eine ernsthafte wissenschaftliche Vorbereitung und Bildung. Wie er es zuvor schon wiederholt hat, legt er viel Wert auf Praxis.⁴¹² Quintilianus bewertet das Werk über diese zwei Abschnitten. Cicero hat nie behauptet sein Werk sei ein Rhetorik Buch; in dieser Hinsicht ist er bescheiden; das Werk wurde aber umso mehr bekannt und verwendet.⁴¹³ *De Inventione* ist ein Produkt der Lernnotizen eines jungen Mannes. Es beinhaltet auch Vorschläge im Bereich der Bildung und seine persönliche Analyse.⁴¹⁴

Cicero kritisiert seine eigenen Bücher, darunter sind beispielsweise Catulus und Lucullus und sogar *de Inventione* (Rhetorik).⁴¹⁵

Das Ziel ist es einen völlig objektiven *Redner* zu erziehen. Hierfür muss man vor allem ein *guter Mensch sein*. Ein gewisses Politikverständnis ist auch nötig; mit dem Ausdruck Ciceros: *Staatswissenschaft*⁴¹⁶. Mit Staatswissenschaft ist eine gewisse Weisheit gemeint; Isokrates beispielsweise verstand darunter die *Philosophie*.⁴¹⁷ Eine andere wichtige Frage ist: *ist die Rhetorik eine Kunst?* Nach dem Verständnis von Cicero ist die Rhetorik eine *künstliche Beredsamkeit* (eloquentia).⁴¹⁸

Cicero besitzt eine andere Vorstellung. Das erste Buch fängt mit einem Blick auf *Status* und geht mit einer detaillierten Erklärung weiter (19-109).⁴¹⁹ Im zweiten

⁴¹¹ verum hoc ingrediar ad ea, quae vultis, audacius, quod idem mihi spero usu esse venturum in hac disputatione, quod in dicendo solet, ut nulla exspectetur ornata oratio: neque enim sum de arte dicturus, quam numquam didici, sed de mea consuetudine; ipsaque illa, quae in commentarium meum rettuli, sunt eius modi, non aliqua mihi doctrina tradita, sed in rerum usu causisque tractata; quae si vobis, hominibus eruditissimis, non probabuntur, vestram iniquitatem accusatote, qui ex me ea quaesieritis, quae ego nescirem; meam facilitatem laudatote, cum vobis non meo iudicio, sed vestro studio inductus non gravate respondero (*de Oratore*: I, 48, 208).

⁴¹² *De Oratore*: I,2,5.

⁴¹³ Praecipuum vero lumen sicut eloquentiae, ita praeceptis quoque eius dedit unicum apud nos specimen orandi docendique oratorias artes M. Tullius, post quem tacere modestissimum foret, nisi et rhetoricos suos ipse adulescenti sibi elapsos diceret, et in oratoriis haec minora, quae plerumque desiderantur, sciens omisisset (*Institutio Oratoria*: III, 1, 20).

⁴¹⁴ *Institutio Oratoria*: III, 6, 59.

⁴¹⁵ *Institutio Oratoria*: III, 6, 64; III, 11, 18.

⁴¹⁶ *de Inventione* I, 5, 6:

„[...] Nam neque cum iis sentimus, qui **civilem scientiam** eloquentia non putant indigere, et ab iis, qui eam putant omnem rhetoris vi et artificio contineri, magnopere dissentimus. Quare hanc oratoriam facultatem in eo genere ponemus, ut eam **civilis scientia** partem esse dicamus [...]"

⁴¹⁷ *Institutio Oratoria*: II, 15, 33.

⁴¹⁸ „Civilis quaedam ratio est, quae multis et magnis ex rebus constat, eius quaedam magna et ampla pars est **artificiosa eloquentia**, quam rhetoricam vocant [...]" (*de Inventione* I, 5, 6).

Institutio Oratoria: II, 17, 2.

⁴¹⁹ Die Übertitel und die dazugehörigen Stellen sind wie folgt: Eingang, die Verteidigung der

Buch werden Redensarten kategorisiert. Er meint diese drei Abschnitte: ein Überblick auf Status (*constitutio*), Theorie der Redensabschnitte und Theorie der Redearten. Diese sind nebeneinander. Außerdem bemüht sich der junge Cicero nicht, die abstrakte griechische Rhetorik mit einem verständlichen und klarem Lateinisch wiederzugeben.

Er ist im Vergleich zu seinem Zeitgenossen Herr Anonym ein viel fließender Autor und seine Satzstruktur ist äußerst flexibel. Der auffälligste Teil des *De Inventione* ist die Bemühung, eine Grundlage der Philosophie zu bauen. Cicero schuldet diese Haltung wahrscheinlich seinem Lehrer Philon aus Larissa.

Die Einleitungen aller Werke von Cicero erzählen die Bedürfnisse über die Grundlagen und Ziele der Beredsamkeit. Es ist eine sehr alte Frage, ob die Redekunst nützlich oder schädlich für die Menschen ist. Laut Cicero wären ohne die Rhetorik das soziale Leben und die menschliche Kultur nicht entstanden; diese Weisheit muss aber mit politischer Einsicht und Verantwortungsgefühlen kombiniert werden. Falls diese Wissenschaft eine formelle Macht wie die Historie bekommen würde, hätte sie eine instabile Wirkung.⁴²⁰

1.4.3.10 De Oratore

Das in 55 v. Chr. vervollständigte *De Oratore* besteht aus drei Büchern. Es ist die wichtigste Rhetorik Darstellung aus der Antike. Es ist erstaunlich, dass dieses Werk aus seiner Jugend alle Facetten der Rhetorik beinhaltet. An Stellen, wo die Sprachprinzipien (*praecepta dicendi*) ein Teil der Philosophie sind, kombinierte er beide; wie Aristoteles. Die Form des Werkes ist wie der platonische Dialog.

Der Dialog, welcher nach wahren Begebenheiten geordnet ist, handelt zwischen den Aristokraten aus der Jugendzeit von Cicero 91 v. Chr. Die Figuren sind die Staatsmänner L. Licinius Crassus und M. Antonius.

Im Vorwort der drei Bücher spricht der Autor selbst; er unterrichtet seinen Bruder Quintus über das persönliche Verhalten in einem Dialog. Im Vorwort des ersten Buches werden kurz die Bestandseigenschaften des Dialogs betont. Cicero streitet in dem Buch mit seinem Bruder oft über das Thema der Beredsamkeit. (5) Und ihre Meinungsverschiedenheit zeigt uns etwas: Laut Cicero ist die Grundlage einer wahren Rede eine umfangreiche Bildung; Quintus hingegen ist der Meinung, dass Talent und Übung ausreichend sind.

Beredsamkeit (1); die Wurzel des *belâgat* (2) und die Situationen, die den Ruf des *belâgat* schädigen (2-3) und die Tugende des *belâgat* (5); Rhetorikkunst (6); Zutaten, Umfang (7) und die Teile (9) Probleme (10); Realität und Namensfragen (11); Art und Sortenprobleme (12); Verweigerer (16); einfache und komplexe Fragen, (17); über die Argumentation oder schriftliche Dokumente (18); Ermittlung der Fragen, nachdenken und die Rede beenden (18); Eingangsbereich: Definition und Typen (20); gute Absicht (22) und die Sicherheit der Aufmerksamkeit (23); das Arbeiten zum wohle des Volkes (23-24); Eingang (Vorwort) Fehler (26); Erzählung, (27); die Verdeutlichung der Erklärung (29); und die Unterstützung mit Logik (29-30). Fehler (30); Partitionen. (31); Eigenschaften der guten Partitionen (32); Bestätigung. Argumentation der Personen (34); Eigenschaften der Ereignisse (37); wahrscheinliche und unumstößliche (44); mit Hilfe von der Induktion (51). Darstellung der Argumentationsabschnitte. (57); Ablehnung (78). Exkurse (Hermagoras) (97); Ergebnis. (98); Themen die Wut und Aufregung verursachen. (101-) **Cicero** (o.J.): *De Inventione*.

⁴²⁰ s. **Mattmann**, Romuald (1975); **Cicero** (1998).

Gegen Ende des Vorworts (16 ff.) ordnet er zum ersten Mal die Arten der Information. Im ersten Buch wird über das nötige Bildungsverständnis eines perfekten Redners und den Umfang der Bildung, als grundlegende Probleme gestritten. Die einleitenden Worte in Cassus loben eine Beredsamkeit, die traditionelle Motive enthält, die das Zusammenleben im Staat ermöglicht und als universeller Gründer der Kultur gilt. Als Nebencharakter im Dialog widerspricht der Jurist Q. Mucius Scaevola wie folgt: nicht die Redner, sondern die Politiker haben die Stadt gegründet und erhalten, und erneut durch Politiker können Angehörige dieses Berufes (Philosophen und Experten) zusammenkommen; also sind sie keine Experten in gerichtlichen und Volksreden oder im Senat.

Das Ziel der Diskussion ist es zu einer Definition des *orator perfectus* (Ciceros Werk) zu kommen, sodass der Redner die Vielfältigkeit der Themen beherrschen muss: Gesetz und Recht⁴²¹, Führungskunst, Militär und sogar Geographie und Mathematik. Kurz gesagt *quacumque de re*, also egal was das Thema ist, muss man das Gesprochene verstehen können.

Der Hauptabschnitt von Crassus wird in zwei Teile aufgeteilt. Der erste Teil (96-159) basiert auf den Voraussetzungen der Redekunst mit wahren Themen, Talent (*natura*, *Ingenium*) und Bildung, auf der einen Seite auf das Erlangen von Theoriewissen und auf der anderen Seite auf viele praktische Übungen. Man folgt den Schemen der traditionellen Rhetorik Handbüchern: Trichotomie ist wie folgt: *natura - ars - exercitatio* (Natur- Kunst- Übung). Der Redner muss die Bereiche der Poesie und Geschichte, freie Kunst, sogar das Recht beherrschen. Im zweiten Teil (160-203) werden nach detaillierten Unterstützungen für den jeweiligen Vorschlag gesucht.

Antonius meint dies: Für den Redner ist Philosophie gänzlich unnützlich und er braucht auch das Personenrecht nicht zu kennen.

Im 2. und 3. Buch beinhaltet die Rhetorik mit den Wörtern von Cicero die *Technologie*; diese werden nach dem Schema in fünf *officio oratoris* unterteilt. Die Basis des 2. Buches wird durch einen großen Vortrag von Antony erstellt. Nach dem Eingangsbereich umfasst es die Bereiche der Stoffauffindung (114-306) die Struktur des Stoffes (307-349) und das Auswendiglernen (350-367). Die Vorstellung der Argumente basiert auf *probare*, der Funktion der praktischen Rede (Beweis), *conciliare* (Versöhnung, oder auch Sympathie gewinnen) und *movere* (Bewegung, emotionale Erregung). Das 2. Buch ist der technischste Teil des gesamten Werkes; Cicero akzeptiert hier die grobe Rede wie nie zuvor, er lobt ihre Stufe öfters mit kurzen Spielen.

Es ist nicht angebracht über die geltende Lehre der Volks- und Gerichtsreden viel zu sprechen. Das Lernen ist mit populären Rhetorik Büchern sehr einfach, allerdings benötigt eine gute Verteidigung in Rom viele betonte Wörter und wenig Dokumente.

Im 3. Buch des Crassus erzählt er beide exklusive *officia oratoris*, also *Stile* und *Vorträge*. (213-230). Bei der Stillehre benutzt er Stil Doktrine von Theophrastus; dies wird mit Hilfe der Sprachgenauigkeit und Klarheit, der Schmückung der Rede

⁴²¹ s. dazu **Donnelly**, Francis P. (1939).

und Kategorisierungen der Angemessenheit präsentiert.

Wie der Stil die Persönlichkeit des Poeten, Künstlers oder Redners verändert, so passt sich auch die Makellosigkeit der Aussagearten dem *quot oratores, to- tidem [...] genera dicendi* an. Wie die Anzahl der Redner, so auch die Anzahl der Redearten. Deshalb kann die Qualität hier nicht gemessen werden.

Wie Crassus es vorstellt, ist die Beherrschung über die Situation, Gedanken, Redekunst und Verhalten ziemlich vage.

Diese Trennung, diese *discidium linguae atque cordis*, also die Reibung zwischen Sprache und Einsicht wird deutlich erklärt, sodass der *Verstand* in der Staatsführung sich zurückzieht und Theorie und Praxis, Wissenschaft und Politik sich voneinander trennen.

Crassus kommt zu dem Entschluss, dass die Bildung der Rhetorik allein nicht ausreicht. Eine Musterung der philosophischen Systeme ergibt, dass der angehende Redner bei den Peripatetikern und den Akademikern die Kenntnisse und Fähigkeiten erwerben kann (insbesondere die Dialektik).

Der Rednerplan, den sich Cicero vorstellt, richtet sich eher nach den eigenen Bedürfnissen und Neigungen, statt dem römischen Volk. Man kann sogar behaupten, dass seine Bemühungen, die griechische Bildung auf die römische Form zu lokalisieren, auch wenn es gewollt ist, nicht passend ist.

1.4.3.11 Brutus und Orator

Das kurze Rhetorik Buch Dialog des *Brutus* und das wissenschaftliche Werk „Orator“ sind Monografien. In *Brutus* wird das Abenteuer der römischen Beredsamkeit von Anfang bis zur Zeit des Autors erzählt. In dieser Phase dienen fünf *officia oratoris* als Kriterien für die Leistung des Autors. Anders ausgedrückt, diskutiert Cicero Teil für Teil über die Kreativität, Stil und Lehre. Als Beispiel wird die griechische Bildhauerei und Bildkunst, ja sogar auch die alte römische Poesie gezeigt, sodass sich alle Künste von dem benötigten unzureichenden Beginn langsam in Richtung der perfekten Leistung steigern (70-76). Ciceros Ziel ist es mit der römischen Beredsamkeit eine Stufe höher zu steigen, zumindest möchte er den Unterschied zwischen ihm und seinen Zeitgenossen Crassus und Antonius wissen. Seine Erklärung lässt er mit einer Zusammenführung, durch einen Vergleich mit Hortensius (sein bekanntester Konkurrent) abschließen (301-328).

Orator handelt grundsätzlich über Redner Begriffe. Das Werk enthält eine detaillierte Bewertung der drei Stilarten (von Theophrastus): einfacher, mittlerer und hoher Stil. Dies beinhaltet außerdem eine Gründlichkeit über die Wortfügung.

Beide Monografien haben über ein spezielles Thema eine Verbindung: Anlässlich der Diskussion von Cicero über die Stilarten wird er der wahre Nachfolger der Attizisten, den großen athenischen Rednern.⁴²²

Auf der einen Seite der Diskussion steht Cicero auf der anderen Seite ein paar Redner aus der jüngeren Generation (unter ihnen auch M. Junius Brutus, der Mörder

⁴²² *Brutus* 283-291; 325; *De Oratore* 20-32; 69-74; 100-112.

Caesars). Beide sind sich einig, dass die griechische Prosa sowohl gut, also athenisch, als auch schlecht ist, also einen asiatischen Stil hat. Die asiatische Position wurde weder von Cicero noch von seinen Konkurrenten verteidigt. Wie oft darüber gestritten: Wo liegt die Grenze zwischen dem athenischen und asiatischen Wortlaut, was ist für die Athener geeignet und was nicht? Die Konkurrenten Ciceros beschuldigten ihn damit, unmäßigen Wortschwall zu betreiben und zu wenig athenisch zu sein.

Die Diskussion (oder Polarisierung) ist aus Griechenland importiert. Das erste Anzeichen dafür dort im 2. Jahrhundert v. Chr. war eine Klassizismus Inversion; eine Zuflucht in die vorhellenistische Vergangenheit. Man glaubt, dass man wahrscheinlich eine Stütze in der Philosophie und besonders in den bildenden Künsten finden wird. Diese Sache verschärft sich mit äußerem Zerfall. Im 1. Jahrhundert v. Chr. sorgt der unaufhörliche Elend, der durch den Krieg entstand, für einen geistigen Rückgang und eine starke Epigonen Mentalität ließ Griechenland unter ihrem Einfluss.

Der Beginn dieser Diskussionen ist ziemlich vage, wahrscheinlich kann die Periode, in der sich Redner und Autoren getrennt haben, als der Anfang bezeichnet werden. Obwohl manche in dieser Periode das Symbol ihrer Zeit waren, führten manche immer noch die hellenische Tradition fort. Die Bekanntschaft der Römer mit diesem Problem brachte eine Entfremdung mit sich. Dies war in ihrer Literatur in einer ganz anderen Situation als bei den Griechen. Deshalb war ein Rückblick auf die Tradition noch nicht möglich gewesen. In dieser Hinsicht war das Hauptproblem in der römischen Literatur die Zeit, also erwartete man die Entwicklung in einer sehr kurzen Zeit. Die Römer bemühten sich seit Augustus, eine eigene Literatur aufzubauen.

1.4.3.12 Gerichtliche Haltung

Er bietet auch die Rhetorik in die Dienste des Rechts an.⁴²³ Ein für gerichtliche Reden geschriebenes Handbuch ist ein Werk aus seiner Jugend.⁴²⁴ Man kann sagen, dass er ein Bahnbrecher in der gerichtlichen Rede⁴²⁵ über Strafverfahren war und die Kriterien der Anwaltschaft bestimmte.

Nach seinem Verständnis spielt der Anwalt eine Schlüsselrolle bei der Verteidigung, um den Fall zu untersuchen.⁴²⁶ Einer der stärksten Formen der Verteidigung kehrt die Situation buchstäblich um. Beispielsweise wird Titus Annius Milo in Pro Milone wegen dem Tod Clodius Pulchers beschuldigt. Cicero führt eine allmähliche Verteidigung. Die Mörder sind Milos Sklaven (status coniecturalis: mutmaßlich); dies ist kein Mord, sondern Notwehr. (status finitionis: letzter Zustand) Da er einen Tyrannen getötet hat, sollte ihm eine göttliche Ehre zugeschrieben werden.

⁴²³ s. **MacKendrick**, Paul (1995).

⁴²⁴ *Fachsprachen- ein internationales Handbuch zur Fachsprachenforschung und Terminologieswissenschaft*, S.2257.

⁴²⁵ s. **Alexander**, Michael C. (2002). (11 Reden werden untersucht; die fehlenden Seiten in der Argumentation werden mit der Einbildungskraft vervollständigt.)

⁴²⁶ **Burnand**, Christopher (2004), 277-90. s. **Stroh**, Wilfried (1975), **Powell**, Jonathan G. F. und **Paterson**, Jeremy (eds) (2004).

(status qualitatis)⁴²⁷ Bei einer Rede oder Verteidigung gerät man oft in ein Dilemma.⁴²⁸

Sein Werk Pro Caecina spiegelt den Aufstieg des römischen Rechts wieder.⁴²⁹ Für ihn ist der Abstand⁴³⁰ zwischen Theorie und Praxis eine sehr wichtige Sache. Außerdem ist das zeitgenössische Volk⁴³¹ für die Funktionalität des Rechts sehr wichtig. Auch in Ciceros Rom ist die Kriminalität ein Teil des Lebens.⁴³² Da zur damaligen Zeit die Beweise nicht in Laboren untersucht werden konnten, galt die Rede als wichtigstes gerichtliches Mittel.

Zu sagen, Cicero sei so gestorben, wie er gelebt hat, wäre nicht falsch.⁴³³ Die Waffe, die er jahrelang meisterhaft benutzte, explodierte in seinen eigenen Händen.

1.4.3.13 Die Frage des Stils

Sprache und Stil⁴³⁴ sind die wichtigsten Elemente der Rhetorik. Die Abenteuer der Rhetorik⁴³⁵ enden natürlich nicht mit Cicero, allerdings ist Cicero die Krönung der Rhetorik.

In seinen letzten Werken ist Cicero noch meisterhafter.⁴³⁶ Cicero hat auch auf die spätere Zeit einen großen Einfluss gehabt.⁴³⁷ Die Entwicklung von Ciceros Verständnis⁴³⁸ des Stils zeigt ihn als einen mutigeren und verantwortungsvolleren Rhetor. Cicero ist wie Aristoteles, er kennt die *Seele* sehr gut.⁴³⁹ Aus Sicht des Ethos und Pathos ist Cicero der Grund für große Entwicklungen.⁴⁴⁰

1.4.3.14 Politische Haltung

Cicero hat eine feste Verbindung mit der Entwicklung des späten Hellenismus.⁴⁴¹ Sein politisches Leben und rhetorische Karriere sind miteinander

⁴²⁷ s. **Clark**, Albertus C. (ed.) (1895).

⁴²⁸ **Craig**, Christopher P. (1993a).

⁴²⁹ s. **Frier**, Bruce W. (1985).

⁴³⁰ s. **Powell**, Jonathan G. F. (2006).

⁴³¹ s. **Powell**, Jonathan G. F. und **North**, John A. (eds) (2001).

⁴³² s. **Riggsby**, Andrew M. (1999).

⁴³³ **Roller**, Matthew (1997), 109-30.

⁴³⁴ **Albrecht**, Michael von (1973), 1237-1347; **Albrecht**, Michael von (2003), *Cicero's Style: A Synopsis*.

⁴³⁵ **Blänsdorf**, Jürgen (2001), 205-28.

⁴³⁶ **Craig**, Christopher P. (2002), 503-32.

⁴³⁷ **Kennedy**, George Alexander (2002), 481-502.

⁴³⁸ s. **Parzinger**, Peter (1910).

⁴³⁹ **Solmsen**, Friedrich (1938), 390-404.

⁴⁴⁰ s. **Wisse**, Jakob (1989).

⁴⁴¹ **Gaines**, Robert N. (2004), 197-220.

verknüpft.⁴⁴² Eigentlich ist die politische Rhetorik⁴⁴³ eine präzisere Beschreibung für seine Bemühungen. Schon in seiner Jugend⁴⁴⁴ beschäftigte er sich mit der Politik.⁴⁴⁵ Wie ich es bereits betont habe, spielen Politik und Rhetorik⁴⁴⁶ eine lebenswichtige Rolle in Rom. Auch Konsulat Gespräche⁴⁴⁷ liegen auf seiner allgemeinen Linie. Für den Rhetor ist der politische Humor⁴⁴⁸ ein wichtiges Element.

Sein politisches Leben stand stets im Mittelpunkt wichtiger Ereignisse.⁴⁴⁹ Seine versöhnliche Haltung,⁴⁵⁰ Gespräche im Senat und Volksreden⁴⁵¹ zeigen uns einen immer verantwortungsvolleren Cicero. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil führt er seine Arbeiten fort.⁴⁵² Solche Reden sind mit der Manipulation ineinander verwickelt.⁴⁵³

1.4.3.15 Oratorium

Cicero beschäftigt sich bereits in jungen Jahren mit der Rhetorik.⁴⁵⁴ Über seine Redekunst kann noch viel mehr gesagt werden.⁴⁵⁵ Cicero ist letztlich der Redner eines Reiches.⁴⁵⁶ Es wäre nicht falsch, ihn als letzte und komplementäre Erweiterung von Aristoteles zu bezeichnen.⁴⁵⁷ Die Redekunst muss nicht mit ihren negativen Seiten hervorgehoben werden.⁴⁵⁸ Schließlich ist die Rhetorik eine Kunst der Augenwischerei.⁴⁵⁹

Der ideale Redner wird in Pro Milone erzählt.⁴⁶⁰ Das

⁴⁴² **Batstone**, William W. (1994), 211-266.

<http://www.jstor.org/discover/10.2307/284292?uid=3737864&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21105324383703>

⁴⁴³ **Cape**, Robert W. Jr (1995), 255-77.

⁴⁴⁴ **Corbeill**, Anthony (2002a), Chapter 2.

⁴⁴⁵ s. **Butler**, Shane (2002).

⁴⁴⁶ **Calboli**, Gualtiero (1982), 41-108.

⁴⁴⁷ **Cape**, Robert W. Jr (2002), 113-58.

⁴⁴⁸ **Corbeill**, Anthony (2002b), Kap. 7.

⁴⁴⁹ **Craig**, Christopher P. (1993b), 255-267.

⁴⁵⁰ **Fantham**, Elaine (1973), 262-75.

⁴⁵¹ s. dazu **Mack**, Dietrich (1937).

⁴⁵² s. **Nicholson**, John H. (1992).

⁴⁵³ **Nisbet**, Robin G. M. (1992), 1-17.

⁴⁵⁴ **Tolkiehn**, Johannes (1918), 1196-200.

⁴⁵⁵ s. **Hubbell**, Harry M. (Ed. und Üb.) (1939); **Vasaly**, Ann (1993).

⁴⁵⁶ **Rose**, Peter (1995), 359-99; s. **Steel**, Catherine E. W. (2001).

⁴⁵⁷ **Fortenbaugh**, William W. (1998), 25-46.

⁴⁵⁸ s. **Booth**, Joan (ed.) (2007).

⁴⁵⁹ **Gotoff**, Harold C. (1993b), 289-313.

⁴⁶⁰ **May**, James M. (2001), 123-34; Vgl noch: **May**, James M. und **Wisse**, Jakob (Eds u. Üb.) (2001).

Beredsamkeitsverständnis⁴⁶¹ des Rhetors ist den Regeln der Rhetorik nicht überlegen. Es ist möglich ihn als Produkt der griechischen Rhetoren zu sehen;⁴⁶² er könnte sogar einen Platz in der Renaissance Tradition einnehmen.⁴⁶³

Es gibt keine bessere Person, der das *Rhetoric ad Herennium* zugeschrieben (?) werden kann.⁴⁶⁴ Seine Dialoge sind eher kürzer und verbreiteter.⁴⁶⁵

Durch seine Beiträge zu der Theorie der Rhetorik⁴⁶⁶ wird sein Name heutzutage sogar in Wörterbüchern als Synonym für *Rhetor* verwendet. Das *De Oratore*, das zu den letzten grundlegenden Quellen⁴⁶⁷ der Rhetorik gehört, ist wie eine Welt für sich.⁴⁶⁸ Im *De Oratore* befinden sich wichtige Antworten für Philosophen.⁴⁶⁹ Es befinden sich auch viele Beispiele über die Überzeugungskunst.⁴⁷⁰ *De Inventione*⁴⁷¹ hat aus Sicht der Literatur Geschichte eine große Bedeutung.⁴⁷² *Brutus* ist unter den Rhetorik Werken besonders wichtig⁴⁷³ und ist wie ein Geschichtsbuch für Rhetorik.⁴⁷⁴

Dass Cicero sich selbst formt und sich die Wahrnehmung der Rhetorik in seinen Werken schrittweise ändert⁴⁷⁵, macht ihn zu einem wertvollen Redner und noch wichtiger zu einem Theoretiker. In seinem Werk *Pro Marcello* nimmt er die rhetorische Wahrnehmung und Absicht⁴⁷⁶ unter die Lupe. In der römischen Literatur spielt es eine große Rolle.⁴⁷⁷ Mit seinem Werk *De Partitione Oratoria* entwickelt er eigentlich die philosophische Rhetorik und die rhetorische Philosophie.⁴⁷⁸ Ciceros *Philippics* ist über die Benutzung⁴⁷⁹ der Rhetorik.

⁴⁶¹ Cavarzere, Alberto (2002), 24-52.

⁴⁶² s. Grant, Mary A. (1924).

⁴⁶³ s. Cox, Virginia und Ward, John O. (Eds) (2006); Douglas, Alan E. (1973), 95-138.

⁴⁶⁴ Herbolzheimer, G. (1926), 391-426.

⁴⁶⁵ s. Crawford, Jane W. (1984).

⁴⁶⁶ Douglas, Alan E. (1957), 18-26.

⁴⁶⁷ s. Dorey, Thomas A. (ed.) (1965).

⁴⁶⁸ s. Fantham, Elaine (2004).

⁴⁶⁹ Gaines, Robert N. (1995), 43-56.

⁴⁷⁰ Hall, Jon (1994), 210-225.

⁴⁷¹ s. Mattmann, Romuald (1975).

⁴⁷² Feldherr, Andrew (2003), 196-212.

⁴⁷³ Steel, Catherine E. W. (2003), 195-211; s. Sumner, Graham V. (1973).

⁴⁷⁴ Gowing, Alain (2000), 39-64.

⁴⁷⁵ s. Dugan, John (2005).

⁴⁷⁶ Dyer, R. R. (1990), 17-30.

⁴⁷⁷ s. Fantham, Elaine (1996).

⁴⁷⁸ Gaines, Robert N. (2002), 445-80.

⁴⁷⁹ Manuwald, Gesine (2004), 58-76.

1.5 Die römische Rhetorik der Kaiserzeit

Die mit Cicero erreichte römische Beredsamkeit ist sein Höhepunkt und zugleich auch sein plötzliches Ende. Denn das, was sich 3 Jahrhunderte lang in Griechenland abgespielt hat, wiederholt sich nun auch in Rom: Periodische politische Unruhen sorgen dafür, dass die Rhetorik zu einem Werkzeug für politische öffentliche Streitereien wird.

Es kann sein, dass die Rhetorik, Theorie der Beredsamkeit und die Vorträge sich in Rom wie in Griechenland geändert haben, um am Leben zu bleiben. Nachdem das grundlegende Wissen und besonders die Grammatik gelernt wurden, dauert es nur ein paar Jahre für die Erziehung eines Meisters der Beredsamkeit (Eloquenz).

Die Antike Rhetorik besteht aus zweistufigen Erfahrungsgruppen; literarische Gattungen und Institutionen. Jedes benötigt verschiedene Entstehungsvoraussetzungen. Wenn folgende Bedingungen aufgehoben werden, wird es möglich sein, dass ihre Existenz weiterhin besteht: Rhetorik ist eine Errungenschaft, um die Freiheit der griechischen und römischen Völker zu sichern. Außerdem führte sie als ein luxuriöses Mittel des Allgemeinwissens ihre Existenz fort.

Zur Kaiserzeit waren Rhetorik Unterrichte keineswegs ein Luxus; sie hatte als Ganzes, eine unter dem Volk bekannte Funktion.

Was dafür sorgte, dass die Rhetorik des Imperiums die höchste Stufe unter den Unterrichten erreichte, waren Deklamation und Redepraxis. Man erlaubte den Schülern bei der Anwendung der Theorie in die Praxis, an Fällen zu arbeiten. Manchmal nahm man teilweise die Geschichte (bestimmte Ereignisse), also dachte man über die Wahrheit nach und manchmal lehnte man sich an reine Fiktion. Für den Deklamationsbetrieb waren die reichsten Quellen zur Zeit des Imperiums das *Controversiae et suasoriae* (über Streitigkeiten, Beratungsgespräche und strittigen, überzeugende Reden) von Seneca der Ältere und die beiden Werke, die wahrscheinlich fälschlicherweise mit dem Namen des Quintilian erwähnt werden: *Declamationes maiores* (19 vollständige Schulreden) und *Declamationes minores* (die letzten 145 Teile der alten 588 Entwürfe). Seneca der Ältere erschuf eine Art Anthologie: in seinem Werk befinden sich viele Informationen über die Rhetorik Welt (besonders über Berühmte). Seine Jugendzeit erzählt er mit der Reihenfolge der Geschehnisse und Situationen. Seine Erzählungen stellen keinen Vortrag dar. Im Gegenteil, sie ist mit einzelnen Punkten (sententiae- Gedanken); Partitionen (Divisiones) und sogar mit verschiedenen Argumenten begrenzt.

Suasorie sind Schulübungen im Bereich der lateinischen Rhetorik; Hauptzweck ist das Überzeugen, Verführen. Dies wird neuen Redner vorgestellt und legt den Weg bei der Entscheidung über die Situation von historischen Figuren und bei dem Verhalten über die Diskussion über die Vor- und Nachteile.

Zwischen Wirklichkeit und gerichtlichen Reden gibt es aus Sicht der Wahrheit wesentliche Unterschiede. Manchmal kann je nach Situation auch ein in echt passierter Fall behandelt werden; diese können manchmal, so wie in dieser Situation, ungewöhnlich sein⁴⁸⁰:

⁴⁸⁰ **Sueton:** *De rhetoribus* 1.

Im Sommer unternehmen junge Menschen Reisen nach Ostia. Sie gehen an den Strand, um sich dort den Fischern zuzuwenden, die ihre Netze aus dem Wasser ziehen. Mit einem der Fischer, der seine Falle noch nicht rausgeholt hat, verhandeln sie und zahlen das Geld voraus. Sie müssen eine Weile warten bis das Netz aus dem Wasser gezogen wird. Es erscheint, dass gar kein Fisch gefangen wurde, stattdessen ist ein goldener Korb ins Netz gegangen. Die Käufer und die Fischer beanspruchen ihn für sich.

Dieser und weitere fantastische Beispiele werden von vielen Meistern abgelehnt:

„Über die Belohnung von Tyrannenmördern, über die Wahlmöglichkeiten der vergewaltigten Frauen, über das Medikament gegen die Pest, über das Thema der inzestuösen Beziehung mit der Mutter und viele andere Ereignisse, die in der Schule nie stattfinden können, oder Ereignisse, die nur ausnahmsweise oder unmöglich stattzufinden sind. Man bewegt sich zwischen starkem Wortschwall.“ (*Dialogus* 35,5)

Quintilian geht das Thema anders an: „Das Thema, worüber nachgedacht werden kann, ist der, dessen Verwirklichung möglich ist [...]“ Er unterstützt seine Meinung:

„Der Zauberer, Epidemien, Prophezeiungen und Stiefmütter sind hier schrecklicher als im Theater und die anderen nehmen innerhalb des Prozesses eine fantastischere Form an und die Suche nach einer Logik geht ins Leere“ (*Institutio oratoria* II,10,4-5).

1.5.1 Quintilianus

Quintilianus, der erste vom Staat bezahlte Rhetorik Lehrer, geht nach seinem 20-jährigen Dienst in den Ruhestand. Im domitianischen Königreich, wo er auch für die Erziehung der Prinzen verantwortlich war, verfasste er sein 12 bändiges Hauptwerk *Institutio Oratoria* (*Ausbildung des Redners*). Das erste Band fängt mit dem Grundschulniveau an. Die gesamte Rhetorik wird Schritt für Schritt erklärt. Sein Vorbild ist Cicero. Quintilianus ist von seiner Beredsamkeit, Redestil und vor allem seiner Lehre in den Bann gezogen worden. Sein Ziel ist es, die *natürliche Sprache* zu finden. Deshalb ist er gegen die Entstehung einer künstlichen Rhetorik zu seiner Zeit. Im 10. Band, während er die griechische und römische Literatur zusammenfasst, kritisiert er auch die Perioden. Was aber wichtig ist, sind seine Feststellungen, welcher römische oder griechische Rhetor es Wert ist gelehrt zu werden. Dies präsentiert er mit Beweisen, also bleiben seine Bewertungen nicht subjektiv.⁴⁸¹

Ein gefragtes Thema zur Zeit des Quintilianus lautet: Die unzufriedenstellende Lage der Rhetorik ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. Dieses Thema untersucht er unter dem Titel ‚Ursachen des Verfalls der Beredsamkeit‘.

Der Romancier Petron beeinflusst den Geschmack des Volkes auf eine schlechte Weise. Das Gefallen an bedeutungslosen schönen Worten; sogar die Eltern,

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Suetonius/de_Rhetoribus*.html#1

⁴⁸¹ Für detaillierte Information: Seel, Otto (2002).

mit einem problematischen Prestige Bedenken, sorgten für den Verfall der Rhetorik Ausbildung (*Saturae* 1- 5).

Quintilians Traktat über dieses Thema *De causis corruptae eloquentiae* (Die Gründe für den Verfall der Rhetorik) ist verschollen. Er beschwert sich über Werke, deren Grundlage nicht aus realen Dialogen bestehen und sogar über den Schreibstil der Epen.⁴⁸²

Die zwei tiefgründigen Analysten der imperialen Zeit waren der Anonyme Verfasser des *Vom Erhabenen* und Tacitus. Beide zeigen die Veränderungen in der Regierung nach Cicero auf; also den Übergang von der Republik zur Monarchie, von der Freiheit zur Gefangenschaft. Der Anonyme erklärt die materiellen Bedingungen seiner Zeit, die Glücklichkeit, den Wohlstand, die Unempfindlichkeit und das Ergebnis jeder Art von Verfallnis.⁴⁸³ Diese Kritik wäre berechtigt, wenn wichtige Veränderungen im Stil stattgefunden hätten und wenn die Rhetorik, aufgrund politischer Situationen, einen Rückschritt in der Literatur verursacht hätte.

Der Zwang für die Duldung der neuen Regierungsform gilt nicht für den modernen Stil. Denn das Modell im Übergang vom 1. Jahrhundert zum 2. war Cicero. Die Griechen haben im Vergleich zu den Römern bis Augustus viel erlebt. In diesem Stillstand hatte Quintilians Meisterwerk *Institutio Oratoria* eine große Bedeutung.

Die Gesprächspartner der Institutionen waren keine Schüler und auch keine jugendlichen Redner, sondern die Meisterredner selbst. Quintilian stellt nicht nur das Material vor, er zeigt auch wie diese als Mittel verwendet werden sollen. Während der Erklärung sprengt das *Institutio* den Rahmen und umfasst neben der Rhetorik auch all die vorherigen Vorträge. Im ersten Buch wird die Grammatik und später Musik und Geometrie untersucht. Das Thema im 2. Buch ist eher über den Angriff; es handelt um die ersten Rednerübungen, also über die Grundlagen der Theorie der Rhetorik und deren Begrenzungen. Im 3. Buch gibt es einen Eingang in das gesamte Rhetorik System, woraufhin die 4-6 Bücher, als Detail über die Teile einer Rede, folgen. Diese Erklärungen erfolgen in Verbindung mit Pathos, Ethos und Witzen (6,2-3). Die zweite Hälfte des Buches geht mit der Statuslehre weiter und untersucht ausführlich das Thema des Stils (8-11). Das 12. Buch beinhaltet die Wichtigkeit des Redners, dessen Charakter und allgemeine Informationen über dieses Thema. Es werden eher die Stilarten behandelt. Quintilian präsentiert uns als gesamtes sein Wissen und Erfahrungen. Im Buch besteht nicht die Anstrengung, etwas Neues und Originelles aufzustellen, es wird ein allgemeiner Blick auf das bereits Existierende geworfen und kritisiert. Er bewertet auch die Strömungen, Ideen und die Schulen, die von den Griechen und Römern mit einer reichen Sprache propagiert wurden.

Das *Institutio Oratoria* ist das wichtigste Dokument des römischen Klassizismus. Außer den bekannten und erklärten Absichten, zielt er auch eine hohe Bildung an. Das Werk umfasst beinahe die gesamte griechische und römische Literatur. Quintilianus legt einen übertriebenen Wert auf die Stilkritik. Er gründet Stilbeispiele mit den Maßen aus der traditionellen Literatur und macht eine positive Propaganda für die Mimesis. Der wichtigste Wegweiser ist selbstverständlich Cicero.

⁴⁸² *Institutio Oratoria* II,4,41; V,12,17-23; VIII, 3, 56-58 usw.

⁴⁸³ s. Tacitus, *Dialogus* 36-41; *De sublimitate* 44.

Quintilian ist talentierter darin, der Rhetorik eine moralische Grundlage zu beschaffen. Catos Aussage „Maxime vir bonus dicendi peritus“ (Ein guter Mann muss auch gut reden können) nahm sich Quintilian als Prinzip. Er ist gegen die Meinung, dass die Rhetorik nur ein einfaches Überzeugungsmittel ist (2,15). Er übernimmt Ciceros Ideal eines weisen Redners (1,10,4).

Die Historiographie muss wie alle anderen literarischen Arten Beispiele des Stils beinhalten. Dazu muss man sich im Rahmen der Realität bewegen, allerdings sind die leicht erlernbaren Punkte stets Beifügungen (2,5,1; 12,3 usw).

Obwohl Quintilian eine philosophische Wissenschaft fordert (12,2), wirft er im 3. Buch in Verbindung mit Ciceros *De Oratore* einen historischen Blick auf die Bildung. Der Grund dafür liegt an den Haltungen der Philosophen. Philosophen besitzen einen scharfen kritischen Blick und ihre Hauptprobleme verschieben sich über die Rhetorik hinaus (1,11-17 ; 11,1,35 usw).

Nach Quintilian gibt es im lateinisch westlichen Rom keine auffallenden Charaktere mehr. Die *Rhetores Latini minores* genannten unzähligen niedrigrangigen Lehrer (!) zerstören die traditionelle Wahrnehmung der Rhetorik. Dieser Rückschritt verursacht einen Möglichkeits- und Ordnungsverlust. Das östliche Griechenland ist so gut wie unfruchtbar. Also leitet uns ein Rückblick ins 2. und 3. Jahrhundert zu manchen unentdeckten Personen. Hermogenes aus Tarsos war ein Systematiker und verhalf der Rhetorik eine Stufe höher. Auf der anderen Seite macht sein Werk „*De Ideis*“ einen wichtigen Schritt, da es der Stillehre eine ersichtliche Ordnung gibt. Menander aus Laodikeia am Lykos wird im 3. Jahrhundert durch seine Anstrengungen über die Theorie zu Recht gelobt. Außerdem erreichen uns unter seinem Namen zwei epideiktische Traktate, die sich gegenseitig komplementieren und Anleitungen über die Rhetorik beinhalten.

Für die Autoren im 18. und 19. Jahrhundert umfasste die Rhetorik einen viel breiteren Bereich. Es werden sogar die Regeln, die eine *Rede* besitzen muss, um den Gesprächspartner zu beeindrucken, klassifiziert.⁴⁸⁴

Schopenhauer ist der Übergang zwischen Kant und Nietzsche. Er kommentierte in seinem Werk *Eristische Dialektik* Aristoteles Ansatz zu den Themen der Rhetorik und Dialektik, indem er sich an die Meinung von Diogenes Laertios, der im 3. Jahrhundert gelebt hat, anlehnte. Laut diesem Kommentar untersuchte Aristoteles die Rhetorik und Dialektik gemeinsam und betonte, dass deren Ziel das Überzeugen ist. Schopenhauer bezeichnete die Reden, mit dem reinen Ziel der Rechtfertigung, als *Eristische Dialektik*.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴Taşer, Suat (2009), 17; Campbell, George (1868).

<https://archive.org/details/philosophyofrhet00campuoft>

⁴⁸⁵Schopenhauer, Arthur (1996).

http://www.rhetorik-netz.de/rhetorik/PDF/Eristische_Dialektik_gesamt.pdf Zug.:14.07.14

2 Kurze Geschichte des Belâgat

آلدانما کی شاعر سوزو البتہ بالاندر.

„Aldanma ki şair sözü elbette yalandır.“
[Lass dich nicht täuschen, das ist Lüge,
was der Dichter sagt.] (Fuzûlî)

Falls im ersten Teil viele Fragen bezüglich des Vergleiches beantwortet werden, fällt hier die Inkompatibilität auf, was *Quellen, Stil* und die *Anwendungen* betrifft. Sodass die Argumente, die ich bei der Suche nach einer Äquivalenz zur Metapher benutze, aus diesen Punkten stammen. Dieser Teil besteht aus drei Hauptüberschriften. Bzw. sorgt die Unterscheidung zwischen der arabischen, persischen und türkischen Literatur präzise für eine übersichtliche Trennung in Bezug auf die historische Entwicklungsphase des Belâgat in den angesprochenen Kulturkreisen. Der Schwerpunkt liegt selbstverständlich auf der türkischen Literatur; allerdings wurde auch das arabische *belâgat* detailliert dargestellt, zumal es als Quelle dient. Was für das *belâgat* bestimmend war, waren nicht die Denksysteme oder die Umgebungen, sondern eher die *Personen*. In der Hinsicht können wir den Fortschritt, durch Personennamen deutlicher beobachten. Also sind Wortgruppen wie „al- Ġâhiz [Câhiz] *belâgat*“, „Watwâts *belâgat*“, „Ekrems *belâgat*“ expliziter.

Zunächst wurde eine kurze Einleitung gemacht. Danach habe ich im Teil *die Geburt des belâgat, die ersten Orators* (1) die Veränderung des arabischen *belâgat* von der Geburt bis zu unserer Zeit, analysiert. Sodass Aḥmad Ḥasan al-Zayyât (1885-1968) für die Kombination mit dem französischen Stil gesorgt hat. Unter dieser Überschrift wurden bis zu 40 Persönlichkeiten und deren Einfluss bzw. Bedeutung in der *belâgat* Geschichte und natürlich die Bewertung *ihrer Werke* aufgeführt. Danach untersuchte man das *belâgat in der persischen Literatur* (2). Hier wurde die Bewertung anhand 12 Namen gemacht.

Die ersten beiden Teile waren ca. 1/3 dieses Abschnitts. 2/3 davon gehören zu *belâgat in der türkischen Literatur* (3). Hier wurden aufgrund der chronologischen Reihe; bzw. wegen des Wendepunktes *Tanzimat Fermanı* (Edict of Gülhane), fünf Überschriften eröffnet. Als erstes wurden mit der Überschrift *Autoren die belâgat teilweise oder als Mittel behandelt haben* (3.1) die partikularen Zugehörigkeiten erwähnt. Danach habe ich mit *die ersten Gelehrte des belâgat* (3.2) versucht der Einstellung des *belâgat* eine Deutlichkeit zu verleihen. Im Teil *Erhaltung der Tradition nach der Tanzimat* (3.3) sind die Gründe des Konflikts besser zu beobachten. Da ich die Tanzimat als bestimmend erachtet habe, wurde zunächst *Übergangsperiode nach der Tanzimat* (3.4) bewertet. Die eigentliche Unterscheidung zeigt sich mit *Veränderung nach der Tanzimat* (3.5). Besonders die Ansichten der Namen in diesem Teil waren für den Vergleich der *Metapher* bestimmend. Da ich Bilgegil's Werk als *die synthetisierte Form der belâgat Wissenschaft* betrachte, habe ich sein Werk für viele literarische Figuren als Grundlage genommen.

Belâgat bedeutet in erster Linie *ankommen, das Ziel erreichen und zum End kommen, Genügsamkeit, sich nähern, reifen und achten (respektieren)*. Das hier

gemeinte *ankommen* bedeutet zugleich das Ergebnis einer körperlichen Bewegung, sowie das nichtkörperliche Erreichen eines Zwecks⁴⁸⁶. In der Literatur bedeutet es die Rede richtig, makellos, am richtigen Ort, klar und transparent, und mit angemessenen Ausdrücken zu erklären. Im *belâgat* ist der Sprecher genauso wichtig wie das Kalam, da das Wert der Rede abhängig von der Qualität und Quantität der Kommunikation zwischen dem Empfänger und Redner (Orator) ist. Dies erfordert, dass die Rede manchmal offene und klar verständliche und manchmal eine verdeckte Bedeutung beinhaltet. Die Anstrengung um das Verstehen des Korans und dessen geschichtete Bedeutung hatte einen großen Einfluss darauf, dass das *belâgat* eine unabhängige Wissenschaft wurde. Außerdem wurden mit der Zeit die Regeln dieser Wissenschaft gesteigert.⁴⁸⁷

Beim Lesen des Korans fällt auf, dass sie neben der wahren Bedeutung eine mit *mecâz* gefüllte oder eine verdeckte Bedeutungsschicht beinhaltet. Anstelle von Elementen der Harmonie wie dem Ausdruck in verschiedenen Weisen oder der Alliteration findet man hier die schönsten Beispiele von Jahrhunderten alten Künste.⁴⁸⁸ Die Araber, die bereits vor der Herabsendung des Buches mit Gedichten vertraut waren und ein Verständnis der Poesie hatten, nahmen ihn zunächst als eine Herausforderung wahr. Wie kommt es, dass dieses Buch, welches in derselben Sprache und mit denselben Wörtern geschrieben ist, ihrer Tradition überlegen sein kann? Die Geschichte vom *belâgat* beinhaltet jede Menge solcher Fragen u.a. wie ein Buchstabensystem so bezaubernd sein kann.⁴⁸⁹

Belâgat entsteht und entwickelt sich an der Achse des *beyân* (welches eine der drei Elemente des *belâgat* ist; die anderen sind *meani* und *bedi*). Die Disziplin des

⁴⁸⁶ **Fîruzâbâdî**, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (1987), 1006; **İbn Manzûr**, Ebu'l- Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed (o.J.), 419-421; **İbnü Fâris**, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris ez-Zekeriyâ (1998), 153; **Ebu'l-Feth Nâsiruddîn** b. Abdisseyid b. Ali b. el-Mutarrizi (1979), 85-86; **Fazl Hasan Abbâs** (2004), 59; **Kılıç**, Hulusi (1992), 380-383; **Teftâzânî**, Sadüddin (1965), 26; **Ebu'l-Bekâ'**, Eyyub b. Musa el-Hüseyinî (1993), 236.

⁴⁸⁷ **Devellioğlu**, Ferit (1999), 82; **Bilgegil**, M. Kaya (1980), 21; **Muallim Nâci** (1996), 147; **Ahmed Cevdet Paşa** (2000), 20; **Abbas**, Fadl Hasan (2004), 63; **el-Hâşimî**, Seyyid Ahmed (1999), 40; **es-Sekkâkî**, Ebû Eyyûb (1983), 415; **el-Merâğî**, Ahmed Mustafa (1984), 15; **et- Tehânevî**, Muhammed Ali b. Ali (1984), 138; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 26; **Mehren**, August F. (1853), 15 und 17-18; **Fazl Hasan Abbâs** (2004), 59; **Abdülazîz 'Atik** (1985), 7; **Ahmed Matlûb** (1996), 272.

⁴⁸⁸ **Muhammed İzzet Derveze** (1988), 248.

⁴⁸⁹ Hier ist ein bedeutender Paradox (!) vorhanden: „Wenn dies ein göttliches Buch ist, wie kann es dann in einer leicht verständlichen Sprache geschrieben sein?“ Die Antwort erfolgt mit zwei Versen:

* Nahl [16:103]: Und Wir wissen wahrlich, daß sie sagen, wer ihn lehrt, sei nur ein Mensch. Die Sprache dessen jedoch, auf den sie hinweisen, ist eine fremde, während dies hier eine deutliche arabische Sprache ist.

*Fussilat [41:44]: Wenn wir sie zu einem nichtarabischen Koran gemacht hätten, würden sie sagen: „Warum sind seine Verse nicht (im Einzelnen) auseinandergesetzt (so daß jedermann sie verstehen kann)? (Was soll das:) ein nichtarabischer (Koran) und ein arabischer (Verkünder)?“ Sag: Für diejenigen, die glauben, ist er eine Rechtleitung und eine Heilung. Diejenigen aber, die nicht glauben, haben Schwerhörigkeit in den Ohren, und er ist ihrem Blick entzogen (so daß sie wie mit Blindheit geschlagen sind und ihn nicht zur Kenntnis nehmen). Es sind Leute, denen aus der Ferne (etwas) zugerufen wird (was sie nicht verstehen können).

beyân oder die Beschäftigung damit beginnt mit der Erschaffung des Menschen.⁴⁹⁰ Der Teil dieses umfangreichen und mit tiefen Analysen erklärbaren Themas, das uns interessiert, ist vor allem der Vergleich von *mecâz* und Metapher.

Um solch umfangreiche Werke klassifizieren zu können, indem wie deren Auswirkungen auf die osmanische Kultur als Grundlage nehmen, wird es nötig sein zuerst einen Blick auf die Quelle dieses Wissens zu werfen und zwar auf die arabische Literatur werfen. Um nicht zu sehr von meinem eigentlichen Thema abzuweichen, wird von *beeindruckenden* Werken gesprochen und nachher auf gleicher Weise wird die iranische Literatur erörtert. Am wichtigsten sind für uns die in der osmanisch-türkischen Kultur geschriebenen Bücher über das *belâgat*. Dazu ist Recâizâde Mahmut Ekrem's *Ta'îm-i Edebiyyât* ein Wendepunkt. Er schuf eine neue Dimension zwischen Vorgängern und Nachfolgern.

⁴⁹⁰ Die Sure Rahman (55) 1-4 ist wie folgt: (1) Der Allerbarmer. (2) hat den Quran gelehrt (3) Er hat den Menschen erschaffen (4) Er hat ihn die klare Darlegung gelehrt.

2.1 Die Geburt des Belâgat und die ersten Oratoren im Arabischen

Das *belâgat* zeigt sich zum ersten Mal basierend auf *Kritik*. Die dschâhilîya Zeit⁴⁹¹ ist reich an *belâgat* und Gedichten; so, dass es auf *panayirs* (Jahrmärkte) Rubriken nur für Gedichtwettbewerbe existierten⁴⁹². In einem Gedichtsfest an einem Ort namens Ukaz in der Nähe von Mekka sammelten sich Dichter aus verschiedenen arabischen Städten und zeigten ihre Kunstfertigkeiten vor dem Volk. Dies geschah manchmal durch einen Wettbewerb, das von bekannten Dichtern geleitet wurde (oder von einem bekannten Dichter z.B. Nābiġa/ النابغة). Für die Araber war das Gedicht das höchste aller Künste; es war sogar heilig. Dadurch bekam derjenige, der solches zustande brachte auch seinen Anteil an Heiligkeit. Die bekannten Dichter dieser Zeit waren nicht nur geachtete und respektierte Menschen, sondern noch wichtiger, folgte man ihren Worten. Deswegen waren ihre Befürwortungs- und Ablehnungsreden in dieser Hinsicht wichtig. Es ist bekannt, dass ein guter Redner einen Krieg verursachen und zugleich auch einen verhindern kann; Worte sind schärfer als Schwerter.

Wenn wir sagen, dass diese *kalam* Redner ein Mitspracherecht auf das Schicksal ihrer Völker und Stämme haben, hätten wir die Wichtigkeit der Lage erklärt.⁴⁹³

Es wäre nicht falsch zu sagen: ‘Ukâz (عكاظ) ist der Ort an dem die Grundsteine des *belâgat* gelegt wurden. Mit einer Fläche von zehn Meilen war es der größte Festplatz auf dem Gebiet⁴⁹⁴. Das Handeln war dort relativ sicherer und mehr gewinnbringend⁴⁹⁵. Die Tatsache, dass die al-Ka‘ba⁴⁹⁶ als das Symbol des Übergangs von der Götzendienerei zum Islam gilt, gab ihr sowohl einen historischen, als auch religiösen Wert. Außerdem spielt die poetische Atmosphäre eine große Rolle für die

⁴⁹¹ Der Begriff *ġāhilîya* wurde sowohl im Koran, als auch in Hadithen benutzt, um vorislamische Glaubenswerte, Verhaltensmuster und die kulturellen Werte des arabischen Volkes zu bezeichnen.

⁴⁹² Obwohl das Thema der Sprache bzw. Poesie nicht besonders vorkommt; für Informationen über die *Ġāhilîya*: **Şahin**, Mehmet Emin (2010).

⁴⁹³ **Dânişmend**, İsmâil Hâmi (1960), 139; **Saraç**, M. A. Yekta (2011), 18; **Muhammed Hamidullah** (2003), 949; **el-Cumahî**, Muhammed b. Sellâm (o.J.), 219; **Zebîdî** (1966), Bd. VI, 410; **Şevki Dayf** (1965), 10-11; **Azizova**, Elnure (2012), 61-62; **Cevâd Ali** (o.J.), Bd. V, 7.

⁴⁹⁴ Ukaz liegt an einem Idealen Ort. 30 meilen von Mekka und 15 meilen von Taif entfernt. Es ist eine große Zone mit Wasserquellen; also ein idealer Platz für Jahrmärkte. Außerdem bestand ein ordentliches System und wegen Steuerfreiheit und kostenloser Sicherheit war es ziemlich gefragt. Dies spielte eine große Rolle bei dessen Fortschritt.

Die Gedichtswettbewerbe waren mehr als nur Zeitvertreib und Vergnügen; sie waren Überlegenheitskämpfe und ja sogar eine Ehrensache. 15 Jahre nach den Elefanten Geschehnissen (damals befand es sich unter der Kontrolle von Quraish) wurde es in den Jahren 584-585 gegründet. Ukaz ist der längste Markt in der dschâhilîya Periode; beendet durch die Besatzung des Charidschiten (Hâricî) Anführers Ebû Hamza eş-Şârî (129/747). Mûderriszâde **Muhammed Kummî** (1332), Bd. I, 93; **Yücel**, Yavuz (2010), 101.

⁴⁹⁵ **Yücel**, Yavuz (2010), 132; **Çelikkol**, Yaşar (2003), 62-63.

⁴⁹⁶ **Karaman**, Hayreddin u.a. (2006), 634-635.

Wichtigkeit der Ka‘ba⁴⁹⁷.

Mit dem Islam scheiterte die poetische Sprache angesichts Allahs Kalam, mit der Zeit wurde die Verwirrung zu einer Bewunderung.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

„Und wenn ihr im Zweifel seid über das, was Wir auf Unseren Diener herabgesandt haben, so bringt doch eine Sura gleicher Art herbei und beruft euch auf eure Zeugen außer Allah, wenn ihr wahrhaftig seid“ (al-Baqara 2: 23)⁴⁹⁸.

Mit diesen Versen (Āyats) erkennt man die Zentrale des *belâgat*. Zusammen mit der Hidschra (*türk. hicret*) wurde angefangen, den Koran aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten, so wurden die Grundlagen des *belâgat* Wissens gelegt.⁴⁹⁹ Die Betrachtung der *Worte Gottes* aus Sicht von Form und Bedeutung legte auch einen Grundstein zur Bildung eines arabischen Nationalismus.

Es ist nicht verwunderlich, dass Mohammed die Fertigkeit des *belâgat* gegeben wurde. In einer Zeit als Zauber und Magie angesagt waren, wurde Moses mit Zauberkünsten ausgestattet, die jeden staunen ließen⁵⁰⁰. Als das Wissen um die Medizin unter den Menschen weit verbreitet und respektiert war, wurde Jesus das Wunder der Heilung gegeben⁵⁰¹. In einer Zeit als Poesie und *belâgat* bei den Arabern sehr populär war, wurde Mohammed mit einem Buch geehrt, das seinesgleichen sucht⁵⁰².

⁴⁹⁷ Für die historische Wichtigkeit Mekkas: **Yücel**, Yavuz (2010), 57-64.

⁴⁹⁸ Ein ähnlicher Vers, Yûnus (10), 38 „Oder wollen sie etwa sagen: Er hat ihn erdichtet? Sprich: Bringt denn eine Sura gleicher Art hervor und ruft, wen ihr nur könnt, außer Allah, wenn ihr wahrhaftig seid.“

⁴⁹⁹ **Bilgegil**, M. Kaya (1980), 22-23.

⁵⁰⁰ Siehe für Beispiele: (Ergänzte Bibel nach Hermann **Menge**), Altes Testament- 2.Mo 7:8-13; 2.Mo 4:1-5; Neues Testament- Hebräer 11:29; **es-sa‘lebî**, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (2004), Bd. III, 56; **Atım**, Ahmet (2010), 59-62; Harman, **Ömer Faruk** (2006), 209-212; *Peygamberler Tarihi Ansiklopedisi*, Bd.2, 84-85 und 146-152; **Altıparmak** Mehmet Efendi (Üsküplü) (o.J.), 373-374.

Verse im Koran, die über den *Stab* handeln: al-Baqara 2:60; al-A'raf 7:107, 117, 160; Tâ-Hâ 20:18; asch-Schu‘arâ‘ 26:32, 45, 63; an-Naml 27:10; al-Qisas 28:31.

⁵⁰¹ Für ein paar Beispiele: **Parlak**, Şükran (2008), 36-54. (Da alle Details in diesem Buch gegeben wurden, sah ich es nicht als nötig Quellen aus der Bibel zu geben); **Uzun**, Mustafa (2000), Bd.22, 474; *Peygamberler Tarihi Ansiklopedisi*, Bd.2, 402-403 und 428-429; **Altıparmak** Mehmet Efendi (Üsküplü) (o.J.), 540-542.

⁵⁰² **M. İzzet Derveze** (1988), 170.

In diesem Buch wurde die Kraft des Koran so gezeigt: **ar-Ra‘d** 13:31 „Und gäbe es auch einen Qur'an, durch den Berge versetzt oder die Erde gespalten oder durch den zu den Toten gesprochen werden könnte (, würden sie doch nicht an ihn glauben)“.

al-Haschr 59: 21 „Hätten Wir diesen Qur'an auf einen Berg herabgesandt, hättest du gesehen, wie er sich gedemütigt und aus Furcht vor Allah gespalten hätte. Und solche Gleichnisse prägen Wir für die Menschen, auf daß sie nachdenken mögen“.

Außerdem siehe für die aus dem *belâgat* stammende Kraft: **Sadan**, Hamza (2010).

Anfangs entstanden Werke, die keine sprachlichen und literarischen Anliegen hatten; sie sollten nur dabei helfen, den Koran zu verstehen. Dies war eine Erscheinung der Sorge, ihn nicht verstehen zu können. Mit der Verbreitung des Islams kam das Bedürfnis der *Erklärung* auf, hierfür war eine Analyse des Buches nötig. Dies müsste jedoch natürlich beeindruckend und wirksam sein. Diese zunächst religiösen Motivationen für die Arbeiten wurden mit der Zeit von politischen und sozialen übernommen. Mit der Zeit rückt die oben genannte Absicht, also das *Verehren von arabischen Bestandteilen* in den Vordergrund. Muslime versuchten die Sprache des Buches auf perfekte Art zu lernen und dies sorgte dafür, dass das *arabische* Element in dieser Geographie an Wert gewann. Allerdings kommen mit der Zeit und besonders mit der *šu'ūbiyya* Welle⁵⁰³ Angriffe auf das Arabische. In einer Zeit als sich noch nicht alles verfestigt hatte, schritten die Gelehrten des *belāgat* (zu dieser Zeit wurden sie nicht so genannt und wussten nicht, dass sie mit diesen Eigenschaften ausgestattet wurden) ein, als das Arabische solch großen Vorwürfen begegnete. Durch Urbanisierung (*hadāret*) und dem Übergang zur standhaften Zivilisation und deren Einfluss auf das intellektuelle Leben, fangen die Dichter und Redner an, Werke zu veröffentlichen⁵⁰⁴.

Der erste Vertreter der Darlegung (*beyân*) ist eventuell Abū 'Ubaida Ma'mar b. al-Muṭannā at-Tamīmī (gest.210/825). al- Ġāḥiz [Cāhiz], Ibn al-Mu'tazz, Quadama Ibn Ġa'far, Abū Hilāl al-'Askarī, Ibn Rāshiq al-Qayrawani und 'Abd al-Qāhir al-Ġurgānī verleihen dieser Wissenschaft eine innerliche Ordnung⁵⁰⁵.

2.1.1 Al- Ġāḥiz [Cāhiz]

Man kann sagen, dass al-Ġāḥiz [eng. *Al-Jāhiz*, türk. *Cāhiz*] (الجاحظ) (gest. 255/869) mit seinem Werk *Kitāb al-Bayān wa-al-tabyīn* [türk. *Kitābü'l-beyân ve't-Tebyîn*] das erste Beispiel für diese Wissenschaft gegeben hat. Das dritte Jahrhundert, in dem al- Ġāḥiz lebte, war für die Abbasiden eine Periode, in der sie aus politischer Sicht mächtig und in der Kunst und Wissenschaft aktiv waren. Es war eine Zeit, in der die arabischen Übersetzungstätigkeiten und Poesie und Prosa neu entstanden sind. Diese Periode wird auch *müvelled*⁵⁰⁶ genannt. Somit ist es schwer von einer rein

⁵⁰³ Kılıçlı, Mustafa (1992). (Das Buch handelt um dieses Thema, aber besonders die Seiten 71-76); Apak, Adem (2010), 244-246.

⁵⁰⁴ s. Ma' ruf, Naci (o.J.), *Arap Medeniyetinin Kökeni*, Üb. Münir Atalar:

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1152/13560> (02.05.2013)

(Das Buch wurde mit nationalistischen Gefühlen verfasst. Die Fußnoten des Übersetzers waren nützlicher als das Buch selbst.)

Çağatay, Neş'et (1957), 86-87. (Außerdem wird in den Seiten 137-139 kurz das Kunstverständnis der Ġāhiliyya- Periode erwähnt)

⁵⁰⁵ s. Hacımüftüoğlu, Nasrullah (1992b), 22-23; Abdulaziz Atik (1985), 13-24.; Bekrî Şeyh Emin (2004), 43-45.

⁵⁰⁶ Müvelled: 2 Halbblüter, Hypride. (Devellioğlu, 790.) Hier ist gemeint, dass einer der Eltern nicht Araber ist.

arabischen Literatur zu sprechen.⁵⁰⁷ Mit dem gesellschaftlichen und somit auch sprachlichen Beitrag der Iraner (Hier sind besonders die arabisierten Iraner gemeint) bekam die arabische Literatur eine *neue* Stellung.⁵⁰⁸ In dieser bunten Umgebung beschäftigte sich Ġāhiz zunächst mit Philologie, Lexikographie und Poesie, wandte sich später zur Theologie; dem Koran und Hadithen zu. Die Tatsache, dass er mit griechischen Philosophen und an erster Stelle mit Aristoteles zu tun hatte, war vielleicht der Grund, was seine Ansicht das Erste seiner Art machte.⁵⁰⁹ Durch eine Bewegung, die zur Zeit der Abbasiden und Umayyaden zwischen nicht arabischen Muslimen entstand, wurde die Überlegenheit der arabischen Sprache geleugnet. Diese Phase wird auch *šu'ūbiyya* genannt. Das Werk wurde als Antwort hierzu geschrieben und ist vielmehr eine Anthologie. Nach Ġāhiz sind die Griechen in der Philosophie, Türken in Kriegskunst und Araber in der Sprache und Literatur den anderen Völkern überlegen.⁵¹⁰ Gewisse Begriffe im Buch wurden in späteren Zeiten übernommen und wiederholt. Ġāhiz wird aufgrund seines Beitrages zu dieser Wissenschaft und seinem meisterhaften Wortlaut als Gründer des *belāgat* akzeptiert⁵¹¹.

2.1.2 Ibn al-Mu'tazz [Ibnü'l-Mu'tezz]

Al- Ġāhiz wird von al-Mu'tazz [*türk. Ibnü'l-Mu'tezz*] (ابن المعتز) (gest. 296/908) gefolgt. Er ist ein Abbasiden Kalif und hat ein turbulentes Leben. Sein Buch; *Kitāb al-Badi*⁵¹² ist wieder mit einer Bewahrungsbemühung geschrieben. Er fühlt sich verpflichtet den Stamm, dem er angehört zu beschützen, nachdem er sieht, wie die neuen Dichter aufgrund der literarischen Figuren, die sie benutzen, kritisiert werden. Seine Absicht ist es zu zeigen, dass diese Figuren in Gedichten von früheren Dichtern, in Hadithen und im Koran bereits vorhanden sind. Ibn al-Mu'tazz erklärt in seinem Werk, dass *bedī* nichts Neues ist, was von späteren Literaten und Dichtern hervorgebracht wurde, sondern dass diese im Koran, in Hadithen, alten arabischen Gedichten und in der Sprache der Beduinen verankert waren. Dieses Argument erklärt er durch viele Beispiele. Das Werk besteht aus fünf Teilen; *isti'āre, tecnīs, mutābakat, reddu'l-acz* und *el- mezhebu'l-kelāmī*. Daneben hat er 13 weitere Figuren über die

⁵⁰⁷ Umer Ferruh (1985), C.3, 40.

⁵⁰⁸ Es ist möglich, die Beweise zu vermehren. Es ist offensichtlich, dass Alkohol, Vergnügen und Liebes-Motive zuvor in der arabischen Literatur nicht sehr verbreitet waren. Die Übersetzungen von beispielsweise *Kelile ve Dimne* und *Hezar Efsāne* waren sehr wirksam. Es nicht möglich die Einflüsse dieser Geschichten in der heutigen arabischen Literatur nicht zu sehen.

Muhammed Abdulmunim **Hafācī** (1982), 37; **Hitti**, Philip (1995), Bd.II, 474-475; **Taha Hüseyin** (1982), Bd.II, 31; **Huart**, Clement (1993), 212.

⁵⁰⁹ Für detaillierte Information s.: **Pellat**, Charles (1967).

⁵¹⁰ **Cāhiz** (1967), 80-81; s. dazu: **Cāhiz** (o.J), III, 27-31.

⁵¹¹ **Kanazi**, George J. (1989),38-41; **Gelder**, G. J. H. v. (1982),37-42; **Khalidi**, Tarif (1975), 12, 19, 22, 82; **Meisami**, Julie Scott und **Starkey**, Paul (1998) (ed.), Bd.I, 408; **Ouyang**, Wen-chin (1997), 213; **Scheindlin**, Raymond P. (1974), 20; **Snodgrass**, Mary Ellen (2010), 152; **Davis**, Ronald W. (1932), 526-530; **Saraç**, M. A. Yekta (2011), 19; Muhammed b. Ömere'r-**Rādüyânî** (1949), 6-7; **Pellat**, Charles (1985), 388; **Şevkî Dayf** (1965), 46-58; Hannâ el-**Fâhûrî** (1991), 40; **Şeşen**, Ramazan (1993), 20-24; **Yavuz**, Yusuf Şevki (1993), 24-26.

⁵¹² s. **İbnü'l-Mu'tezz** (1935).

2.1.3 Ibn Ṭabâtabâ [Abu'l- Hasan ibn- Tabâtabâ]

Parallel zu den *belâgat* Werken wird damit angefangen spezielle Werke mit Literarkritik zu verfassen. Einer der ersten von denen war ibn- Tabâtabâ al-Alewî [türk. *Ibn Tabâtabâ el-Alevî*] (ابن طباطبا) (gest.322/933).

Er beschäftigt sich in seinem Werk *'Iyâr aš-Ši'r* [türk. *Iyâru'ş-Şi'r*] mit *belâgat* Angelegenheiten und Theorien. Das Werk beinhaltet Kritik über manche Dichter. Was, das Werk so wichtig macht, ist, dass der Verfasser genug Kompetenz über *lafiz*, *mana*, *vezin* und *Formanalyse* hat. Daneben muss das Werk so verfasst sein, dass der Leser keine Schwierigkeiten beim Verstehen hat. Dessen Theorie der Poesie war für seine Zeit ziemlich gut entworfen. Insbesondere seine Poesie gibt ihm eine andere Stellung im Gegensatz zu den anderen.⁵¹⁴ Anders als seine Zeitgenossen nimmt er die Poesie eher subjektiv als objektiv. Seiner Meinung nach haben auch Gedichte, genauso wie Menschen, einen Charakter. Ein anderer wichtiger Punkt ist, dass nicht nur das *Gedicht* eine begrenztes Feld zur Interpretation aufweist, sondern auch, dass der Leser mit seinem Verständnis, Wertschätzung und Wahrnehmung dem Gedicht Leben einverleibt; also, dass der Leser auch als wichtig eingestuft wird. Auf die Frage, ob das Schreiben eines Gedichtes erlernt werden kann, gibt er schon vor Jahrhunderten die vernünftigste Antwort darauf (*'Iyâr aš-Ši'r*, 14-15), zwar, dass Wissen, Talent und Vergnügen zusammen nötig sind. Die grundlegendsten Angelegenheiten bestehen aus vier Teilen: *vezin*, *mana*, *lafiz* und Kontextabhängigkeit. Eine andere für uns wichtige Bedingung ist, dass der Dichter einen gewissen Wissensstand in verschiedenen Themen besitzen muss. Seine Empfehlung an den Dichter ist die systematische Verfassung eines Gedichts. Also muss das Thema zunächst im Kopf ausreifen, um dann mit dem Schreiben anzufangen, nachdem *lafiz*, *kafiye* und *vezin* ausgewählt worden sind. Dabei wird das *imitatio* Element nicht berücksichtigt. Also soll der Dichter nicht von vergangenen Dichter fernbleiben, im Gegenteil er soll mit der Nachahmung sich einen taktischen Vorteil durch ihre Erfahrungen sichern. Es gibt einen Vorteil darin die alten Mefhum und *mazmûn* der alten Dichter zu nehmen und sie in einer vorsichtigen Art wieder zu produzieren. Indem er sagt, dass dies kein Plagiat wäre, trägt er eigentlich als erster eine Parallele mit dem alten Griechen⁵¹⁵.

⁵¹³ **Kanazi**, George J. (1989), 55-58; **Gelder**, G. J. H. v. (1982), 48-51.(Anfang, 7. Artikel/ Ibn al-Mu'tazz); Encyclopedia of Arabic Literature, *Ibn Al-Mu'tazz*, Bd.I, 122-123; **Khalidi**, Tarif (1975), 17-22; **Ouyang**, Wen-chin (1997), 114-115; **Scheidlin**, Raymond P. (1974), 17 (Besonders dessen Beziehung mit Askarî wird erzählt) **Smart**, J. R. (1996), 246; **Aktan**, Ali (2006), 390-391; **Zettersteen**, K.V.: Bd.VIII, 756; **Şevkî Dayf** (1965), 67-75; **Durmuş**, İsmail (2000b), 143-147; **Saraç**, M. A. Yekta (2011), 20; **Gümüş**, Sadreddin (1984), 55; Außerdem s.: **Karagöz**, Aşır (2013), (in dem Werk wird die literarische Seite Mu'tezz nicht unter die Lupe genommen).

⁵¹⁴ Für das Werk: **İbn Tabâtabâ** (1982), *'Iyâru'ş-Şi'r*; **Gelder** (1982), 54-55. (Anfang, 10. Artikel/ Ibn Tabâtabâ); **Ouyang** (1997), 112; **Şevkî Dayf** (1965), 123-127; **Kanazi** (1989), 46-50; **Saraç**, M. A. Yekta (2011), 21-22.

⁵¹⁵ *Imitatio ve Aemulatio* siehe die jeweiligen Abschnitte in meinem Buch *Mimesis*: **Duman**, Mehmet Akif (2014b),17-23.

2.1.4 Qudāmaf' ibn Ğa'far [Kudāme b. Ca'fer]

In seinem Werk *Naqd aš-Ši'r* [türk. *Nakdu's-Şi'r*] versuchte Qudāmaf' ibn Ğa'far (قدامة بن جعفر) (gest. 337/948) die Beredsamkeit mit den Wurzeln, die aus der alten griechischen Kultur entstammen, zu kombinieren und verlieh der Literaturkritik ein Maß an Wissen. Das Werk besteht aus drei Teilen; im ersten Teil werden die Richtung und Elemente des Gedichts erklärt. Im zweiten und dritten Teil werden die verschiedenen Eigenschaften der Elemente wie *lafiz*, *mana*, *vezin*, *kafiye* bewertet. Diese Empfindlichkeit gegenüber den Poesie Regeln bewirkt, dass der semantische Teil des Gedichts ins zweite Teil verschoben wird. Aristoteles Werke *Poetik* und *Rhetorik* wurden unter dem Namen *aš-Ši'r* und *al-Haṭāba* mehrmals zusammengefasst übersetzt. Da allerdings die Wichtigkeit der Sprachkunst in alten griechischen Gedichten nicht ganz verstanden worden war, konnten diese Bemühungen nicht fortbestehen. Quadama Ibn Ja'far bringt diese Bestrebung einen Schritt nach vorn. Außerdem wurden zu der Anzahl der Figuren des *bedi*, die von ibn al-Mu'tazz festgestellt wurden, dreizehn weitere hinzugefügt⁵¹⁶.

2.1.5 Al-Rummānī [Rummānī]

Die Gelehrten des Kalam behandelten die *belāgat* Themen des Koran aus Sicht des *i'cāz* (gemeint ist mit wenig Wörtern viel zu erzählen). In dem *al-Nukat fi i'ġāz al-Qur'ān* [türk. *en-Nuket fi I'cāzi'l-Kur'ān*] von al-Rummānī (الرمثاني) (gest.384/994), das zu den ersten Werken gehört, die von ihm verfasst wurden, wird das *belāgat* in den folgenden zehn Themen untersucht: *icāz*, *teşbih*, *isti'āre*, *telâüm*, *fevâsıl*, *tecânüs* (*cinâs*), *tasrîf*, *tazmîn*, *mübâlaga* und *hüsnü'l-beyân*. Rummānī war ein vielseitiger Gelehrter, der mehr als hundert Werke schrieb. Er ist der erste, der das Logikwissen zusammen mit dessen Terminologie in der Arabischen nahv (syntax) anwandte. Das Werk, worüber ich sprechen ist wieder über den Koran geschrieben. Wie gewohnt ist der Koran die Krönung des *belāgat*. Das *icāz* des Korans wurde unter folgenden Gesichtspunkten untersucht. Die Herausforderung des Koran zur Herstellung eines ähnlichen Werkes (*tehaddi*); dass trotz dieser Herausforderung kein solches Werk in der Anwendung nicht besteht; dass Gelehrten die Fähigkeit genommen werden, solches zu bewerkstelligen (*sarfe*); Die unerreichbare *belāgat* Kraft des Korans; dass dessen Stil außerhalb des gewohnten liegt; dass es Nachrichten aus der Zukunft gibt. Das Wunder des Korans ist nicht mit anderen Wundern vergleichbar und hat dementsprechend eine unerreichbare Stufe. In der *icāz* des Korans sieht er als Hauptelement das *belāgat*; deshalb hat er sein Buch diesem Thema gewidmet. Nach seinem Verständnis hat das *belāgat* drei Stufen: Unten, Mitte und Oben, im letzterem befindet sich als Beispiel der Koran⁵¹⁷.

⁵¹⁶ Özdoğan, Mehmet Akif (2002), 144; Kanazi, 58-65; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Quadama ibn Ja'far, Bd.II, 639; Khalidi (1975), 18; Ouyang, 132; Gelder, 51-53. (Anfang, 8. Artikel/ Qudāma İbn Ja'far); Scheindlin, 11; Marogy, Amal Elesha (ed.) (2012), 29 und 57; Şevkî Dayf (1965), 78-92; Gümüş, 56; Saraç, M. A. Yekta (2011), 21; Kallek, Cengiz (2002), Bd.26, 311-312.

⁵¹⁷ Saraç, M. A. Yekta (2011), 21; Gelder, 5, 96-97; *Encyclopedia of Arabic Literature*: Bd.II, 654; *The Foundations of Arabic Linguistics*,60,102; Lancioni, Giuliano (ed.) (2011), 129; Kanazi, 50-55;

2.1.6 Al-Bāqillānī [Kadi Bākillānī]

Abū Bakr Muhammad ibn at-Taiyib al-Bāqillānī (الباقلاني) (gest.403/1013) war ein Ashari und Mālikī⁵¹⁸ Gelehrter bzw. Religionsgelehrter. Er macht darauf aufmerksam, dass der poetische Zustand des Korans in Betracht auf *belāgat*, die Spitze darstellt. Er stellt fest, dass diese wundersamen Inhalte des Korans nicht abhängig vom *bedi* sind, sondern an sich schon (reiner Inhalt) mächtig sind. Zusätzlich hat er in seinem Werk den Ausdruck und die Stilmerkmale des *bedi* ausführlich behandelt. Seine Fähigkeit, vielseitig denken zu können, die er seiner besonderen Bildung in kleinem Alter verdankt, konnte er in seinen Werken würdig einsetzen. Es ist kein Wunder, dass er mit der Bezeichnung *Sprache der Ummah* [türk. *ümmetin dili*] bewundert wurde. Er gewann bereits viel Lob durch seine Diskussionen über religiöse Themen im Byzanz, wo er als Botschafter hinging.

Er gab viele Werke heraus, die auf insgesamt 50.000 Seiten geschätzt werden. Beispielsweise wird sein Werk *Al-Inṣāf fī-mā Yağib İ'tiqādu-hū wa-lā yağūzu ğahlu-hū* [türk. *el-İnsāf fīmā Yecibü İ'tikādüh ve lâ Yecüzü'l-Çehlü bih*] (welches nach manchen Quellen dasselbe ist, wie die Widmung *Risaletü'l-Hurre*), das geordnet ist als wäre es in drei Bände unterteilt, 1963 (Kairo) nach Verifizierung durch M. Zahid Kevseri gedruckt. Von *al-Bayān* wird angenommen, dass es ein übriggebliebener Abschnitt des umfangreichen *Fī'l-Mu'ğizāt* ist. Das Werk wird durch Verifizierung R. J. McCarthys 1963 (Beirut) gedruckt.⁵¹⁹

2.1.7 Qāḍī l-quḍāt 'Abd al-Ġabbār [Kādi'l-Kudāt Abdülcebbār]

Er ist ein Gelehrter von Mu'tazila und hatte detaillierte Bewertungen über seine moralischen Ansichten⁵²⁰. Qāḍī l-quḍāt 'Abd al-Ġabbār (القاضي عبد الجبار) (gest. 415/1025) beschäftigt sich besonders mit dem *fesāhat* des Korans. Mit *fesāhat* meine ich eine schöne und klare Sprache (das Buch bedeutet arabisch: *Schaumlose reine Milch*)⁵²¹. Er bildet eine Brücke zwischen *fesāhat* und Ausdrücken, das Formen von Zusammensetzung, Grammatik- und Syntaxverbindungen. Seiner Meinung nach besteht *fesāhat* nicht nur aus Aussprache und Rhythmus von Wörtern. Solche Begrenzungen des *fesāhat* sind unakzeptabel. Die Schönheit von Bedeutung und Stil können ebenfalls nicht als Grundlage genommen werden. Alles was ich bis jetzt erwähnt habe, gehört zum *fesāhat*. Allerdings ist das eigentliche der Stil der Wörter,

Şensoy, Şedat (2008), 242-244.

⁵¹⁸ Mit seinen Ansichten und deren Systematisierung ist er ein Symbol für Malikīs. Yeşiltaş, Fatih (2007), 2.

⁵¹⁹ Altıntaş, (2005),74; Karadeniz, Osman u.a. (1999),122-123; Saraç, M. A. Yekta (2011), 21; Aydın, Nurullah (2006), 2.2. Nach Bākillānī die Quelle des Wissens.

s. dazu Abdulkadir, U. Ali (2008); Gelder, 100-107; Ouyang, 60, 188, 207; *Forme and Structure in the Poetry of Al-Mu'tamid Ibn 'Abbād*, 9-10; Gölcük, Şerafettin (1991), 531-535.

⁵²⁰ s. Süt, Andülnasır (2011), (I. Teil), Trotz Differenzen in der Methode für das Moralische, teilt er die selbe Ansicht wie Fārābī: Ocak, Hasan (2009), 123.

⁵²¹ Develliöglu (1999), 251.

die Eigenschaften der Komprimierungen und Syntax. Er ebnete mit diesen Ansichten den Weg für ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī⁵²².

2.1.8 Ḥasan ibn-Biṣr al-Āmidī [Biṣr el-Āmidī]

Al-Ḥasan ibn Biṣr al-Āmidī [türk. *Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Biṣr el-Āmidī*] (حسن بن بشر الأمدي) (gest.371/981) kompiliert sein Werk *Kitāb iṣlāḥ mā fī 'Iyār aš-Ši'r* [türk. *Kitābu Islāḥı mā fī İyâri'ş-Şi'r*] aus dem Werk *'Iyār aš-Ši'r* von Ibn Ṭabāṭabā. Außerdem schrieb er über die Gedichtskritik das Werk *Kitāb fī Tabyīni Ġalaṭi Qudāme* [türk. *Kitāb fī Tebyīni Galatı Kudāme*]. Zusätzlich verfasste er sein Werk *al-Muwāzanah bayna šī'r Abī Tammām wa-al-Buhturī* [türk. *el- Muvāzene beyne Şi'ri Ebî Temmām ve'l-Buhturî*], welches auf Kritik basiert und geschrieben wurde, um die Gedichte von Ebû Temmām (gest. 231/846) und Buhturī (gest. 284/898) zu vergleichen. Amidi untersuchte neben der Literarkritik in seinen Werken auch viele andere literarische Figuren.⁵²³

2.1.9 Ḥasan al-Ġurġānī [Hasan el-Curcânî]

Abū al-Hasan ‘Ali ibn ‘Abd al-‘Aziz al- Ġurġānī [türk. *Ali b. Abdulazîz b. el-Hasan el-Curcânî*] (أبو الحسن الجرجاني) (gest.392/1002) befasste sich in seinem Werk *al-Wasāta bayn al-Mutanabbī ve Ḥuṣūmihi* [türk. *el-Vesāta beyne'l-Mütenebbî ve Husūmih*] mit den Gedichten von Mütenebbi und bewertete diese. Währenddessen erklärt er die Gründe des poetischen Verständnisses und analysiert die Gedichte mit den Erklärungen über die verschiedenen Figuren.⁵²⁴

2.1.10 Abū Hilāl al-‘Askarī [Ebū Hilāl el-Askerî]

Das Werk von Abū Hilāl al-‘Askarī [türk. *Ebū Hilāl el-Askerî*] (أبو هلال العسكري) (gest.400/1009) mit dem Namen *Kitāb as-Sinā'atayn* [türk. *Kitābu's-Sinā'ateyn*] gilt als erste Arbeit, in der alle *belâgat* Materialien gesammelt wurden. Alle Werke zuvor waren fern davon, eine gemeinsame Sprache und Terminologie zu benutzen. Er gibt an, sein Werk dadurch kompiliert zu haben, indem er die berühmten Quellen der vorherigen Generation und Poesie durchsucht und die fehlenden Informationen darin über das *belâgat* vervollständigt und die fehlerhaften Bereiche berichtigt zu haben. Seiner Meinung nach kann jemand ohne *belâgat* Wissen nicht die literarischen Figuren im Koran verstehen. Er untersuchte in diesem Werk die *meânî*, *beyân*, *bedi* und weitere Wissen in neun Abschnitten, entdeckte 35 verschiedene literarische Figuren und sagte,

⁵²² Yurdağür, Metin (2001), 103-105; Çelebi, İlyas (2001), 105-109; Gürgön, Tahsin (2001), 109-111; Sinanoğlu, Mustafa (2001), 111-113; Çelebi, İlyas (2002), 3. Absch.; Şevkî Dayf (1965), 103-120; Saraç, M. A. Yekta (2011), 21-22; Bozkuş, Metin (1990), 29-31; Kurt, Aydın (2007), 41-42; Cengiz, Yunus (2010), 298-305; Altunya, Hülya (2009), 34 u. 36-37.

⁵²³ Gelder, 68-76; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.I, 81, 123; Ouyang, 215-216; Durmuş, İsmail (1991), Bd.3, 55-56; Şevkî Dayf (1965), 128-132; Saraç, M. A. Yekta (2011), 22.

⁵²⁴ Gelder, 76-82; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.I, 8; Ouyang, 218; Smart, 149; Şevkî Dayf (1965), 132-139; Saraç, M. A. Yekta (2011), 22; Günel, Fuat (1993), 132-133.

er selbst habe sich sechs neue Redefiguren angeeignet.⁵²⁵

2.1.11 Asch-Šarīf ar-Radi [Šerīf er-Radī]

Šarīf ar-Radi (الشريف الرضي) (gest.406/1015) kompilierte über die *mecâz* und *beyân* Themen im Koran und Hadithen seine Werke *Talḥīs al-Bayân ‘an Mağāzāt al-Qur’ān* [türk. *Telhîsu'l-Beyân fî mecâzâti'l-Kur'ân*] und *Mağāzāt al-Aṭhar an-nabawiyya* [türk. *el-mecâzâtu'n-Nebeviyye*]. In seinem ersten Werk erklärt er geordnet in Suren die Stile *isti‘âre*, *mecâz*, *kinâye* usw. im Koran. Im zweiten Werk untersucht er die *mecâz*, *isti‘âre*, *kinâye* u.ä. Figuren in 360 Hadithen.⁵²⁶

2.1.12 Ibn Rashiq al-Qayrawani [Ibn Reşîk el-Kayravânî]

In Andalusien führen die Arbeiten um das *belâgat* fort. Als einer der führenden Gelehrten des *belâgat* aus diesem Gebiet untersucht Ibn Rashiq al-Qayrawani [türk. *Ibn Reşîk el-Kayravânî*] (ابن رشيق القيرواني) (gest.456/1063) vom 31. Abschnitt bis zum 70. (das Werk ist in zwei Bänden und insgesamt 100 Abschnitte lang) die *belâgat* und *Beyân* Themen und erklärt diese aus literarischer Sicht, indem er Beispiele aus Koran und Hadithen gibt. Das Werk beschäftigt sich mit zwei grundlegenden Themen *Gedicht* und *belâgat Wissen*. In Themen über das *belâgat* konnte er durch die Ansichten von Gelehrten des *belâgat* und Poeten wie -Mukaffâ', Müberrid, Ibnu'l-Mu'tez und Rummânî viel profitieren.

Ibnu Reşîk spricht in seinem Buch über 35 Figuren des *bedî*, bewegt sich aber unterschiedlicher als seine Vorgänger bei der Benennung von manchen Terminologien und deren Erklärungen.⁵²⁷

⁵²⁵ Osmanlı araştırmaları, Bd. 3, 167; Öznurhan, Halim (2006), 141-157; *Literaturgeschichte der Araber: von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret*, Bd. 2, 1121; Şevkî Dayf (1965), 140-146; Saraç, M. A. Yekta (2011), 22; Gümüş, 56; Aslan, Ahmet Turan (1991), Bd.3, 489-490; Kanazi, George (1991), 21-36 (Die Analyse hier ist im Vergleich, detaillierter); Zysow, Aron (Princeton University), 539; Gelder, 89-97; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.I, 35-36; Ouyang, 218; *The Foundations of Arabic Linguistics*, 34.

Das Werk: Askerî, Ebû Hilâl (1952)

Dieses Werk hat viele verschiedene handschriftliche Duplikate und zwar in den Köprülü (1333-35), Fatih (3891) und Bayezid (5463) Bibliotheken. Das Werk wurde 1320/1903 von M. Emin el-Hancı in Istanbul herausgegeben. Der zweite Druck erfolgt nach der Überprüfung in 1952 Kairo von Ali Muhammed el-Bicâvî und Muhammed Ebû'l- Fadl İbrâhim. Es besteht aus 53 Abschnitten (fasil) und 10 Überschriften (bab). Bei der Entstehung des Buches profitierte man besonders von diesen Büchern: el-Câhîz: *el-Beyân ve't-teybin* (evtl. Am wichtigsten); Muhammed İbnu Sellam: *Tabakâtü fuhuli's-şu'ara*; İbnu Kuteybe: *el-Me'ani'l-kebir* und el-Kudâme: *Nakdü's-şi'ir*. Allerdings war es für den Autor schwierig diese unordentlichen Werke zu sortieren und wieder zu erklären. Trotzdem hat der Autor dies ziemlich gut geschafft.

⁵²⁶ Ess, Josef v. (2011), 620; Franz, Kurt (2004), 94; Fiğlalı, Ethem Ruhi (1984), 337; *İlâhiyat Fakültesi dergisi* (1983), Bd. 1, 337; Şahin, Rıza (2009), 229; Şevkî Dayf (1965), 139-140; Saraç, M. A. Yekta (2011), 22; Özel, Mustafa (2010), Bd.39, 4-5.

⁵²⁷ Özdoğan, Mehmet Akif (2010), 127-128; Şevkî Dayf (1965), 146-152; Gümüş, 56; Saraç, M. A. Yekta (2011), 22; İshakoğlu, Ömer (2004), 2; Tüccar, Zülfikar (1999), Bd.20, 247-249. Das Werk: İbn

2.1.13 Ibn Sinān al-Ḥafaġī [Ibn Sinān el-Hafâcî]

Erneut ein Gelehrter aus Andalusien, Ibn Sinān al-Ḥafaġī [türk. *Ibn Sinan el-Hafâcî*] (ابن سنان الخفاجي) (gest.466/1073), ein Zeitgenosse von Rashiġ al-Qayrawani untersucht in seinem Werk *Sirr al-balāġha* [türk. *Sirru'l- Belâġa*] das Thema des *fesâhat* mit dem Stil des *beyân* und *bedi*. Zum Teil erliegt er dem Einfluss von Rummani⁵²⁸. Er ist die Person, die den Unterschied zwischen *belâġat* und *fesâhat* aufzeigt. Seiner Meinung nach hilft es, die arabische Literatur zu kennen, dabei, die literarischen Figuren neben Koran und Hadithe zu verstehen. Er untersuchte in seinem Werk, welches er in drei Teilen kompiliert hatte, zuerst das *fesâhat* der einzelnen Wörter. Im zweiten Abschnitt: die Harmonie der Wörter, die in einem Satz zusammen gebraucht werden. Im dritten Abschnitt: Untersuchung der Wörter aus Sicht der Bedeutung. Ibn Rashiġ und Khafaji vermieden philosophisches *lafiz* und Sätze, sie benutzten leicht verständliche Aussagen⁵²⁹.

2.1.14 ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī [Abdulkāhir el-Cürġānî]

Der als *belâġat* Meister (şeyhu'l-belâġa) bezeichnete und der größte Theoretiker der *belâġat* Geschichte ‘Abd al-Qāhir al- Ġurġānī (عبد القاهر الجرجاني) (471/1078) verfasste mit *Dalā'il al-I'ġāz* [türk. *Delâilu'l-I'câz*] und *Asrār al-Balāġha* [türk. *Esrâru'l-Belâġa*]⁵³⁰ zwei große Werke die Späteren eine Richtung gaben. In seinem *Delâilü'-I'câz* lehnt er das *icaz* des Korans aus Sicht des *belâġat* (ausgehend von der Sicht von Abdülcebbâr) an das *fesâhat* des Wortes. Da der Rahmen des *fesâhat* sich von der Schönheit und der Aussagekraft der Aussagen abgrenzt bzw. die Originalität außer Acht gelassen wird. Deshalb war es unmöglich die eigentliche Aussagekraft zu erreichen. Der Ash'ari Theologe Bâqillānî (gest. 403/1013) legt stattdessen den in der Ash'ari Schule verbreiteten *nazm* Begriff, worauf sein Buch *I'ġāz al-Qur'ân* [eng. *The inimitability of the Qur'an*, türk. *I'câzü'l-Kur'ân*] basiert. Er wird als der Begründer des *meani* Wissens bezeichnet. Eine kurze Zeit untersuchte er die Aussageformen, die in dem *beyân* Wissen thematisiert werden, diskutierte über *mecâz* (in zwei Abschnitten: *mecâz-ı hükmî* und *aklî*) und das Thema des *serikât-ı şî'riyye* (poetischer Diebstahl). Die Angelegenheiten zur Erklärung des *Beyân* Wissens überließ er seinem Werk *Asrār al-Balāġha*. Nach seiner Meinung besteht der literarische Wert nicht aus solchen Eigenschaften: Unabhängige Wortauswahl, phonetischer Wert und Harmonie, Rhythmus, Benutzung von Poesie und Prosa, Reim, metaphorischer Wert, allegorischer Wert, Metonymie Benutzung usw. Was einen Text einem anderen überlegen macht, liegt an der Technik und dem Stil des Satzes, wenn all diese mit ihren Alternativen verglichen werden. Diese *nazm* Ansicht von ‘Abd al-

Reşik el-Kayravânî (1972).

⁵²⁸ Tüske, László (2003), Nr. 19, 289.

<http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/ilahiyat/article/viewFile/3036/2930> (11.09.2013)

⁵²⁹ Şevkî Dayf (1965), 152-159; Saraç, M. A. Yekta (2011), 22; Dikici, Recep (1997), 72; Öznurhan, Halim (2011), 137-152.

⁵³⁰ Abdülkahir el-Cürġānî (1954). s. dazu Şensoy, Sedat (2001).

Qāhir al- Ğurġānī beschäftigt sich damit, worin das *icâz* des Korans gesucht werden muss⁵³¹.

2.1.15 Az-Zamaḥṣarī [Zemaḥṣerî]

Man geht davon aus, dass die Disziplin des *meani* mit all ihren Details und Feinheiten mit den Werken von Zamaḥṣarī (الزمخشري) ausgereift ist. Dieser türkischstämmige Wissende⁵³² beherrscht die arabische Sprache und Kultur; dadurch kann er in den *beyân* und *bedî* Wissenschaften neue Perspektiven bringen. Zamaḥṣarī (gest. 538/1144) verfolgt in seinem Werk *al-Kaššâf ‘an Ḥaqā’iqi’t-Tanzîl* [türk. *El-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*] das System von Ğurġānī, um die Āyât zu erklären. Das heißt, die Regeln von Ğurġānī (Şeyhü’l- *belâga*: größter Gelehrter) über *beyân* und *meani* wurden realisiert. In den Werken *ed-Delâil* und *el-Esrâr* ergänzt er die kontextabhängigen Abschnitte.⁵³³

2.1.16 Rašîd ad-Dîn Watwât [Rešîdüddîn el-Vatvât]

Das persische Werk *Ḥadā’iq as-sihr fi daqā’iq aš-ši’r* [türk. *Hadâiku's-Sihr fi Dakâiki'ş- Şi'r*] von Rašîd ad-Dîn Watwât (رشيد الدين وطواط) (gest.573/1177) während des Höhepunktes der Figuren des *bedî* zwischen den Gelehrten des *belâgat*, war ebenfalls wichtig. Diese Person versuchte die Figuren des *bedî* mit arabischen Quellen in das persische zu anwenden. In diesem Werk verwendete er viele Beispiele aus der arabischen Poesie. Sogar eigene Gedichte fügte er zum Werk hinzu.⁵³⁴

2.1.17 Muršid ibn Munqid [Muršid b. Munkiz]

Ein anderer Gelehrter dieser Epoche ist auch Ibn Munqid. Dieser Autor, der ein abenteuerliches und aus Sicht des Wissens fruchtbares Leben führte, war auch ein Mentor für Selahattin-i Eyübi. Muršid ibn Munqid (ابن منقذ) (gest.584/1188) komplizierte die Figuren des *bedî* der vorherigen Gelehrten des *belâgat* in seinem Werk *al-Badi’ fi Naqd al-ši’r* [türk. *el-Bedî’ fi Nakdi’ş-Şi’r*].⁵³⁵

⁵³¹ **Hacımüftüoğlu**, Nasrullah (1988), 247-248; **Hacımüftüoğlu**, Nasrullah (1987), 100 ff.; **Weisweiler**, Max (1958), 77-121; **Saraç**, M. A. Yekta (2011), 22-23; **Gelder**, 130-137; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.I, 95; **Ouyang**, 169; **Kanazi**, 63; **Şevkî Dayf** (1965), 160-219; **Abbâs**: *Meânî*, 76.

⁵³² Egal wie wahrscheinlich seine Türkischstämmigkeit auch sein mag, wobei zu seiner Zeit die Mehrheit der Bevölkerung von Choresmien türkisch war, verfasste er all seine Werke auf Arabisch und betrachtete den Dienst an diese Sprache als eine Ehre. s. hierzu **Zemaḥṣerî** (1993), 17-19.

⁵³³ **Öztürk**, Mustafa und **Mertoğlu**, Mehmet Suat (2013), 235-238; **Kaplan**, M.Ragıp (2012), 11-20; **Altın**, Mehmet (2008), 8-12; **Özek**, Ali (2002), 329-330; **Bilgin**, Abdülcelil (2007) (Im Rahmen dieser Arbeit wird auf die Expression fokussiert. Dieses Werk hat leider keine weiteren Informationen über Zemaḥseri und seine Werke.); **Kaya**, Murat (2006), 3-10; *The Foundations of Arabic Linguistics*, 179; *Geschichte und Erinnerung im Islam* (2004), 226; **Şevkî Dayf** (1965), 219-270; **Saraç**, M. A. Yekta (2011), 23; **Abbâs**, 76.

⁵³⁴ **Sevim**, Ali (1999), 221-222; **Basuğuy**, Bedrettin (2006), 114-118; **İshakoğlu**, Ö. (2004), 3.

⁵³⁵ **Sevim**, Ali (1999), 221-222; **Basuğuy**, Bedrettin (2006), 114-118.

2.1.18 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī [Fahredden er-Rāzī]

Die Quellen von ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī und Zamaḥṣarī, die den Verstand und das Vergnügen ansprechen, fingen nach ihnen an, zu trocknen. Diese Starre im Bereich des *belāgat* hat einen deutlichen Beweis und zwar: in dem Bereich von Poesie und Prosa existieren keine meisterhaften Werke mehr. Mit einem anderen Ausdruck, zeigte diese Starre im Bereich der Theorie und Lehre eine Parallele zur Insuffizienz der Produkte in der Literatur. Man begnügte sich mit dem Zusammenfassen der Werke von Abdülkahir und Zamaḥserī. Die *belāgat* Regeln wurden gelernt und gelehrt ohne auf die Interpretationen der Texte zu achten. Ins *belāgat* dringen viele Wissensthemen wie Philosophie, Logik, kalam, usul usw. ein. An der Spitze dieser Geschehnisse tritt Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (فخر الدين الرازي) (gest.606/1209) auf. Die meisten Werke verfasste er im Bereich des kalam, das er als das Ehrenvollste der Wissenschaften bezeichnete⁵³⁶; die Methode, die er hierbei anwandte, brachte förmlich eine *Schule* herbei.⁵³⁷ In seinen Werken *Nihayat al-I’ğāz fi Dirāyat al-I’ğāz min Asrār Al-Balāgha* [türk. *Nihâyetü'l-îcâz fi Dirâyeti'l-I'câz min Esrâri'l-Belâga*] und *Dalâ'il al-I'ğāz* [türk. *Delâili'l-I'câz*] fasste er die beiden Werke von ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī zusammen und gab die ungeordneten und unsauberen *belāgat* Themen in einem neuen System erneut heraus. Außerdem zog er auch in diesem Werk einen Nutzen aus Zamaḥṣarī s *al-kaššāf*, Rummānīs *al-Nukat fi i'ğāz al-Qur'ān* und Rašīd ad-Dīn Watwāts *Hadā'iq as-siḥr fi daqā'iq aš-ši'r*. Allerdings wird gesagt, dass die Aussagelebendigkeit von ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī und der Stil, der die Innenwelt des Lesers beeinflusst, in diesem Werk von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī verloren geht.⁵³⁸

2.1.19 Abū Bekr al-Sekkākī [Ebî Bekr es-Sekkākī]

Ein weiterer Gelehrter, der über die beiden Werke ‘Abd al-Qāhirs arbeitet, ist Abū Ya'qūb Yūsuf al-Sakkākī [türk. *Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî*] (أبو يعقوب السكاكي) (gest.626/1229). Er teilte seine Arbeit *Miftāh al-'Ulūm* [türk. *Miftâhu'l- Ulûm*]⁵³⁹ in drei Teile; im Ersten Teil *sarf*, im Zweiten *nahiv* und im dritten *belāgat*. In dem letzten Teil wurden auch Informationen zum *aruz* Wissen gegeben. Indem er ‘Abd al-Qāhir und Zamaḥṣarī las, vertiefte er sich in diesem Bereich und bereicherte sich mit den Anschauungen der Logik, *kalam*, *usul* Gelehrten und Grammatikern. Die literarischen Figuren stellte er mit Beispielen und durch Unterziehung einer logischen Klassifizierung vor. Mit diesem Werk fingen die *belāgat* Angelegenheiten an, wie die trockenen Regeln im *sarf* und *nahiv* zu werden. Die Aufteilung des *belāgat*, die in diesem Werk stattfindet, wurde von den Späteren als

⁵³⁶ Besonders sein Werk mit dem Titel *Mefâtîhu'l-Gayb* ist in dieser Hinsicht wichtig. **Berk**, Ali Nurullah (2006),7-9; **Yagir**, Mehmet Yusuf (2013),227.

⁵³⁷ **Bozkurt**, Mustafa (2006), 4-5 (12.Anm.)

⁵³⁸ **Yavuz**, Yusuf Şevki (1995), 89-95; **Kaplan**, Hayri (2001), 14-48; **Keleş**, Mehmet (2008), 23; **Küçük**, Harun (2008), 14; **Bayram**, Enver (2011), 33; **Şevkî Dayf** (1965), 274-286; **Saraç**, M. A. Yekta (2011), 24; **İshakoğlu**, Ö. (2004), 4. s. dazu **Olguner**, Fahrettin (1985); **Uludağ**, Süleyman (1991).

⁵³⁹ Nach Sekkākī gewinnt die Kalam Schule an Bedeutung (er ist auch in dieser Hinsicht ein Wendepunkt). ‘**Abdulkâdir** Huseyn (1982), 198-199.

Beispiel genommen und verfolgt. So wurde Sekkākī nach ‘Abd al-Qāhir al-Ğurġānī mit seinen Werken des *belāgat* zu einem weiteren Wendepunkt.⁵⁴⁰

2.1.20 Ɖiya' ad-Dīn ibn al-Aṭīr [Ziyāuddīn Ibnu'l-Esīr]

Einer der wichtigsten Personen die nach Sekkākī kamen, war Ɖiya' ad-Dīn ibn al-Aṭīr (ضياء الدين ابن الأثير) (gest.637/1239), welcher über die Literatur folgende Werke kompilierte: *al-Ğāmi' al-Kabīr fī Sinā'at al-Manzūm min al-Kalām wa-al-Manṭūr* [türk. *el-Cāmiu'l-Kebīr fī Sınāati'l-Manzūm mine'l-Kelām ve'l-Mensūr*] und *al-Maṭal al-sā'ir fī adab al-kātib wa-al-šā'ir* [türk. *el-Meseli's-Sāir fī Edebi'l-Kātibi ve'ş-Şāir*]. In diesen waren die Aussagen offen, leicht zu verstehen und fern von philosophischen Sätzen. Ihm gefielen die Werke al-Āmidīs *al-Muwāzanah* und Ḥafaġīs *Sirr al-fasaha*. Doch zur gleichen Zeit bemängelte er, dass manche Themen nicht behandelt wurden. Und so verfasste er sein *al-Maṭal as-sā'ir* [türk. *el-Meseli's-Sāir*]. Im Vorwort des Buches wird das *fesāhat* und *belāgat* vorgestellt. Deren Nutzen und andere Wissenschaften für diese Wissenschaft werden aufgezeigt. Im ersten Teil werden die *lafzī* Figuren und im zweiten die Figuren um das *mānā* thematisiert. Das Werk ist auch für die Literarkritik wichtig. Im *belāgat* ist der Maßstab für die Schönheit und Korrektheit die „Reife für ästhetisches Verständnis“; ibn al-Aṭīr war einer der letzten mit dieser Vorstellung. Er benutzt statt der Disziplin des *belāgat* den Begriff des *beyān*⁵⁴¹.

2.1.21 Aḥmad ibn Yusuf al-Tifāšī [Yūsuf et-Tifāšī]

Aḥmad ibn Yusuf al-Tifāšī (التيفاشي) (gest.651/1253), ein Edelsteinexperte und Wissender in vielen Themenbereichen, lebte ein Leben voller Tortur. In seinem Werk *fī 'ilm al-Badi'* untersuchte er siebzig verschiedene literarische Figuren. Er erklärt die Themen über Koran, Hadithe und Exempel aus der arabischen Poesie.⁵⁴²

2.1.22 Ibn Abi al-Iṣba' [Ibn Abī el-Isba']

Die Werke *Kitāb al-Taḥbīr fī 'İlmi al-Badī'* [türk. *Tahrīru't-Taḥbīr fī İlmi'l-*

⁵⁴⁰ Durmuş, İsmail (2009a),332-334; Alak, Musa (2009),32 ve 35-65. (Der erste Abschnitt der Dissertation wie eine Seperate Arbeit über *Miftāhu'l- Ulūm*); Çelik, Yüksel (2009),12-18; Şevkî Dayf (1965), 286-313; Saraç, M. A. Yekta (2011), 24; İshakoġlu, Ö. (2004), 4-5.

⁵⁴¹ Durmuş, İsmail (2000a), 30-32; Krenkow, F. (1940), 380-381; Şevkî Dayf (1965), 314, 323-335; Saraç, M. A. Yekta (2011), 24-25.

⁵⁴² Kırbıyık, Kasım (2012), 148-150; OTAM, 17; Şeşen, Ramazan und Eren, Halit (2007), 391; Farnini, İlyas (1988), 435-436.

*Bedî*⁵⁴³ und *Badî' al-Qur'ân* (*Bedîu'l-Kur'ân*)⁵⁴⁴ von Ibn Abi al-Işba' al-'Adwānī al-Miṣrī (ابن أبي الإصبع) (gest.654/ 1256) sind auch wichtig. Im ersten Werk behandelt er 125 Figuren des *bedi*, im Zweiten die 109 Figuren des *bedi* aus dem Koran. Mit diesen Werken schloss er manche meani Abschnitte in die Disziplin des *bedi* ein. Besonders solche Redefiguren nimmt er in den Rahmen des *bedi*: *tekrar*, *tafsîl*, *tezyîl*, *istikâ*, *izâh*, *bast* (die Formen von *itnâb*), *silki'l-i'câz*.⁵⁴⁵

2.1.23 Badr ad-Dîn bin Mâlik [Bedreddin b. Mâlik]

Nach Sekkâkî sind die bedeutendsten Werke - *Misbâh fî 'ulûm al-Maânî ve al-Bayân ve al-Badî'* [türk. *el-Misbâh fî Ulûmi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*] von Badr ad-Dîn Muḥammad b. 'Abdallâh b. Mâlik (بدر الدين بن مالك) (gest.686/1287). Im Werk verkürzt er den dritten Abschnitt von Sekkâkî's *Miftâḥ*. Anstelle Sekkâkî's *Taḥsîn al-Kalâm* [dt. *Literarische Schönheiten*] benutzt er den Begriff des *bedî*. Dieser Begriff wurde von den Gelehrten des *belâgat* akzeptiert.⁵⁴⁶

2.1.24 'Amr at-Tannûhî [Amr et-Tennûhî]

Muhammad ibn 'Amr at-Tannûhî (محمد بن عمرو) (gest.692/1283), der Ende des 7. Jahrhunderts starb, benutzte in seinem Werk '*Aks al-Ġarîb fî 'ilm al-Bayân* [türk. *Aksa'l-Garîb fî İlmi'l-Beyân*] den Begriff des *beyân* für das Gesamte des *belâgat* und beschäftigte sich schwerpunktmäßig mit Logik und nahve. Er betonte die Wichtigkeit dieser beiden als Vorwissen für die *belâgat* Wissenschaft.⁵⁴⁷

2.1.25 Al-Qazwîni [Hatîb el-Kazvîni]

Al-Qazwîni (الخطيب القزويني) (gest.739/1338), der seinen Stempel im 8. Jahrhundert nach Islamischer Zeitrechnung setzte, schrieb sein Buch *Talḥîş al-Miftâḥ*

⁵⁴³ (*fî sinâ'ati's-şî'r ve'n-neşr ve beyânî i'câzi'l Kur'ân*). Der Autor hat dieses Buch aus dem *et-Tahbîr* (*fî 'ilmi'l-bedî'*) zusammengefasst. In diesem Buch beschreibt er die *bedi* Künste, die Arten und erklärt sie mit Beispielen aus dem Koran, Hadithen und unterschiedlichen Poesie und Prosa Beispielen. Das Werk besteht aus drei Abschnitten. Der erste Abschnitt untersucht 30 verschiedene literarische Künste (17 aus İbnü'l-Mu'tezz und 13 aus Kudame b. Ca'fer.) Im zweiten Abschnitt untersucht er 65 sekundäre Künste (in der zeitlichen Periode zwischen den oben genannten Gelehrten bis zu seiner Zeit.) Im letzten Abschnitt untersucht er 30 Künste, die er selbst entworfen hat.

⁵⁴⁴ Das Werk ist eigentlich ein Teil von *Tahrîrû't-Tahbîr* und zwar untersucht er in diesem Teil (das über das *belâgat* des Koran geschrieben wurde) 109 Künste und gibt dazu Beispiele aus dem Koran. Weitere 22 Künste wurden nicht geschrieben, weil er wahrscheinlich keine Beispiele aus dem Koran gefunden hat. Allerdings haben später manche Theoretiker einige Beispiele dazu gefunden. Dazu erwähnen sie auch weitere 6 Künste, die nicht in *Tahrîrû't-Tahbîr* vorhanden sind.

⁵⁴⁵ Durmuş, İsmail (1999), 467-468; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.I, 305; Bonebakker, S.A. (1972), 83-91; Şevkî Dayf (1965), 359.

⁵⁴⁶ Hacımüftüoğlu, Nasrullah (1992a), 320-322; Şevkî Dayf (1965), 315-316; Saraç, M. A. Yekta (2011), 24.

⁵⁴⁷ Şevkî Dayf (1965), 316-319; Saraç, M. A. Yekta (2011), 24; İshakoğlu, Ö. (2004), 6.

[türk. *Telhîsu'l-Miftâh*], worin er den dritten Teil (*belâgat*) Sekkâkîs *Miftâh* zusammenfasst. Der Grund für die Auswahl dieses Werkes liegt darin, dass bei ihm alle *belâgat* Themen mit Sauberkeit behandelt werden. *Talhîş* sah sowohl zur seiner Zeit, als auch später große Akzeptanz, es ließ *Miftâh* und andere Werke die über *Miftâh* gemacht wurden, im Schatten stehen. Qazwîni war in seinem Werk nicht nur ein Gelehrter, der *el-Miftâh* zusammenfasste, sondern erklärte komplexe Aussagen, vervollständigte Mängel, schmiss Sachen, die er als überflüssig sah raus und lehnte in vielen Themen Sekkâkîs Ansichten ab und lag originellere vor. Danach fing mit *Talkhîş* eine neue Epoche im *belâgat* an. Das mit der Offenheit seiner Aussagen, der Leichtigkeit seines Stils und der Ordentlichkeit seiner Methoden und Pläne das Originale im Schatten lassende *Talhîş*, wurde nach dessen Veröffentlichung sowohl in Schulen gelehrt, als auch als Vorlage für hunderte Komprimierungen (*muhtasar*), Kommentierungen (*şerh*) und Annotationen (*haşiye*) verwendet. Auch osmanische Gelehrte gaben diesem Buch, das in verschiedenen islamischen Ländern als Schulbuch verwendet wurde, einen großen Wert. In den osmanischen *belâgat* Erscheinungen, die später kamen, wurde dieses Werk als wichtigste Quelle genutzt. Qazwîni ist ein wichtiger Wendepunkt mit seinem Werk *Talhîş al-Miftâh*. *Belâgat* ist keine abstrakte Sache wie Erlebnisse, Gefühle und Sinn; sondern etwas Konkretes, das man beschreiben, an Regeln binden und aufzeigen kann. Besonders für Nichtaraber macht Qazwîni das *belâgat* leichter zugänglich. Darüber hinaus schreibt er ein Kommentar (*el-îzâh*) über sein eigenes Buch *Talhîş al-Miftâh*. In diesem Kommentar sieht man auch, dass er ‘Abd al-Qâhir al- Ğurgânîs *Dalâ’il al-Iġâz* und *Asrâr al-Balaghah* und Zamachscharîs *Kaššâf* nutzt. Erneut nutzte er Badr ad-Dîn Muḥammad b. ‘Abdallâh b. Mâlikis *Misbâh*. Die *belâgat* Arbeiten fokussierten sich in Form von Kommentaren, Annotationen, Komprimierungen und Poesie auf seine beiden Werke. Insbesondere wurde *Talkhîş* von vielen Autoren aus verschiedenen Geografien wie Maghreb, Ägypten, Iran, Türkei kommentiert. at-Taftâzânî’s (gest.792/1390) Kommentar *Al-Mutawwal* ist das wichtigste davon.⁵⁴⁸

2.1.26 Yahya ibn Hamza al-‘Alawî [Hamza el-Alevî]

Dass Yahya b. Hamza al-‘Alewî (یحیی بن حمزة) (gest.749/1348) sein Werk *Kitâb al-tirâz al-mutaḍammîn li-asrâr al balâghah wa-‘ulûm haqâ’iq al-iġâz* [türk. *et-Tirâzu'l-Mutazammîn li-Esrârî'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-Icâz*] mit den Ansichten von Methoden-Gelehrten wie Fahr ad-Dîn ar-Râzî, Ibn Mâlik, Ibn al-Aṭîr füllte, führte zu Undeutlichkeit in seinen Ansichten und zur Inkonsequenz in seinen Kategorisierungen. Al-Alewî, der dachte *lafz* gehöre zur Bedeutung, versuchte so die Ansichten der *Kalâm und Philosophie Schule* mit den Ansichten der *Literatur Schule* zu vereinigen. Da diese beiden Schulen, die unter selben Bedingung aufkamen und sich entwickelten, nicht klar voneinander zu trennen sind, kann er nicht viele Anhänger finden.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Durmuş, İsmail (2002), 156-157; Benli, Mehmet Sami (2005), 20-21; Özdoğan, Mehmet Akif (2002), 97-106; Yalar, Mehmet (1997), 66-67, 76-83; Şevki Dayf, 335-336; Yazıcı, Hüseyin (1996), 28-31; Gelder, 152-153; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.II, 439.

⁵⁴⁹ Kılıç, Hulusi: 382-383; Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî (1995), 274- 275; Şevkî Dayf (1965), 420-423; Saraç, M. A. Yekta (2011), 24.

2.1.27 Ibn Qayyim al-Ğawzīyya [Ibnü'l-Kayyim el-Cevziyye]

Im Werk *Kitâb al-Fawaid* [türk. *Kitâbü'l-Fevâid*] von Ibn Qayyim al-Ğawzīyya (ابن قيم الجوزية) (gest.751/ 1350) und in anderen Büchern von ihm über das Thema, bestehen seine Ansichten aus dem planlosem Zusammensammeln der Meinungen von Ibn al-Athīr und Gelehrten, die sich mit *bedi* beschäftigen. Mit seinen ungefähr 132 Werken ist er eher mit seinen religiösen Ansichten bekannt. El-Ğawzīyya, der die *akaid* (gegläubte Sachen) Angelegenheiten nach Verständnis der Salafīyya untersuchte, war nicht nur ein reiner Imitator, sondern arbeitete wie ein Wissenschaftler mit Beweisen. Sowie sein Lehrer bewegte er sich innerhalb des Verständnisses des *usul* der Hanbali Rechtsschule, insbesondere nimmt er die Ansichten des Ibn Taimīya an.⁵⁵⁰

2.1.28 Aḥmad al- Īġī [Ahmed el-Icî]

Abd ar-Rahmān b. Ahmad al-Īġīs (عبد الدين الإيجي) (gest.756/1355) *el-Fawaid al-Qiyāsiyya* [türk. *el-Fevâidu'l- Gıyâsiyye*] ist eine Zusammenfassung der Teile über *meanî*, *beyân* und *bedi* von Sekkākīs *Miftāḥ al-'Ulūm*. Es ist an Gıyaseddin Muhammed, den Vezier von Olcaytu Han gewidmet. Zu diesem Werk wurden viele Kommentare verfasst; Bahā' al-Dīn Ahmad bin Ali bin Abdelkafy al-Subki (gest.773/1371) *Talkhīş* Kommentar gehört zu den ersten zu diesem Werk. Die Bücher von Ahmad al-Īġī, die eine bleibende Wirkung auf das osmanische Wissensverständnis hinterließen, wurden jahrhundertlang als Lehrbücher verwendet. Außerdem bildete er mit Ğurgānī und Taftāzānī den idealen Modell eines Gelehrten für die osmanischen Ulama.⁵⁵¹

2.1.29 Taftāzānī [Teftāzānî]

Sa'd ad-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar ibn 'Abd'allah at-Taftāzānī [türk. *Sa'deddīn Mes'ūd b. Ömer et-Teftāzānî*] (التفتازاني) (gest.792-1390), der sein Leben dem Verfassen und Schüler-Heranziehen widmete, verfasste mit seinem Werk *al-Mutawwal fī al- Ma'ānī ve al-Bayān (Şarḥ at-Talkhīş al-Miftāḥ)* [türk. *el-Mutavvel fī'l-me'ānī ve'l-beyān = Şerhu'l Telhisi'l-Miftāḥ*] einen Kommentar zum *Talhīş al-Miftāḥ* von Qazwīnī. Später schrieb er mit seinem *Muhtasaru'l-Meānī* eine Komprimierung zu seinem Kommentar. Das in Osmanischen Schulen gelehrt *el-Mutavvel* blieb bis zu dessen Ende wichtig.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Apaydın, H.Yunus (1999), 109-123; Yavuz, Yusuf Şevki (1999), 123-127; Kalkan, Mehmet (2007), 14-16; Akıncı, Hüseyin (2006), 13-17 und 28-29; Meri, Josef W. (Editör) (2006), Bd.I, 362-363; Ghazanfar, S.M. und Islahi, A.Azim (2003), 127-141; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.I, 359; Şevkî Dayf (1965), 419-420; Saraç, M. A. Yekta (2011), 24.

⁵⁵¹ Güngör, Tahsin (2000), Bd. 21, 410-414; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.I, 391; *Encyclopedia of Religion*, Bd.VII, 88-89; Ess, Josef v. (1979), 126-127; Şevkî Dayf (1965), 352-355.

⁵⁵² Özen, Şükrü (2011), 299-308; Abdurrahmanov, Azer (2006), 21-22; Bilgiz, Musa (2006), 145-160; Nasr, Seyyed Hossein und Aminrazavi, Mehdi (2010), 312-366; Kaysici, Cafer (2000), 259-276;

2.1.30 Sayyid Šerīf al-Ğurġānī [Seyid Şerif Curcânî]

Sayyid Šerīf al-Ğurġānī (السيد الشريف الجرجاني) (gest.816/1413), der *belâgat* als einen Weg zum Verstehen des Korans sah, gehört zu den seltenen Gelehrten, die sowohl in ihrem als auch in den späteren Jahrhunderten einen Stempel aufsetzten. Anfangs in seinem Interessenbereich kalām, arabische Sprache und Literatur und später zu religiösen und Verstandswissenschaften wie Philosophie, Logik, Astronomie, Mathematik, Rechtsschulen, Geschichte, fikih, Hadithe und Mystik (*türk. tasavvuf*), verfasste er Werke in Form von Kommentaren und Annotationen. Aus diesem Grund erlangte er den Titel *allâme* [der größte Gelehrter]. Ğurġānīs *Hašiyya 'alal-Mutawwal* ist eine Annotation von Taftāzānīs *Mutawwal*. Wie bereits bekannt, ist das *Mutawwal* von Taftāzānī ein Kommentar [türk. *şerh*] zu Qazwīnīs *Talhīş al-Miftāh* (Istanbul 1241). Außer diesem wichtigen Werk hat Ğurġānī auch viele unterschiedliche Werke über das *belâgat* verfasst⁵⁵³.

2.1.31 Fanārī Ḥasan Ğalabi [Fenârî Hasan Çelebi]

Das *Hašiyya 'alal-Mutawwal* [türk. *Haşiye ale'l-Mutavvel*] von Fanārī Ḥasan Ğalabi (فنارى حسن) (gest.891/1486) ist ebenfalls ein Werk, das genannt werden muss. In Ğalāl ad-Dīn as-Suyūtīs *Nazm al-'ıgyān fī A'yān al-A'yān* [türk. *Nazmü'l-'ıkyân li-a'yāni'l-a'yân*] (s.105-106) wird Ğalabi als ein *Imam* dargestellt, der Allame, Forscher und ein fleißiger Autor ist. Das Werk ist eine Annotation [türk. *haşiye*] über *al-Mutawwal* (*el-Mutavvel* ist ein Kommentar zu Sa'd ad-Dīn at-Taftāzānīs *Talhīş al-Miftāh*). Diese Annotation hat drei unterschiedliche Versionen (klein, mittel und große).⁵⁵⁴

2.1.32 Abū al-Qāsim al-Ḥakīm al-Samarqandī [Ebu'l-Kasim es-Semerkanđî]

Abū al-Qāsim al-Ḥakīm al-Samarqandī (أبو القاسم السمرقندي) (gest. nach 888/1483) ist bekannt durch sein Werk *Ferā'id al-Fawā'id li-Tahqiq Ma'āni al-Isti'ārāt* [türk. *Ferâ'idü'l-fevâ'id li-tahkîki me'âni'l-isti'ârât*]. Darin werden die Definition, Arten und Zusammenhänge des *isti'âre* vorgestellt. Ein anderes wichtiges Werk ist *Hašiyya 'alal-Şarḥ al-Mutawwal* [türk. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-Mutavvel*]. Isâm ad-Din al-İsfarāyīnī schrieb dazu eine Annotation [türk. *haşiye*].⁵⁵⁵

Encyclopedia of Arabic Literature, Bd.I, 174 und Bd.II, 751-752.

⁵⁵³ **Gümüş**, Sadrettin (1993), 134-136; **Gümüş**, Sadrettin (1993), 177-190 (die Einleitung ist identisch mit dem Artikel in *İslâm Ansiklopedisi*.) **Nasr**, Seyyed Hossein und **Aminrazavi**, Mehdi, 285-311; **Türker**, Ömer (2006), 216.

⁵⁵⁴ **Akpınar**, Cemil (1997), 313-315; **Süyûtî**: *Nazmü'l-'ıkyân*, 105-106; **Kaplanoğlu**, Raif (1998), 159.

⁵⁵⁵ **Durmuş**, İsmail (2009b), 472-473.

2.1.33 Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī [Celāluddīn es-Suyūṭī]

Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (السيوطي) (gest. 911/1505) lebt aus politischer Sicht ein turbulentes und aus religiöser Sicht eins in hohen Rängen. Ihm wird sogar die Ermächtigung genommen, über die *kadī`l-kudāt`*s (größte Richter, sogenannte Seyhilislam oder Kazasker) der vier Rechtschulen zu befehligen. In viele Themen nimmt er seine Zeitgenossen aus wissenschaftlicher Sicht auf die leichte Schulter und beschuldigt sie; dadurch steht er im Mittelpunkt von nie enden wollenden Streitereien. Auch in Tafsir und Hadith Themen verfasst er viele Werke. Er denkt, dass seine Werke den Leser nicht abhängig von anderen Quellen machen. Das *‘Uqūd al-Ġumān* [türk. *‘Ukūdū`l- Cumān*], welches er nach der Theorie des *belāgat* geschrieben hat und sein Kommentar sind ziemlich bekannte Werke. Viele Werke mit dem Thema des *belāgat* haben einen Ursprung aus dem Koran. Beispielsweise zeigt er in seinem Traktat *Al-Fath al-ġalīl lil-‘abd aḍ-ḍalīl* [türk. *Fethu`l- celīl li`l- ‘abdi`z- zelīl*] 120 Fähigkeiten des *belāgat* auf, die er in der Surah Baqara Vers 257. entdeckt.⁵⁵⁶

In diesem breiten Zeitraum, in dem Werke der Art Kommentar, Annotation, Komprimierung u. ä. häufig publiziert wurden, zeigt sich, dass generell dieselben Ansichten sich wiederholten und literarische Debatten geführt wurden. Gelehrte, die sich mit der Disziplin des *bedi* beschäftigen, fingen nach Ibn al-Mu‘tazz an neue Redefiguren zu entdecken bzw. bemühten sich darum bereits vorhandene neu zu benennen. Im 7. Jahrhundert AH (= Anno Hegirae/ i. J. d. H. = im Jahre der Hedschra) wird erkennbar, dass zusammen mit denen aus den *meani* und *beyān* Wissenschaften, 125 Kunstarten vorhanden sind. In späteren Zeiten stieg diese Zahl auf 150 und die Sache wurde beinahe zu einem Wettbewerb um Zahlen.⁵⁵⁷

Nach dem XVI. Jahrhundert wurden ebenfalls viele Werke im Bereich des *belāgat* veröffentlicht. Zählen wir die wichtigsten auf:

2.1.34 ‘Abd al- Ḥakīm es-Siyālkūtī [Abdulhakīm es-Siyālkūtī]

Der zur Zeit von Shah Jahan (*Šāh-i Ġahān*), dem indischem Ulama als Mentor dienende ‘Abd al- Ḥakīm es-Siyālkūtī (عبد الحكيم السيالكوتي) (gest. 1067/1656) verfasste mit *Hašiyya ‘alal-Mutawwal* [türk. *Hašiyye ale`l-Mutavvel*] eine Annotation über Taftāzānīs Werk. Dieser Gelehrter, der wichtigste Vertreter der Erforscher Tradition im XVII. Jahrhundert, die sich nach Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī entwickelt hat, war bis zum Anfang des XX. Jahrhunderts unter den osmanischen Ulama ein gelobter und gelesener Mann.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Ürün, Dr. Ahmet Kazım (1994), 79-90; Özkan, Halit (2010), 188-198; Mertoğlu, Mehmet Suat (2010), 198-201; Şensoy, Sedat (2010), 201-202; Yavuz, Salih Sabri (2010), 202-204; Ullmann, Manfred (1970), 248; *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd.I, 169; Suleiman Ali Mourad (2008), 384-389; Halilov, Doç. Dr. Rıza (2001), 1-23. (Wie es in Artikel 9 gemeint ist: „Der Koran hat weise Erkenntnisse, die niemals Menschenwerk sein können“. Dies ist eine kurze Beschreibung der Quelle des *Belāgat*.); Şevkî Dayf (1965), 357-358.

⁵⁵⁷ Saraç, M. A. Yekta (2011), 25.

⁵⁵⁸ Akçay, Mustafa (2009), 292-293; *The Encyclopaedia of İslam* (New Edition), 693; Kehhâle, Ömer

2.1.35 Aḥmad ad-Desūqī [Ahmed ed-Desûkî]

Mohammed b. Aḥmad ad-Desūqī (محمد بن أحمد الدسوقي) (gest. 1230/1815) ein Maliki Gelehrter und kalam Wissenschaftler schreibt eine Annotation mit dem Titel *Hašiyya 'alal-Šarḥ at- Talḥiṣ* [türk. *Haşiye 'alâ Şerhi't- Telhis*] über *Muḥtaşar al-Ma'ānī* [türk. *Muhtasarü'l-me'ânî*]. *Muḥtaşar al- Ma'ānī* ist ein großes Werk von Taftāzānī und ein Kommentar über Qazwīnī's *Talḥiṣ al-Miftāḥ*⁵⁵⁹.

2.1.36 Aḥmad al-Marşafī [Ahmed el-Mersafî]

Ḥusayn ibn Aḥmad al-Marşafī (المرصفي) (gest. 1307/1890), der mit drei Jahren sein Augenlicht verlor, wurde vor 30 ein Gelehrter der arabischen Sprache und Literatur und unterrichtete an der Azhar [türk. *Ezher*]. Für den Gelehrten, der ständig Anstrengungen betrieb, sich weiter zu entwickeln, ist die Literatur keine Aktivität, die nur mit dem Munde betrieben wird; schöne Moral und schönes Benehmen sorgen dafür, dass sich das Volk erhebt. Sein wichtigstes Werk ist das *Al- Vasīlat al-Edabiyya ilal 'Ulūm al-'Arabiya* [türk. *el-Vesīletu'l- Edebiyye ile'l-Ulūmi 'l-Arabiyye*].

Es besteht aus den Unterrichtsnotizen aus dem *Dârülulūm* (Kairo). Im ersten Band werden die Literatur und die dazugehörigen Wissenschaften und im zweiten Band die Disziplinen *belâgat*, *aruz* und Reim breitgefächert behandelt.⁵⁶⁰

2.1.37 Aḥmad al-Hāšimī [Ahmed el-Hâşimî]

Aḥmad al-Hāšimīs (أحمد الهاشمي) (gest.1943) *Ġawāhir al-Balāga fi l-Ma'ānī wal-bayān wal-badī'* [türk. *Cevâhiru'l-Belâga fi 'l- Me'ânî ve 'l-Beyân ve 'l-Bedî'*] ist ein wichtiges Werk für *meani*, *bedî* und *beyân*. Es konzentriert sich besonders auf die Lehren des *belâgat* und kritisiert die Fehler der Sprach- und Literaturbücher und das System der Ausbildung an Schulen. Um diese Fehler zu beheben betreibt er Anstrengungen⁵⁶¹.

2.1.38 Muşţafâ al-Marâġî [Mustafa el-Merâġî]

Muşţafâ al-Marâġî (أحمد مصطفى المراغي) (gest. 1952), der eher ein Religionsgelehrter war, verfasste *'Ulūm al-Balāga* [türk. *Ulūmu'l-Belâga*] (Kairo 1915), welches ebenfalls ein nennenswertes Werk ist.⁵⁶²

Rıza (1414/1993), Bd.II, 60.

⁵⁵⁹ Kallek, Cengiz (1994), 214; Muhammed b. Hasan el-Hacvî (1397/1977), Bd.II, 297.

⁵⁶⁰ Sadgrove, Philip Charles (2004), 211-212; Fürbeth, F. u.a. (Hg.) (1999), 217; Hüseyin, Tâhâ (1980), 365 ff.

⁵⁶¹ Kılıç, Hulusi (1989), 89.

⁵⁶² Yaşaroğlu, M. Kemal (2004),163-164; Kırca, Celal (1982),118; s. dazu Sancar, Cemaleddin (1991).

Bis jetzt habe ich die wichtigsten Werke bis zu der Moderne im Arabischen aufgezählt. Nun werde ich mich mit modernen Werken im Arabischen beschäftigen, um danach kurz in die persischen und später türkischen Werke einzugehen. Die türkische Ansicht ist für uns wie eine Zusammenfassung der orientalischen Kultur, deshalb habe ich mich besonders darauf konzentriert. Dadurch bekommen wir eine feste Grundlage um den Begriff des *mecâz* im Vergleich zur Metapher zu erklären.

Wie bereits bekannt, ist die Basis des *belâgat* das *mecâz*, und für Rhetorik die Metapher. Die Abenteuer des *belâgat* sind das Aufblühen oder das Verwelken des *mecâz*.

2.1.39 Amīn al-Ḥūlī [Emin el-Hûlî]

Amīn al-Ḥūlī (أمين الخولي) (1895-1966) ist ein ägyptischer Gelehrter, der mit seinen innovativen Ansichten bekannt ist. Er gilt als der Begründer der *literarischen Tafsir* Schule, die sich mit der Untersuchung des Korans aus literarischer Sicht beschäftigt. Er nimmt den modernen Tafsir nur als literarisch auf. *Fann al-Qawl* [türk. *Fennu'l-Kavl*] (Kahire 1947) und *al-Balāġa* (türk. *el-Belâga*) und *‘İlm al-Nafs* [türk. *İlmu'n-Nefs*] (Kahire 1939) gehören zu seinen wichtigen Werken.⁵⁶³

2.1.40 Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt [Ahmad Hasan az-Zayyât]

Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt (أحمد حسن الزيات) (1885-1968), der nach einem turbulenten Studentenleben aufmerksam auf die westliche Literatur wird, übersetzt einiges von Goethe und Lamartine. In *Difâ' an al-Balāġa* [türk. *Difâ' ani'l-Belâga*] erklärt er die Eigenschaften eines makellosen literarischen Stils. Hierfür entwirft er ein doppelseitiges Modell. In dieser Methode, die Tradition und Moderne (westlich; besonders Französisch) zusammenbringen soll, werden deren Grundlage in detaillierter Form untersucht.⁵⁶⁴

⁵⁶³ Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî (1986), Bd.III, 881; Emin el-Hûlî (1998), 37-38; Kılıç, Hulusi (1998), 339-340; Atsız, Burhan (2008), 92-99, 121-126.

⁵⁶⁴ Fazlıoġlu, Şükran (2013), 385-386; Walker, Dennis (1996), 61-98.

2.2 Belâgat in der Persischen Literatur

Wie es im vorherigem Abschnitt zu sehen war, hatte die arabische Literatur, während das *belâgat* sich aus einem Bedürfnis heraus neugestaltete, anfangs keine Schwierigkeiten, aufgrund der Tatsache, dass es die Fortsetzung oder eine Verlängerung einer starken Tradition war. Anders ausgedrückt hatte diese Wissenschaft, die sich um den Koran entwickelte, bereits eine starke Referenz.

Im Gegensatz zur Tatsache, dass das Arabische die Voraussetzungen für das *belâgat* erfüllte, hatte das Persische, das zu den Indisch-Europäischen Sprachen gehört, nicht die nötige Infrastruktur. Aus diesem Grund begnügten sich die persischen Dichter damit (besonders zur Zeit der neuen Literatur), die arabische Literatur nachzuahmen. Die vielen arabischen Wörter, die zur iranischen Literatur übergangen, erleichtern diese Imitation. Die Dichter, die sich zu dieser Zeit fast alle unter dem Einfluss der arabischen Literatur befanden, konnten von den arabischen literarischen Figuren viel profitieren.

2.2.1 Rūdakī [Rûdekî]

Auch wenn Rūdakī (رودکی) (gest. 329/941) ein Dichter aus der ersten Epoche, von sich aus zu diesem Thema nichts verfasst hat, gehört er trotzdem zu denjenigen, die mit ihren Taten diesen Weg geebnet haben. Trotz der vielen Hyperbel in seinen Gedichten, wird durch seine Authentizität in seinen Gedichten klar, dass diese häufige Benutzung keine Absicht ist. In seinen Gedichten stößt man oft auf kluge Sprüche, Sprichwörter, und ähnliche Benutzungen. Rūdakī ist Meister darin, *kasîde* und besonders *medhiye* zu verfassen. Gleichzeitig ist er bekannt dafür *mesnevî* zu schreiben. Eine von den wichtigsten Werken ist *Kalîla wa Dimna*, von dem nur 200 Verspaare (beyit) überlebt haben⁵⁶⁵.

2.2.2 Šahîd-i Balhî [Šehîd-i Belhî]

Der als gleichwertig wie Rūdakī betrachtete Šahîd-i Balhî (شهيد بلخي) (gest. 325/937) ist ein Poet der auf Persisch und Arabisch Gedichte vorträgt und der erste in der persischen Literatur, der ein *mûlemma* (ein mehrsprachiges Gedicht) aufschreibt. Auch wenn der Dichter, der in Kalâm und Philosophie als Gelehrter bezeichnet wird, keine direkte Stellung zur Theorie des *belâgat* nimmt, sind in seinen Werken die Anwendungen dieses Begreifens offensichtlich zu beobachten⁵⁶⁶.

2.2.3 Daqîqî [Dakîkî]

Daqîqî (دقیقی) (gest. 366/976 ?) der Poet, der die vorislamische Iran Geschichte

⁵⁶⁵ Atalay, Mehmet (2000), 153- 173; **Radûyânî** (1949), 22, 25, 75, 77, 78, 90-92; *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), Bd. VIII, 585; *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyât* (1338), Bd.VI/ Nr: 3-4, 21-39; **Öztürk**, Mürsel (2008), 185-186.

⁵⁶⁶ **Radûyânî** (1949), 63, 83, 108; *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), Bd. IX, 208-209; **Şimşekler**, Nuri (2010), 436.

in ein Gedicht verwandelte, gehört ebenfalls zu den Initiatoren dieses Vergnügens.⁵⁶⁷

2.2.4 ‘Unṣurī [Unsurī]

Ein anderer Vorbereiter ist ‘Unṣurī (عنصری) (gest. 431/ 1039-40). Als er sich mit dem Handel beschäftigte, verlor er sein gesamtes Vermögen an Betrüger und wendete sich so der Wissenschaft und der Literatur zu. Seine Gedichte erschaffen eine unbegrenzte Traumwelt und eine kulturelle Infrastruktur. Dadurch werden seine Gedichte öfter von großen Namen wie Muḥammad Ibn-‘Umar ar-Rādūyānī, Rašīd ad-Dīn Watwāt und Šams-i Qays als Beispiel gegeben. Außerdem vergleicht er in einem Verspaar die Schönheiten (schöne Frauen) des Frühlings mit den Gedichten, in denen Figuren des *bedi* verwendet werden⁵⁶⁸.

2.2.5 Qaṭrān-i Tabrīzī [Katrān-ı Tebrîzî]

Der in außerhalb Khorassans lebende und in Aserbajdschan persische Gedichte schreibende Qaṭrān-i Tabrīzī (قطران تبریزی) (gest. 482/ 1089) ist der erste *kaside* (ein langes Lobesgedicht für Ehrenmänner) Dichter. Trotz der Tatsache, dass er anders als seine Zeitgenossen einen Schwerpunkt auf Rhetorik legt, sind seine Gedichte schlicht und leicht zu verstehen. Deshalb zählt er zu den Künstlern, die zur Entwicklung der Wahrnehmung des *belâgat* beitrugen.⁵⁶⁹ Allerdings waren zu dieser Zeit keine persischen Werke über die literarischen Figuren vorhanden.

2.2.6 ‘Umar ar-Rādūyānī [Ömer er-Râdüyânî]

Das erste persische Werk in der *belâgat* Art ist der von Muḥammad Ibn-‘Umar ar-Rādūyānī verfasste *Terğamān al-Balāğa* [türk. *Tercümânü'l-belâğa*]⁵⁷⁰, *Terğamān al-Balāğa* welcher eine lange Zeit lang dargestellt wurde, als sei er von Farruḥ-i Sīstānī (فرخ سبستانى). Die von Ahmet Ateş (Istanbul 1949) gemachte Veröffentlichung führte zur Korrigierung. ‘Umar ar-Rādūyānī sagt, dass in der zweiten Hälfte im 5. Jahrhundert AH (11.) außer den beiden persischen Werken von Abū Yūsuf und Abū al-Alā-yi Šuṣterî über *aruz* keine weiteren persischen Werke über dieses Thema verfasst wurden. Während Rādūyānī *Terğamān al-Balāğa* schrieb, blieb er unter dem Einfluss des von dem Gelehrten und Dichter im V. (XI.) Jahrhundert Abū al-Ḥasan Naṣr bin Ḥasan al-Marğīnānī [türk. Ebü'l-Hasan Nasr b. Hasan el-Mergīnânî] verfassten *Maḥāsin al-Kalām au Kitāb al-Maḥāsin fī n-Naẓm wa-n-Natr* [türk. *Kitābü'l- Mehâsin fī'n-nazm ve'n-nes*].⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Becka, Jiri (1974),42; Montlagh, Djalal Khaleghi (1974),73; Schaeder, H. (1932), 288-303.

⁵⁶⁸ Alī Šîr Nevâî (1363), 341-342; *Dictionary of Orient al Literatures*, Bd.III, 146; The Encyclopedia of İslam (New Edition), Bd. X (Fasc.177-178) , 869-887; Râdüyânî (1949), 86-90; Atalay, Mehmet (2012),162-163.

⁵⁶⁹ *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), Bd. IV, 773; Karaislamoğlu, Adnan (2002),59; *Dictionary of Orient al Literatures*, Bd.III, 155.

⁵⁷⁰ s. Râdüyânî (1949).

⁵⁷¹ Dabashi, Hamid (2012), 127; Gelder, G. J. H. v. (1982), 142; Vanhoğlu, Mehmet und Atalay,

2.2.7 Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ [Rešīdü'd-dīn Vatvât]

Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ (رشيد الدين وطواط) (gest. 573/1177), eine Autoritätsperson im Palast, war relativ selbstverliebt und machte sich durch seine harte Kritik an seine Zeitgenossen viele Feinde. Der Autor des Werkes *Hadā'iq as-sihr fī daqā'iq aš-ši'r* [türk. *Hadâ'iku's-sihr fî dekâiki'ş-şi'r*], der das Arabische so gut wie seine Muttersprache Persisch beherrschte und in dieser Sprache Werke herausgab, tauschte oft Briefe mit seinen Zeitgenossen aus. Diese Unterlagen haben eine große geschichtliche Bedeutung. In dem Werk werden Informationen über bis zu 80 literarische Figuren gegeben und zu den Themen werden Beispiele mit Versen, Aussagen, und Gedichten vorgelegt.⁵⁷² Dieses berühmte Werk von Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ diente auch nach ihm für viele andere Werke als eine Quelle.⁵⁷³

Es folgen weitere wichtige Werke:

2.2.8 Šams-i Qays [Şems-i Kays]

Šams-i Qays (شمس قيس) (gest.633/ 1236) schreibt im Vorwort seines *Kitāb al-mu'ğam fi ma'āyīr aš'ār al-'Ağam* [türk. *Kitâb el-Mu'cem fî mecâyîri eşçâri'l-'Acem*] den Anlass für sein Werk. Während im Jahre 614 (1217) die Länder Khorassans und Al-Khwarizmi in Frieden lebten, bittet ihn ein Freund aus Merv um ein Werk über arabische und persische Poesie, welches besonders um das Maß der Poesie handelt. Dadurch soll ein gutes Gedicht von einem schlechten unterschieden werden. Das Werk begegnet wegen dem Inhalt auf Einsprüche. Die Gründe dafür liegen darin, dass das Buch nur für Reim und *aruz* reserviert wurde. Die Begründung für die Ablehnung war, dass es gegen die Tradition sei, in einem arabischen Werk persische Beispiele zu nennen.⁵⁷⁴

2.2.9 Ḥusain Wâ'iz Kāšifî [Hüseyin Vâiz-i Kâşifî]

Der mit seiner großen Erfahrung und sprachlichen Fähigkeit in seinen jungen Jahren bekannte große Gelehrte des Tafsir Ḥusain Wâ'iz Kāšifî (حسين واعظ كاشفي) (gest. 910/1504), erzählt in seinem Werk *Badāyi' al-efkâr fî sanāyi' al-âṭâr* [türk.

Mehmet (1994),88; Yazıcı, Tahsin (1995), 410-411.

⁵⁷² Rešīduddīn Vatvât (1339). Das Werk diente außerdem als eine Quelle für Ahmedis *Bedāyiu's-sihr fî-Sanāyî'ş-şi'r*. Das Werk handelt um literarische Künste; Örs, Derya (2012), 573-574; İshakoğlu, Ö. (2004), 3; Bilgegil, Dr.Zehra (1993),747-750; İhsanoğlu, Ehmeleddin und Rosenfeld, Boris A. (2003),186; *Dictionary of Oriental Literatures*, Bd.III, 158.

⁵⁷³ Ein paar davon kann ich so aufzählen: Hasan, *Bahrü's-sanāyi'*; Muhammed b. Saîd-i Fahr-i İsfahanî (Şems-i Fahrî), *Mi'yâr-i Cemâlî*; Şerefeddin Hasan b. Muhammed Râmî-yî Tebrîzî (gest. 795/1393), *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*; Ali b. Muhammed (Tâcü'l- Halâvî, VIII./XIV. Jh.), *Dekâ'iku'ş-şi'r*; Mîr Seyyid Burhâneddin Atâullah b. Mahmûd-ı Meşhedî (gest. 919/1513), *Kitâbü Bedāyi' i's-sanāyi'*.

⁵⁷⁴ Smyth, William E. (1986),363; *The Encyclopedia of İslam* (New Edition), Bd. IX (Fasc.151-152) , 297; Çiçekler, Mustafa (2010), 508.

Bedâyi 'u'l-efkâr fi sanâyi 'i'l-âsâr]⁵⁷⁵ über die Literaturfiguren. Das Werk wurde von Rahim Müslüman Ali mit einem russischen Vorwort veröffentlicht (Moskau 1977).⁵⁷⁶

2.2.10 Wâhid-i Tabrîzî [Vâhid-i Tebrîzî]

Wâhid-i Tabrîzî (واحد تبریزی) (gest. 1080/ 1669), der zur Zeit der Safawiden unter den Poeten war, die türkische Gedichte schrieben und mit beiden Werken in Versform, *Miftâh al-Badâyi'* [türk. *Miftâhu'l-bedâyi'*] und *Ĝâmi' al-Mahtasar* [türk. *Câmi 'u'l-Muhtasar*] zur Disziplin des *belâgat* beitrugen.⁵⁷⁷

2.2.11 Şeref ad-Dîn 'Ali Yazdî [Şerefeddin Ali Yezdî]

Außer diesen Werken, die um das *belâgat* handeln, sieht man besonders im XIV. und XV. Jahrhundert erneut neue Werke und Abhandlungen zur Rätselkunst (*muamma*) um das *belâgat* entstehen. Şeref ad-Dîn 'Ali Yazdî (شرف الدين علي يزدي) (gest. 858/1454), welcher ein abenteuerliches Leben hatte, gehört zu den bemerkenswerten Personen in seinem Jahrhundert. Auch wenn er seinen Ruhm eigentlich seinem Geschichtswissen schuldet, war er trotzdem als Poet und Gelehrter sehr bekannt. Das Werk *Hulel-i Muṭarraz der Fenn-i Mu'ammâ vü Luğaz* verfasste er auf Wunsch von Sultân Ibrahim b. Şâhrûh.⁵⁷⁸

2.2.12 'Abd ar-Raḥman-ı Ğâmî [Abdurrahman-ı Câmî]

Der aus Khorassan stammende Gelehrte 'Abd ar-Raḥman-ı Ğâmî, (عبد الرحمن جامي) (gest. 898/ 1492) verbrachte ein Leben voll mit Lernen und Lehren. Er erfuhr in einem großen Gebiet, das von Indien bis zum Balkan reicht, den Respekt von Sultanen, Gelehrten und Poeten. Dass sogar Fatih Sultan Mehmed ihm bei seiner Rückkehr von der Pilgerfahrt, Hoca Atâullah Kirmânî mit 5000 Gold als Geschenk entsandte, um ihn nach Istanbul einzuladen und dass sie sich aber nicht treffen konnten, ist ein bekanntes Ereignis.

In *Divan*⁵⁷⁹ und *Heft Evreng*⁵⁸⁰ behauptet er, dass die Poesie der Prosa überlegen ist.

Außerdem analysierte der Poet zu seiner Zeit ähnlich wie wir heute es tun. Ğâmî der sowohl auf Arabisch und Persisch über 45 Werke besitzt, hat neben dem im

⁵⁷⁵ Eine detaillierte Arbeit über das Werk ist vorhanden: **Tahir**, Yasemin (2000).

⁵⁷⁶ **Rypka**, Jan (1986),313-314; *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), Bd. IV, 704; *Dictionary of Orient al Literatures*, Bd.III, 76; **Birşik**, Abdulhamit (2004),53-68; **Storey**, C.A. (1970),12-13. (Besonders seine Werke wurden vorgestellt); **Karaismailoğlu**, Adnan (1999),16-18.

⁵⁷⁷ **Çınarcı**, Dr. Mehmet Nuri (2012), 1248 und 1266; **Aytekin**, Murat (2006), 21; **Latîfi** (1990), 327.

⁵⁷⁸ **Yücel**, Yaşar (1979), 313-364; *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), Bd. IX, 315; **Dilek**, Kaan (2010), 550-552.

⁵⁷⁹ Abdurrahman-ı **Câmî** (1341), 61, 72, 789, 797, 800.

⁵⁸⁰ Abdurrahman-ı **Câmî** (1337), 62-65, 300-301, 437-438, 465-467, 747-748.

Namen Bábürs 856 (1452) verfasstem *Hilyetü'l-hulel* drei weitere *Risâle-i Mu'ammâ*⁵⁸¹.

⁵⁸¹ Die Rätsel (muamma) Câmî's werden von Müsluhiddin Mustafa Sürûrî (gest.1561) ins Türkische übersetzt und kommentiert. **Asaf Hâlet Çelebi** (1940), 69; **Allahverdiyev**, İbrahim (2009), 29-57; **Hanif**, N. (ed.) (2002), 219-221; **Şerif**, M.M. (ed.) (1991), 89-92; **Okumuş**, Ömer (1993), 94-99.

Zusätzlich kann ich diese erwähnen: Mîr Hüseyin-i Muammâyî's *Destûr-i Mu'ammâ* (904/1498; wurde paar mal in Persisch und Türkisch veröffentlicht), Seyyid Şerîf-i Muammâyî's *Efkârü's-şerif* (906/1500), Seyfî-i Buhârî's *Risale der Mu'amma*.

2.3 *Belâgat* in der Türkischen Literatur

So wie ich es bereits gesagt habe, fing dieses systematische Gebilde, das auf die Möglichkeiten der Sprache aufgebaut ist, bei den alten Griechen als Naturwissenschaften und Wissen vor Jahrhunderten v. Chr. und bei den Arabern in den Zyklen vor dem Islam an.

Man kann die Existenz der Literatur des *belâgat* in der türkischen Welt – weder schriftlich noch mündlich – nicht vor dem Islam platzieren. Hier meine ich natürlich die direkten theoretischen Arbeiten bezüglich der Disziplin des *belâgat*. Andernfalls besitzt die vorislamische türkische Literatur und besonders die Oralliteratur eine reichhaltige Struktur des *mecâz*, die eine ernsthaft tiefgründige Analyse erfordert. Hierbei handelt es sich nicht um die Behandlung des *belâgat* als eine theoretische Disziplin, sondern als ein Wissenschaftszweig, dessen Regeln bereits feststehen.

Die muslimischen Türken konnten ihren Beitrag zur Entwicklung der islamischen Zivilisation nur im Rahmen der arabischen Sprache, Literatur und im *belâgat* Gebiet leisten. Somit sind große Autoren wie Zamahşarî, Taftâzânî, die im arabischen Gebiet des *belâgat* Werke verfassten, Türken. Da die muslimischen Türken das Arabische als Wissenssprache akzeptierten, verfassten sie das *belâgat* auch auf Arabisch. Deshalb können wir türkische Bücher über dieses Thema zur Zeit der Großen Seldschuken und Anatolischen Seldschuken nicht finden. Von dieser Periode an (genau genommen von 9. Jh an) bis zum 19. Jh zeigt sich im Türkischen eine große Lücke bezüglich der Arbeiten des *belâgat* der abendländlichen Beredsamkeit. Aus dieser Sicht kann Ekrem's *Tâlîm-i Edebiyat* als Wendepunkt in der türkischen Forschung des *Belâgat*, sprich Literatur angesehen werden⁵⁸². Selbstverständlich existierten vor Ekrem viele Gelehrte des *belâgat*, welche ich unten näher untersucht habe. Allerdings ist in diesem Werk die Illusion, dass Rhetorik und *belâgat* Synonyme sind und wie es zum Bruch kam, deutlicher zu beobachten.

Die Feststellung in der ersten Stufe meiner Dissertation, dass die Rhetorik nicht identisch mit dem *belâgat* ist, wird uns in den nächsten Stufen dabei helfen, zu begreifen, dass die Metapher ebenfalls nicht identisch mit *mecâz* und *isti'âre* ist. Die *belâgat* Geschichte werde ich zunächst auf indirekte Weise mit den Autoren, die sich mit dem Thema beschäftigen, untersuchen.

2.3.1 Autoren, die das *belâgat* teilweise oder als Mittel behandelten

Das Gemeinsame der Werke in dieser Gruppe und zwar die Anwendung der literarischen Figuren, die eher über die Poesie erfolgt, bedeutet, dass von Anfang an der eingeschlagene Weg richtig und gut verfolgt wurde. Selbstverständlich sind die Erläuterungen des Literarischen der hier behandelten Werke nicht ausreichend und vollständig. Dennoch sind sie von essentieller Größe, zumal sie die Möglichkeit

⁵⁸² Vor *Tâlîm-i Edebiyat* hatte kein Buch (außer diese zwei Bücher: Ahmet Hamdis *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî* und Cevdet Paşas *Belâgat-ı Osmâniyye*) die Absicht, ein *belâgat* Buch zu sein. Letztendlich können wir sagen, dass eine Wendung durch diese drei Bücher stattgefunden hat.

bringen -wenn auch verspätet- zu Theorie zurück zu kehren.

2.3.1.1 Şeyh Ahmed el-Bardahî

Im *Kitâbü Câmi 'i Envâ 'ü'l-Edebi'l-Fârisî*⁵⁸³ (907/1502) von Şeyh Ahmed el-Bardahî werden im fünften Abschnitt mit der Überschrift *fi's-Sanâyii'l-edebiiye mine'l-arûz ve't-ta'miye* Informationen über manche Literaturfiguren, Poesie-Arten, Literaturbegriffe, und manches Wissen über Aruz und Rätsel [türk. *muamma*] gegeben. Das Buch des Autors, der zur Zeit der Aq Qoyunlu lebte, ist das erste bekannte türkische Buch auf diesem Gebiet; es dient als ein Wörterbuch und die Beispiele wurden aus persischen, arabischen, und türkischen Werken zusammengestellt.⁵⁸⁴

2.3.1.2 Muslihuddin Mustafa Sürürî

Das *Bahrü'l-maârif*⁵⁸⁵ (956/1549) von Muslihuddin Mustafa Sürürî wird trotz seiner Makel als erstes ordentliches *belâgat* Buch angesehen⁵⁸⁶. Sürürî, ein Gelehrter und Divan Dichter, verliert zu der Zeit, als er als Lehrer für Şehzade Mustafa dient, mit dessen Ermordung die ruhige Umgebung. Seine Haltung lässt ihn ohne offizielles Einkommen und anderen Möglichkeiten stehen; letztendlich zieht er sich in Abgeschiedenheit zurück. Er ist ein Sufi, ein angesehener Wissenschaftler, der von der Umgebung akzeptiert wurde. Sein Buch, dessen Schwerpunkt *teşbîh* ist, wurde in der Mitte des 16. Jahrhunderts veröffentlicht. Es besteht aus einer Einleitung, drei Abschnitten und einem Schlussabschnitt. Viele Literatur Begriffe, besonders *teşbîh* und die Analogie-Richtung, werden in diesem Rahmen behandelt⁵⁸⁷.

2.3.1.3 Muîdî

Ein anderes Buch, das das *teşbîh* thematisiert, ist Muîdîs *Miftâhu't-teşbîh*⁵⁸⁸.

⁵⁸³ Şeyh Ahmed el-Bardahî el-Âmidî: *Kitâbü Câmi 'i Envâ 'ü'l-Edebi'l-Fârisî*, Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emir yazmaları lügat bölümü nr.39, 227 yaprak.

⁵⁸⁴ *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Belleten, TDK, 1987, 368; Artun, Erman und Yetiş, Kâzım (2006), 59 und 300; *Birinci Millî Türkoloji Kongresi: İstanbul, 6-9 Şubat 1978- tebliğler*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü ve Kervan Yayınları, 1980, 4-5; Tekin, Arslan (1995), 96.

⁵⁸⁵ Im Gegensatz zu den anderen Büchern kann man dieses in jeder Bibliothek vorfinden. Das handschriftliche Duplikat befindet sich im *Manisa İl Halk Kütüphanesi* unter der Nummer 1638. Çelebioğlu, Amil (1994), 114.

⁵⁸⁶ Çavuşoğlu, Mehmet (1986), 2.

⁵⁸⁷ Şafak, Yakup (1994), 17-21; Güleç, İsmail (2001), 211-236.

http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/ismail_gulec_sururi%20.pdf (25.06.2012)

Güleç, İsmail (2010), 170-172; *The Encyclopadia of İslam (New Edition)*, (1997), Bd. IX, (Fasc.161-162), 895-896.

Drei akademische Werke wurden über dieses Buch verfasst: s. dazu Okutan, H. İbrahim (1986); Güleç, İsmail (1997); Şafak, Yakup (1991).

⁵⁸⁸ Das einzig bekannte Duplikat ist in Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Kitaplığı (Bibliothek der Marmara Universität-Naturwissenschaften und Literatur) (19 Seiten).

Es gibt zwei Muîdîs, die im XVI. Jahrhundert lebten. Bei einer Arbeit über das Werk wurde klar, dass *Miftâhu't- teşbih'* dem Muîdî aus Tetovo (Kalkandelen) gehört. Der Autor, der zur seiner Zeit nicht wertgeschätzt wurde, nimmt, wie er auch im Vorwort erwähnt, Şerefeddin Râmî's *Enîsü'l- Uşşâk* als Modell. Doch dies trägt mehr die Absicht, eine neue Ausarbeitung für die Divan Poesie zu sein. Das Werk besteht aus einer Einleitung, 21 Abschnitten und einem Schlusswort. Das *müşebbehün bih* [dt. starkes Element: Vehikel], die *vech-i şebih* [dt. Analogie-Richtung] und viele ähnliche Themen werden als die Suche nach der Schönheit in der Schrift angesehen⁵⁸⁹.

2.3.1.4 Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (gest.1202/ 1788) verfasste viele Werke: in erster Linie über tasavvuf in fast allen religiösen Wissenschaften, Sprache und Literatur. Er ist bekannt als Historiker, Biograph, Kalligraph und Dichter. Mit einer Ausrede wie die Kargheit seines Bartes, fällt er durch die Professur durch, wird durch dieses Ereignis betroffen und widmet sein ganzes Leben dem Lernen. Einer der mehr als 130 Werke ist *Istîlâhâtü'ş-şiriyye*⁵⁹⁰ (1773 veröffentlicht), wie der Titel es andeutet, beinhaltet es einige Begriffe und literarische Figuren.⁵⁹¹

2.3.2 Die ersten Gelehrten des *belâgat*

Dass die hier angeführten Namen wichtige Gelehrte sind bzw. Disziplin übergreifende Erfahrungen besitzen, andererseits auch die Arabische und Persische Sprache beherrschen, sorgt bezüglich der Grundlage der Tradition des Belagat für das Heranreifen der wissenschaftlichen Auffassung, die als *Klassik* bezeichnet werden kann. Einige dieser Namen werden hier im Einzelnen vorgestellt.

2.3.2.1 Altıparmak Mehmed Efendi

Die Übersetzung eines Kommentars von Hatîb al-Qazwînî zum *Talkhîş al-Miftâh* durch Altıparmak Mehmed Efendi (gest.1033/1623-24) ist wichtig, da es ziemlich bekannt ist. Dieses Werk, das auch *Kâşifu'l-ulûm ve fâtihu'l- fûnûn*⁵⁹² genannt wird, ist wahrscheinlich eine erweiterte und entwickelte Übersetzung von Sa'deddin et-Teftâzânîs *el-Mutavvel* und trägt den Titel *Tercüme-i Talkhîş*. Nach dem original arabischen Text kommt dessen Übersetzung⁵⁹³. Den eigentlichen Ruhm erlangte der Gelehrte des *Hadith*, *tafsir* und *fikih* Altıparmak

⁵⁸⁹Erünsal, İsmail (1988), 215-255; Erünsal, İsmail (2005),19-20; Kara, Nihal (2009), 1-3, 6-8.

⁵⁹⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr.1684/5 ve Pertev Paşa, nr.625/18.

⁵⁹¹ Das Werk wird von Harun Tolasa vorgestellt: Tolasa, Harun (1981),221-229; İhsanoğlu, Ekmeleddin u.a. (2008), Bd.I, 435; Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopesi* (2005), Bd.VI, 476. (Hier sagt man er habe 136 Werke); Şinasi, M. (2004), 58; Çetin, Prof. Dr. Atilla (2006), 324-331; Yılmaz, Ahmet (2006), 113-115; Yılmaz, Ahmet (1991), 96.

⁵⁹² Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 4534 (*Terceme-i Telhîsü'l- Mittâh* adıyla).

⁵⁹³ Anders als in vielen Quellen behauptet, hat Altıparmak nicht den Kommentar übersetzt, sondern ihn erneut kommentiert. Kılıç, Atabey (2007), 332-339.

Mehmed Efendi durch sein religiöses Wissen. Nachdem er eine lange Zeit in Istanbul unterrichtet und als *vaiz* [dt. ~Prediger] tätig war, zieht er nach Kairo und beschäftigt sich dort bis zu seinem Tod mit der Mystik [türk. *tasavvuf*]⁵⁹⁴.

2.3.2.2 İsmâil Hakki Ankaravî

İsmâil Hakki Ankaravî (gest.1041/1631) verleiht dem Verständnis des *belâgat* eine neue Dimension⁵⁹⁵. Ankaravî, der ein Mawlawi Sheikh war, wurde im Handel enttäuscht, was seine Zuwendung zur Forschung beschleunigte. Seine Sprachkenntnisse in Arabisch und Persisch halfen ihm dabei, im Mawlawi Orden aufzusteigen. Die Sema Opposition der Kadizade Bewegung, welche sogar als *haram* (das Verbotene im islamischen Recht) bezeichnet wurde, brachte Ankaravî in eine defensive Position für den Mawlawi Orden. Mit Werken, die in diese Richtung gehen, versucht er seine Absicht zu erklären. Sein Werk *Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha*⁵⁹⁶ ist das einzige, das direkt ins literarische Feld geholt werden kann. Manchmal benutzt er dabei die Übersetzung von Hatîb al-Qazwînîs *Talkhîş al-Miftâh* und manchmal Hâce Cihans *Menâzir-ı İnşâ*. Ankaravî ist der Meinung, dass das *belâgat* dabei hilft, neben Koran und Hadithen auch Mawlana's *Mesnevi* zu verstehen. Diese Sache zeigt neben der religiösen Deutung des *belâgat* auch das Verständnis des Autors. In der Systematisierung des *belâgat* ist das Bedürfnis den Koran und die Hadithe zu verstehen groß. Auf der anderen Seite beschreibt Ankaravî nach unserem heutigen Wissen zum ersten Mal das *belâgat*, auch wenn es durch eine Übersetzung passiert. Das Werk besteht aus vier Teilen: Im ersten Teil werden zentrale Begriffe und das Wesen des Kalam erläutert, *fesâhat* und *belâgat* werden ebenso erwähnt. Der zweite Teil enthält Informationen und Begriffe über *beyân*, im dritten Teil wird über *bedi* gesprochen. Das Thema des vierten Teils ist dem Konstruktionswissen gewidmet. Der Autor deckt in diesem Teil seine sufistische Seite auf: er erklärt wie ein *mürîd* (Lehrling in der islamischen Mystik) seinem Sheikh und

⁵⁹⁴ Hoca, Nazif (1995), 31-38; Karaismailoğlu, Adnan (1989), 542; Çiftoğlu, Arzu (2006), 2-3.

⁵⁹⁵ Im Türkischen ist das erste Werk im rhetorische Feld das *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*. Obwohl es im 17. Jahrhundert verfasst wurde, konnte die Veröffentlichung erst 1867 erfolgen.

⁵⁹⁶ s. İsmail Ankaravî (1286/1900), 218 S.

Es sind zwei Transskripte des Werkes als wissenschaftliche Arbeit vorhanden: Ülken, Fatih (1999); Summak, Abdülkadir (1999).

Außer dieser Print-Ausgabe befinden sich weitere 19 Kopien des Werkes in der Süleymaniye Bibliothek.

Ankaravî beschließt folgendes Werk zu verfassen, nachdem er sieht, dass seine Anhänger das *Talkhîş* nicht verstehen (Damit ist auch der Nachwuchs; Derviş Amil und Muhammed Sâdık Çelebi gemeint): „Halbuki onların ol fende yedleri kasîr olduğundan ol kitâb-ı Belâgatnisâbda münderic bulunan meânî-i dakikanın fehmi zihinlerine asır geldiği cihetle ilm-i mezkure iştigalden sîr ü melûl olmuşlardı. Bu fakîr-i kesîrût- taksîrin derûnunda şefkat-ı fitr ve merhamet-i cibillîye cûşa gelip onlara ve onlardan gayrı tâlib-i belâgat ve *fesâhat* olanlara teshil etmek için ol kitâb-ı bedîu'l-esâsın bedî ve beyânına müteallik olan ve tenlerinden tullâba ehemin ve elzem olan ebyât ve kelimâtı telhis ve iktibâs kılınıp Türkî ibârât üzre tercüme ve tefsir olundu.“ (*Miftâhu'l- Belâga ve Misbâhu'l- Fesâha*, 3)

Dabei sagt er zusammengefasst, dass eine Brücke nötig ist, um solche Werke (*Telhis*) zu verstehen.

ein Sheikh seinem *mürîd* einen Brief zu schreiben hat. Er bringt auch Beispiele⁵⁹⁷ zu *icâzetnâme* [dt. Erlaubniszeugnis]⁵⁹⁸ und *hilâfetnâme*⁵⁹⁹.

2.3.2.3 Taşkoprîzâde Ahmed Efendi

Taşkoprîzâde Ahmed Efendi (gest.968/1561), der neben Büchern in verschiedenen Themen wie Kalam, *fikih* [dt. *fiqh*, islamische Rechtswissenschaft], *tefsir* [dt. *tafsîr*, Koranexegese], Moral, Logik, Biographie, arabische Sprache und Literatur, Wissenschaftsgeschichte, auch fast dreißig Traktate veröffentlichte, schrieb seine Werke auf Arabisch und setzte im großen Maße die Tradition des Kommentars und Annotation fort. Er hat zwei wichtige Werke: eines davon ist das *Miftâhu's-sa'âde* (beinahe verfasst wie eine Geschichte für Islamwissenschaften) und das *Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* (darin werden die osmanischen Gelehrten vorgestellt). In seinem *Mevzûâtü'l-ulûm*⁶⁰⁰ befanden sich Kapitel über *meani*, *beyân* und *bedi*. Beispielsweise betont der Autor, dass er in seinem *Mevzûâtü'l-Ulûm* den Gelehrten des *nahiv* [dt. Syntax] Sibeveyh kompiliert hat und dass dessen Werk durch das Lesen in Teile zerfallen ist.⁶⁰¹ Außerdem erwähnt Taşkoprîzâde in seinem Werk *Miftah* die Bücher und Autoren über die er gelesen hat⁶⁰². Die Übersetzung des Werkes ins Türkische wurde vom Sohn des Autors Kemâleddin Mehmet Efendi fertiggestellt⁶⁰³.

Trotz dieser Übersetzungen lasen die Türken Jahrhundertlang Bücher über *belâgat* in Arabisch. Die Tradition des Kommentars und der Annotation [türk. *haşiye*]

⁵⁹⁷ **Gültekin**, Ayşe (2006), 47-52 und 99-102; **Gölpınarlı**, Abdülbâki: *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Katalogu*, Bd.II, 275; **Ceyhan**, Semih (2005), 55-57; **Yetik**, Erhan (1991), 211-213; *The Encyclopadia of İslam (New Edition)* (1978), IV, 190; Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopesi* (2007), VII, 368-369; **Yetiş**, Prof. Dr. Kazım (1996), 15-18. s. dazu **Yetik**, Erhan (1992).

⁵⁹⁸ *İğâza* bedeutet für einen Schüler die Erlaubnis zu besitzen, islamische Texte weiterlehren zu dürfen. Im allgemeinen Sinne erfüllt diese *Erlaubnis* die Rolle eines Abschlusses und stellt offiziell oder auch inoffiziell selbstvertretend den Beweis für eine gewisse Reife dar.

⁵⁹⁹ *Hilâfât-nâme* ist ein schriftliches Dokument, das von einem Sheikh an Lehrlinge vergeben wird, die eine bestimmte Reife erreicht haben. Dabei handelt es sich um einen langen und mühseligen Erziehungs- und Lehrprozess mit dem Ziel, aus religiöser Sicht andere zu erleuchten bzw. auf den richtigen Pfad zu führen.

⁶⁰⁰ **Taşkoprîlüzâde** Ahmed Efendi (1313); **Taşkoprîlüzâde** Ahmed Efendi (1975).

⁶⁰¹ **Taşkoprîlüzâde** Ahmed Efendi (1313), 192, (1975) 145.

⁶⁰² Siehe für die Werke und Autoren aus sarf (Grammatik), von denen er las:

Taşkoprîzâde Ahmed b. Mustafa (1975), 133-137; Siehe für die Werke und Autoren aus nahv (Syntax), von denen er las: **Taşkoprîzâde**: *Miftâh*, I, 165, 170-173, 179-182; **Kaygısız**, Halil İbrahim (2011), 44 (Fußnoten wurden übernommen).

⁶⁰³ **Şahin**, Oğuzhan (2013), 517, 523, 525-526; **Yavuz**, Yusuf Şevki (2011) 151-152; **İhsanoğlu**, Ekmeleddin u.a., 138-139; **Cihan**, Sadık (1980), 41-42; Türk Dünyası Ortak Edebiyatı (2002), 148-149; **Eke**, Nagehan Uçan (2007), 6; **Altun**, Hilmi Kemal (2010), 92; **Kaygısız**, Halil İbrahim (2011), 178, 190.

Außerdem veröffentlichte die Erciyes Universität an dem Symposium am 14 März 1989 einen Bericht über den Autor: *Taşkoprîlüzâde Ahmet Efendi*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, yayın no: 12, Kayseri 14 Mart 1989.

führen mit aller Kraft an Schulen fort. Also hat die türkische Sprache immer noch keine Macht über das *belâgat*.

2.3.2.4 Fenârî Hasan Çelebi

Fenârî Hasan Çelebi (gest. 891/1486), der in jungen Jahren seine Wissensüberlegenheit beweisen kann, indem er sich in der arabischen Sprache, Stil des *meani*, *beyân*, *kelam*, *fikh* und in rationalen Wissenschaften fortbildet, wird zunächst an die Halebiye Madrasah (Halebiye Universität) in Edirne berufen. Danach befördert ihn Fatih Sultan Mehmed als Professor zu der Sahn-ı Seman Madrasah. Die effizienteste Zeit im Leben von Hasan Çelebi waren die 884-886 (1479-1481) Jahre, in denen er seine wichtigsten drei Bücher schrieb. Trotz seines Reichtums und der Unterstützung durch den Staat soll er wie ein Asket [türk. *sofu*] gelebt haben, der sich nicht zur Schau stellte und die Sufismus Kenner respektierte. *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*⁶⁰⁴ ist eine Annotation über den Kommentar mit dem Titel *el-Mutavvel* von et-Teftazanî an *Telhü'l-miftâh*. *Hâşiye 'ale'l- Mustasar fi'l-me'ânî*⁶⁰⁵ ist erneut eine Annotation mit dem Titel *Muhtasarü'l- me'ânî* zu einem Kommentar von Teftâzânî an *Talkhîş al-Miftâh*.⁶⁰⁶

2.3.2.5 Molla Hüsrev

Molla Hüsrev (gest. 885/1480) ist ein weiterer Name, der genannt werden muss. Er war einer der Schüler von Sa'deddin et-Teftazanî und jemand, der von den osmanischen Gelehrten Burhaneddin Haydar Herevi, Molla Yegan und Şeyh Hamza lernte. Nachdem der II. Murad die Regierung seinem Sohn überlässt (848/1444), wird er zum *kazasker* [dt. ~Heeresrichter] gestuft. Nach der Eroberung und dem Tod des ersten Richters von Istanbul (863/1459) wird Molla Hüsrev der neue Richter Istanbuls, Galatas und Üsküders und zur gleichen Zeit verleiht man ihm die Professur an der Hagia Sophia Schule. Nachdem Molla Hüsrev bei einer Hochzeitsfeier einen Platz an der linken Seite des Sultans gegeben wird, empfindet er es aufgrund der wissenschaftlichen Hierarchie als unangemessen, dass Molla Gürânî an der Rechten des Sultan Platz nehmen darf. Hierauf verlässt er Istanbul, um nach Bursa zu auszuwandern. Sultan Mehmed lädt Molla Hüsrev erneut nach Istanbul ein und gibt ihm wahrscheinlich etwas nach 878 (1473-74) das Amt des Mufti in Istanbul. Es wird in Quellen gesagt, Fatih Sultan Mehmed solle großen Respekt und Bewunderung vor Molla Hüsrev haben und ihn als *Abū Hanīfa unserer Zeit* bezeichnet haben. Sein

⁶⁰⁴ Das Werk hat mehr als 40 Duplikate in türkischen Bibliotheken.

Süleymaniye Kütüphanesi, Damad Ferid Paşa, nr 995. Vom Autor selbst geschrieben.

Außerdem verkürzt Seyyid Mahmūd bin Eyyüb in seinem *el-Hâşiyetü'l-muhtasara min Hâşiyeti'l-Mutavvel* diese Anotation. Das Werk wird im gleichen Jahr (1292/1875) veröffentlicht.

⁶⁰⁵ Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr.2757 ve Râgıb Efendi, nr.1253.

⁶⁰⁶ **Bursalı Mehmed Tahir** (1972- 1975), 320.

Siehe für Originaltext: <https://archive.org/details/osmanlimellif02burs> (03.11.2013).

Akpınar, Cemil (1997), 313-315.

*Hâşiye 'ale'l- Mutavvel*⁶⁰⁷ ist eine Annotation, die über Teftazânî's berühmtes Werk geschrieben wurde. In der Einleitung behauptet er *Mutavvel* sei das beste Werk in diesem Bereich. Er sagt, dass dieses Buch oberflächlich ein Kommentar zu *Talkhîş* ist, aber in Realität wie ein Kommentar zu allen Büchern in diesem Bereich ist. Molla Hüsrev sagt, dass er bei der Verfassung seiner Annotation, Seyyid Şerîf el-Curcânîs Annotation über *Mutavvel* zur Kenntnis genommen hat. Die Annotation von Molla Hüsrev reicht bis zu den Anfängen des *beyân* Wissens. Letztendlich wird erkannt, dass die Annotation nicht komplett ist.⁶⁰⁸

2.3.3 Erhaltung der Tradition nach der *Tanzimat*

Nach der *Tanzimat*⁶⁰⁹ führten die Neueröffnung von westlichen Schulen und die Aufnahme des *belâgat* in deren Lehrprogramme zu Nachforschungen nach neuen Ergebnissen auf dem Gebiet. Diese Schüler konnten nicht genug Arabisch, um das *belâgat* aus dem Original zu lesen. Deshalb gab es einen Anstieg (aufgrund einer hohen Nachfrage) in der Veröffentlichung von türkischen *belâgat* Büchern.

2.3.3.1 Mehmed Tâhir Selâm

Zunächst wird das *Mizânü'l-edeb* von Mevlânâ Isâmüddin durch Mehmed Tâhir Selâm vom Arabischen übersetzt und veröffentlicht (Istanbul 1257/1841).⁶¹⁰ Später wird Ankaravîs genanntes Buch Publik gemacht (Istanbul 1284/1867).

2.3.3.2 Mehmet Nüzhet Efendi

Nüzhet Efendi (1828-1887) ist zu dieser Zeit der erste selbstständige Verfasser. Wie ein klassischer osmanischer Gelehrter präsentiert er eine vielseitige Persönlichkeit; Türkisch, Arabisch, Französisch und Persisch spricht er⁶¹¹; neben seiner Gelehrsamkeit im Bereich der Religion und Literatur diente er in wichtigen staatlichen Posten. Die Eigenschaften der Übergangszeit (bzw. *Tanzimat*-Periode) werden eher als kulturelles Dilemma dargestellt. Egal wie sehr der Autor ein Anhänger von Neuerungen und ein Verteidiger des europäischen Denkens ist, der Stil im

⁶⁰⁷ Millet Kütüphanesi., Feyzullah Efendi. nr. 1791, 1792; Nuruosmaniye Kütüphanesi., nr. 4411; Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi., nr. 1232, 1233.

⁶⁰⁸ **Korlaelçi**, Mustafa (1988), 87-104; **Koca**, Ferhat (2005), 252-254; **Ayğan**, Abdurrahim (2009), 2-6, 12, 18-20; **Badır**, Seyit (2013), 17-18, 21; **Özket**, Hasan (1992), 27; **Korkmaz**, Ahmet Ali (2009), 10; **Ceylan**, Hadi Ensar (2011), 19-20.

⁶⁰⁹ Dieser Begriff, den ich in den entsprechenden Abschnitten öfters erwähne und dessen wichtige Aspekte ich erklären werde, drückt die offizielle *Verwestlichung des Osmanischen Reiches* aus. Die *Tanzimat* ist die Periode, in der das *Reform Edikt* (18. Februar 1856) von Sultan Abdülmecid veröffentlicht und angewandt wurde. Die Periode beginnt am 3. November 1839 mit dem *Edikt von Gülhane*.

⁶¹⁰ s. **Mevlânâ Isâmüddin** (1257/1841).

⁶¹¹ Racines Theaterstück *Phedre* wurde aus dem Französischen übersetzt. **Racine** (1295), 60, Artk:451. Belen gibt an, das Werk mit den Informationen (oben genannt) gesucht zu haben, aber dabei gescheitert sei. **Belen**, Maksut (2010), 101.

*Mugni'l-Küttâb*⁶¹² (Istanbul 1286) ist sehr gehoben und damit schwer verständlich.

Die Nergisî und Veysî Traditionen mit ihren hochtrabenden und langen, kompakten Aussagen, die für den gewöhnlichen Menschen nicht verständlich ist, scheinen fortzubestehen⁶¹³. Dieses verfasst er durch das Zusammenstellen von seinen Skripten (er beschreibt es wie folgt: „levâzım-ı tahsîliyyeye, tehzîb-i ahlâk-ı etfâle ve âdâb-ı kalem ve usûl-i inşâ ve kitâbete dair“). Und ist aus diesem Grund kein exklusives *belâgat* Buch. Seyyid Mehmet Nüzhet war ein fleißiger Lehrer und konzentrierte sich besonders auf die Erziehung seines Sohnes und seiner Schüler. Der Autor deutet im Eingang zu seinem Buch auf die Wichtigkeit hin, dass der Stil von Kitâbet ein wichtiges Fundament darstellt und dass dies von allen staatlichen Beamten trotz der Veränderungen mit der Zeit, anerkannt wird.⁶¹⁴ Außerdem behauptet der Autor, sein Ziel sei es einen Weg für seine Nachfolger zu ebnen, weil es trotz vieler arabischen und persischen nach Stil und Feinheiten der Prosa und des *inşâ*⁶¹⁵ verfassten Werke, keine Türkischen zu diesem Thema existieren.⁶¹⁶ Mehmet Nüzhet gibt im Eingang zu seinem Buch nicht die Quellen an, die er benutzt hat. Allerdings beruft man sich im Buch auf verschiedene Weisen auf Autoren und Werke.⁶¹⁷ Das Werk öffnet aus jeder Sicht die Türen zu einem neuen Abschnitt für das *belâgat*.⁶¹⁸

2.3.3.3 Selim Sâbit

Später veröffentlicht Selim Sâbit (1829- 1911) für die *rüşdiye* (ungefähr vergleichbar mit heutiger Gesamtschule) das *Mi'yârü'l-keîâm*⁶¹⁹ (Istanbul 1287). Selim Sâbit wird 1855 nach Paris geschickt, um die dortige türkische Jugend zu unterrichten. Dabei studiert er Französisch und lernt mathematische Wissenschaften. Bei seiner Rückkehr leitet er die *usûl-i cedîde* genannte modernen Lehrmethoden. Selim Sâbit, der eher als reformistischer Ausbilder auftritt, wird mit dem zweiten Rang

⁶¹² s. dazu **Mehmet Nüzhet** (1286/1896), 466 S. Süleymâniye Kütüphanesi, Zühtü Bey Bölümü, 430 sayfa, 1288, Demirbaş No: 236.

⁶¹³ Mehmed Nüzhet Efendi, der auf die erste Generation der *Tanzimat*-Periode trifft, neigte wie sie auch dazu, mit Schlichtheit das Volk anzusprechen. Er versuchte sogar manchmal den Stil der öffentlichen Rede anzuwenden. Der Wortschatz und das Sprachverständnis der derzeitigen Leser verhinderte dies. Außerdem wurde es durch die Vagheit, Gewohnheit der Übertreibung und vielen fremden Worten aus Arabisch und Persisch verhindert. **Belen**, M. (2010), 106.

⁶¹⁴ **Mehmet Nüzhet** (1286/1896), 2-3.

⁶¹⁵ Wissen um eine schöne Prosa schreiben

⁶¹⁶ **Mehmet Nüzhet** (1286/1896), 4-7.

⁶¹⁷ Dies zeigt uns, dass der Autor, auch wenn nicht direkt, von dieser Person und dessen Werken profitiert hat. Deshalb möchte ich diese hier aufzählen: *Menâzirü'l-inşâ*; Ebû'l-Fazl Abdullah Vassâf İbn Fazlullah, *Tecrübetü'l-İ'tisar*; Ebû Kasım b. Ali İbn-i Muhammed el-Basrî el-Harîrî, *Mâkâmat*; Ez-Zemahşeri, İbnul-Esir, *Meselü's-sâir fi Âdâbi'l-Kitâbet ve's-Şâir*; İbn-i Kuteybe, *Kitâbu's-Şiir ve's-Şuârâ*. So wird erkennbar, dass der Autor sich auf arabische und persische Quellen anlehnte. **Yetiş** (1996), 21-22.

⁶¹⁸ **Belen**, M. (2010), 35-50, 56-86; **Yetiş** (1996), 18-22.

⁶¹⁹ s. **Selim Sâbit** (1287/ 1870), 46 S. Außerdem ist in dieser Dissertation der transkribierte Text vorhanden: **Gökçe**, Hasan (2006), 61-105 (der transkribierte Text ist als Anhang der Dissertation beigefügt).

des Mecidiye-Ordens ausgezeichnet. Bei der Präsentation seines Buches beruft er sich auf die Notwendigkeit der Modernisierung für die Sprache; für ihn entsteht der im Orient verbreitete *lisan-ı Türkî* [dt. türkische Sprache] durch *Kraft und Akzent* der arabischen und persischen Sprachen. Türkisch ist aus *fesâhat* und *belâgat* Sicht gut bewertet, aber die Regeln wurden vernachlässigt. Auf Türkisch gesagte schöne Sätze sprechen die menschliche Seele an. Der Autor sagt, dass er aus diesem Grund zunächst ein Werk über *sarf* [dt. Grammatik] und *nahiv* [dt. Syntax] verfasst hat und dazu ein Werk mit der Eigenschaft *usûl-i terkibiye ve muhassenât-ı lâfzîyyesini müstemil* schrieb, um die Regeln zu bestimmen.⁶²⁰ Wie bereits gesagt, wurde das *Mi'yâru'l-Kelâm* für die Rüsdiye's geschrieben und hat dementsprechend nicht den Anspruch, perfekt zu sein.⁶²¹

2.3.3.4 Mehmed Mihrî

Mehmed Mihrîs Werk *Fenn-i Bedî*⁶²² wird durch den Besuch des ägyptischen Khediven Ismâil Pascha in Istanbul zur Zeit des Sultan Abdülaziz (1872) veröffentlicht. Das Werk beginnt mit einem Lob von Ismail Pascha⁶²³. Laut Autor ist es durch schönes Reden und Schreiben möglich, den eigenen Namen nach dem Tode aufrecht zu erhalten; und hierfür muss der wichtigste Zweig des *belâgat* und *bedi* erlernt werden. Danach wird das Thema des *tecnis (cinastlar)* untersucht. Den Großteil des kleinen Buches benutzt er für türkische und persische poetische Beispiele. Merkwürdigerweise stammen die meisten Beispiele von Mehmet Mihrî selbst und lobpreisen vielmals den ägyptischen Khediven [türk. *Mısır Hıdivi*] Ismâil Pascha. Mehmet Mihrî verfasste sein Werk *Fenn-i Bedî*, um Talentierten nützlich zu sein und um Hıdivi Ismail Pascha zu lobpreisen. Dieses Werk ist als Gesamtes fern davon, die Aufstellung der Disziplin des *bedi* aufzuzeigen. Das Werk scheint sich durch das Bedenken zu loben von den literarischen Zielen entfernt zu haben. Außerdem werden *teşbih*, einer der Darlegungsstufen und einige Poesiearten erwähnt. Er sieht keinen Unterschied zwischen der Grammatik und der Syntax des *bedi*.⁶²⁴

2.3.3.5 Ahmed Hamdi

Ahmed Hamdi, der durch das Benutzen von Muhammed b. Kay's *Mu'cem* und Behrâm-ı Serahsîs *Gâyetü'l-'arûzeyr* sein Werk *Teshîlü'l-'arûz ve'l-kavâfî ve'l-*

⁶²⁰ Selim Sâbit (1287/ 1870), 2-4., Gökçe, Hasan (2006), 62.

⁶²¹ Öztürk, Cemil (2009), 429-430; Bilim, Dr. Cahit (1985), 197-208; Akyüz, Yahya (2000), 15-21; Özeçoğlu (2004), 18-23; Yetiş (1996), 22-23; Haktanır, Adnan Ersoy (2006), 16-17; Temizyürek, Fahri (1999), 20-24, 44-45.

⁶²² Mehmet Mihrî: *Fenn-i Bedî*, 20 x 11,88 S. (Tas baskı); Mehmet Mihrî (1870), *Fenn-i bedî: el-Eter ül-ğelîl fi medhî 'Alâ İsmâ'îl*. [Istanbul?]: [Tasbaskı.]

s. http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10996815_00098.html (15.12.2013)

⁶²³ Auf dem Buchdeckel befindet sich nach *fenn-i bedî* die Aussage *El-eserü'l-celîl fi-medh-i alâ İsmail. Mehmet Mihrî*, 7-8; Persich: 8-12. (PDF)

⁶²⁴ Çalıřkan, Adem (2011), 112; Brill, E.J. (2000), 152; Yetiş (1996), 8-9.

*bedâyi*⁶²⁵ (Istanbul 1289/1872) verfasst hat, erzählt in seinem Buch zunächst über das Gedicht und dessen Geschichte; dann beschäftigt er sich einzeln mit *aruz* und Reim und zählt anschließend die literarischen Figuren auf und erklärt manche Begriffe um das Gedicht und den poetischen Arten⁶²⁶. Das Werk ist aus Sicht der Aufstellung der Literaturfiguren reicher als seine Vorgänger. Anscheinend hat Ahmet Hamdi sein Werk verfasst, indem er in diesem Gebiet manches von arabischen und persischen Büchern übersetzt hat. *Teshîlü'l-aruz ve'l-kavâfi ve'l-bedâyi* ist nicht nur eine direkte Übersetzung eines anderen Werkes, sondern auch ein Werk, in dem der Autor ihm beliebige Themen kategorisiert.⁶²⁷ Ahmet Hamdi (1293/1876) bleibt bei seiner ersten Einleitung auf dem Begriff des Gedichts. Nachdem er die theoretische Bedeutung, die lexikalische Bedeutung, Meinung der Vorgänger und seiner Zeitgenossen für Poesie erklärt, sagt er „*şiiir bir fenn-i bedîa ve san'at-ı tabîa olup mevzuu kelâm ve beyân ve faidesi şecâat-ı kalb ve talâkat-ı lisandır*“. Damit will er sagen, dass das Gedicht sowohl den Geist als auch die Sprache anspricht. Er nimmt Beispiele aus Hadithen und der persischen Sprache.

Er erklärt im Rahmen der Geschichte, warum das Gedicht *şiiir* genannt wird. In diesem Kontext thematisiert er die ersten Gedichte bei den Arabern, Persern und Griechen samt ihrer Dichter. Er kommt schließlich zur Erkenntnis: „wahrscheinlich kommt das persische Gedicht nach den Arabern und das türkische Gedicht nach den Persern“⁶²⁸. Ein bekanntes Werk vom selben Autor *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*⁶²⁹ (Istanbul 1293/1876) dient als erstes gedruckte Buch, welches die gesamte Aufstellung des klassischen *belâgat* beinhaltet, also *fesâhat*, *meânî*, *beyân* und *bedîi*.

Das Werk hielt eher an der früheren *belâgat* Tradition fest, anstatt Neues zu bringen. Es zog allerdings nicht soviel Aufmerksamkeit auf sich wie das *Belâgat-ı Osmânîyye* von Ahmet Cevdet Pascha und *Tâlim-i Edebiyât* von Recâizâde. Wie in der kurzen Erklärung in der Einleitung unter der Überschrift *Ermahnung* [türk. *ihhtar*], ist es auf Wunsch Cevdet Paschas eine Kombination der Vorlesungsnotizen während seiner Zeit als *ilm-i belâgat* Lehrer, deren Beispiele in türkischer Sprache sind.⁶³⁰ Der

⁶²⁵ s. Ahmet Hamdi (1288-1289/ 1872).

⁶²⁶ *Teshîlü'l-Aruz ve'l-Kavâfi ve'l-Bedâyi*, 2-3.

⁶²⁷ Aytekin, Murat (2006), 34. In dieser Dissertation benutzt er folgende Aussage: „Ahmed Hamdî, eserini hazırlarken Muhammed b. Kays'ın *Mucem* ve Behrâm-ı Serahsî'nin *Gayetü'l-'Arûzeyn* adlı eserlerinden faydalandığını belirtmiştir; ancak yapılan araştırmalar eserin Muhammed b. Kays'ın *Mucem*'inin geniş bir tercümesi olduğunu göstermiştir.“ [Während Ahmed Hamdî sein Werk vorbereitete, gab er an, von dem Werk *Mucem* von Muhammed b. Kays und dem *Gayetü'l-'Arûzeyn* von Behrâm-ı Serahsî profitiert zu haben. Doch die angestellten Forschungen stellten heraus, dass sein Werk eine erweiterte Übersetzung des *Mucem* von Muhammed b. Kays ist.]

In der Arbeit wird nicht erklärt, wie man zu dieser Definition der *umfangreichen Übersetzung* kommt.

⁶²⁸ Tural, Sadık und İsen, Mustafa (2004), 63; Yetiş, Kazım und Artun, Erman (2006), 40.

⁶²⁹ s. Ahmet Hamdi (1293/1876). Die transkribierten Texte des Werkes sind vorhanden: Dündar, Şeyhan (1994); Ahmed Hamdi (2007).

⁶³⁰ Unvân-ı fazl u berâ'ati hitta-i edebiyâtı tezyin ve mücellledât-ı mü'ellefâtı kütübhâne-i ashâb-ı 'ilm ü kemâlâtı teşhîn etmiş ve bihakkın mesned-i Nezâret-i Ma'ârif-i 'Umümiyye'ye revnak-efzâ olan vezir-i Aristo-tedbîr ve ma'ârif-pîrâ devletlü Cevdet Paşa Hazretlerinin âsâr-ı lutf u 'inayetleri olmak üzere bundan akdem 'uhde-i 'âcizâneme ihale buyurmuş oldukları 'ilm-i belâgat hocalığı münâsebetiyle misâlleri Türkçe olarak dikte usûlü üzere okunan dersler bir yere cem' olundukda bir risale hey'etini

Autor nimmt im Eingang die Begriffe *ilm-i meânî*, *ilm-i beyân*, *ilm-i bedî*, *fesâhat* und *belâgat* unter die Lupe. Die Themen des *fesâhat* erklärt er und unterscheidet sie in folgende Formen: *kelime* [dt. Wort], *kelâm* [dt. Kalam], *mütekellim* [dt. Redner]. Die Erklärung des *belâgat* im Eingang wird in *kelâmın belâgati* [dt. belâgat des kalam] und *mütekellimde belâgat* [dt. *balâgat* des Redners] aufgeteilt. Er verteilt sein Buch in drei Abschnitte [türk. *mebhas*]:

(1) *Mebhas-ı evvel* [dt. erster Abschnitt]: über die Disziplin des *meani* (7 Teile, 56 Seiten),

(2) *Mebhas-ı sâni* [dt. zweiter Abschnitt]: über die Disziplin des *beyân* (3 Teile, 27 Seiten),

(3) *Mebhas-ı sâlis* [dt. dritter Abschnitt]: Arten der Disziplin des *bedi* (2 Teile, 33 Seiten).

Dass es als Lehrbuch geeignet ist, liegt daran, dass dessen Stufe offen für Diskussion ist und die Beispiele möglichst schlichten und türkischen Ursprungs sind.⁶³¹ Diese pro-türkische Haltung des Werkes wird als Zwischenform zur Verwestlichung angenommen.⁶³²

2.3.4 Übergangsperiode nach der *Tanzimat*

Die bis jetzt genannten Werke waren Bücher, die die *belâgat* Werke in Arabisch als Muster verwendeten und Beispiele auf Arabisch, Persisch und Türkisch gaben. Die eigentlichen Beispiele waren arabische Werke, insbesondere das *Talkhîş al-Miftâh*. Um es kurz zu fassen, wandte sich die Denkweise dieser Zeit dem Osten zu, obwohl nach der *Tanzimat*-Periode Veränderungen im Literaturverständnis eintrafen und Dichter und Autoren sich eher nach der westlichen Literatur richteten.

2.3.4.1 Süleyman Pascha

Mit seinem Werk *Mebâni'l-inşâ*⁶³³ wendet Süleyman Pascha (I-II, Istanbul 1288-1289) diese Orientierung in der Kunst auch in die Theorie an. Mit dem *Mebâni'l-inşâ* wird das klassische Verständnis gebrochen und neben arabischen, persischen *belâgat* Büchern taucht nun das französische *rhétorique* Buch auf, welches ein Wegweiser für die Nachfolger wurde. Süleyman Pascha profitiert aus dem arabischen Korpus von *Meselü's-Sâir*, *Izâhü'l-Meânî* aus dem persischen Korpus von *Menâzirü'l-Inşâ* und aus dem französischen Korpus von Émile Lefrancs *Traité Théorique et Pratique de Littérature*⁶³⁴. Nach heutigem Wissen ist er

kesb etmekle nezâret-i müşârün-ileyhâ tarafından *Belâgat-i Lisân-ı 'Osmân* nâmıyla tab' u neşrine karar verilmiştir.

⁶³¹ Es gibt diverse Ansichten darüber, ob das Werk hinsichtlich der Beispiele schwach ist. Ocak denkt, dass wegen pädagogischen Gründen die Beispiele einfach und aktuell sind. Yetiş denkt das Gegenteil. **Ocak**, Kadriye Yılmaz (2013), 66; **Yetiş**, Prof. Dr. Kazım (1992), 5.

⁶³² **Yetiş** (1992), 4-5 und 9-11; **Ocak** (2013), 41-42, 46-75.

⁶³³ s. **Süleyman Paşa** (1288-1289/ 1871- 1872).

⁶³⁴ M. Émile **Lefranc**'s Werk wird später behandelt .

die erste Person, die im Bereich des *belâgat* und literarischer Theorie von der westlichen rhétorique ein Nutzen zieht.

Süleyman Hüsnü Pascha, der eigentlich Soldat ist, beschäftigt sich auch mit Bildung. Er sorgt dafür, dass auf dem militärischen Lehrplan Unterrichtsthemen über nationale und allgemeine Kultur und auch Fremdsprachenlehre wie das Französische mit aufgenommen werden. Er ist Mentor von vielen Regulierungen und Reformen. Süleyman Pascha ist an der *Mekteb-i Fünûn-ı Harbiyye* [dt. ~Militärschule] *kitâbet* Lehrer. Während dieser Zeit spricht er das Bedürfnis für ein Werk, welches nur unserer Sprache gehört, aus. Sein Leben verläuft allerdings nicht so ruhig. Sein Leben verändert sich durch den Sturz von Sultan Abdülaziz.⁶³⁵

Süleyman Pascha spielt während dieser Ereignisse eine besondere Rolle; diese Periode ist gleichzeitig ein Wendepunkt für die türkische Literatur. Es geht um die Ermordung von einem Sultan, welche den Ablauf durcheinanderbringt. Die Literatur wird dieser Veränderung keinen Widerstand leisten. Dieses Werk von Süleyman Pascha ist reich und vom Umfang her breit. Auch wenn die terminologische Nutzung immer noch kein System hat, werden viele Themen der westlichen Rhetorik für die Lehre der türkischen Literatur gewonnen. In *Mebâni'l-inşâ* gewinnt die Prosa an Wichtigkeit und gibt im Vergleich zu früheren Büchern viel fortgeschrittenere türkische Beispiele. Im Eingang des Werkes macht der Autor eine allgemeine Beurteilung. Seiner Meinung nach sind die Informationen im Buch für jeden und insbesondere für Beamte essenziell. Neben der Schwierigkeit, solch ein Werk zu verfassen, gibt es im Arabischen und Persischen bereits Beispiele hierfür; doch ist der Autor der Meinung, dass das Thema nicht in unserer Sprache (*lisan-ı Osmânî*) behandelt wurde; es ist offensichtlich, dass er die Werke außerhalb des westlichen Verständnisses als lückenhaft sah.⁶³⁶ *Mebâni'l-Inşâ* hat außer im 4. Abschnitt des ersten Bandes und *makale-i ûlâ* (Worte von großen Denkern) nichts Gemeinsames mit dem alten *belâgat*. Aus dieser Sicht ist dieses Band die erste Anwendung der westlichen Literatur in das Türkische.⁶³⁷ Süleyman Pascha nimmt im zweiten Band

<https://archive.org/details/traiththoriqu01lefr> (19.10.2013)

⁶³⁵ Die Ermordung von Sultan Abdülaziz ist einer der schändlichsten Taten des osmanischen Reichs. Dieses Ereignis ist für ihn ein *vak'a-i hayriyye* (gutes Ereignis). Süleyman Paşa ist die Person die Abdülaziz davon überredete vom Thron abzulassen. Später nimmt er Şehzade Murad mit, um ihn zum Generalstab zu bringen.

Süleyman Hüsnü Paşa (1908), 59.

Süleyman Pasa wird indirekt in diese Ereignisse mit reingezogen. Deshalb wird er in die schwarze Liste genommen. Zunächst wird er als Marschall nach Bosnien versetzt und somit von Istanbul entfernt. Daraufhin versucht Süleyman Hüsnü Pasa das Wohlgefallen des Sultans zu gewinnen. Er erlangte viele militärische Erfolge. Erneut durch ein Missverständnis wird er verhaftet. Nach 5,5 Monaten und 48 Sitzungen vor dem Gericht wird er von seinem Posten abberufen. Daraufhin geht er nach Baghdad ins Exil.

Küçük, Cevdet (1988), 179-185. s. dazu **Aksun**, Ziya Nur und **Kılınç**, Erol (2009); **Alpgüvenç**, Can (2011).

⁶³⁶**Süleyman Paşa** (1288-1289/ 1871- 1872), Bd.I, 3.

⁶³⁷Beispielsweise profitierte Süleyman Paşa im zweiten Abschnitt von der Erklärung des Emile **Lefrancis**, der das Stil mit *qualités générales du style* und *qualités particulières du style* kategorisierte. Süleyman Paşa übersetzte den westlichen *style* Ausdruck mit *kelâm*, um es mit *havâss-ı kelâm* (zuerst)

zunächst unter der Überschrift *sanâyi-i mâneviyye* [dt. ~spirituelle Figuren] ca. 40 literarische Figuren unter die Lupe. Dieser Abschnitt hatte den reichsten Inhalt zwischen den türkischen Werken, die bis zu dieser Zeit vorhanden waren. Nach den Themen *kafiye*, *vezin*, *aksâm-ı şiiir* (Teile eines Gedichts) bestehen die letzten 150 Seiten des Werkes aus verschiedenen literarischen Texten und Auszügen. *Mebâni'l-Inşâ* ist kein ausschließliches *belâgat* Buch. Das Werk, das bei uns den Ruf trägt, die ersten literarischen Informationen in einem sehr breiten Rahmen zu behandeln, ist aus Sicht der Beispiele ebenfalls sehr reich. Wie oben bereits erwähnt, wird die europäische Literaturtheorie mit ihm zum ersten Mal in der türkischen Literatur einen Platz finden. Obwohl *Mebâni'l-Inşâ* von dem französischen rhétorique Buch profitiert, kann es sich nicht von dem Durcheinander befreien.⁶³⁸

2.3.4.2 Abdünnâfi İffet Efendi

Abdünnâfi İffet Efendi (1823-1890), der seinen Namen *İffet* in jeder Hinsicht verdient, ist ein aufrechter Beamter. Während seines turbulenten Beamtenlebens nimmt er sich Zeit für wissenschaftliche Arbeiten. Religiöses Wissen, Moral, Philosophie, Literatur und vor allem über das *belâgat* gab er viele Werke heraus. Die meisten seiner Werke sind Kompilationen oder Übersetzungen. Qazwînîs bekanntestes Werk *Talkhîş al-Miftâh* und dessen umfangreiches Kommentar *el-Mutavvel* (ebenfalls von Taftâzânî), wird von Abdünnâfi İffet Efendi übersetzt und besonders aus grammatischer Sicht untersucht. Im Werk betont er nicht nur die Beziehung zwischen Sprache-Kategorie, sondern auch die Beziehung zwischen Sprache-Gedanken. Die Übersetzung mit dem Namen *En-Nef'û'l-muvvel fî Tercemeti' t -Telhîs ve'l-Mutavvel* wird in zwei Bänden publiziert (I, Bosna 1289; II, Istanbul 1290). Dieses Werk wurde in einem schwer verständlichen Stil verfasst, was Abdünnâfi İffendis Wissen im Bereich der arabischen Sprache, Literatur und *belâgat* aufzeigt. In einer Zeit der Verwestlichung ist dieses Werk eine Zuwendung zu den Traditionen⁶³⁹.

2.3.4.3 Ali Cemâleddin

Das Werk *Arûz-ı Türkî Sanâyi-i Şi'riyye ve İlm-i Bedî'*⁶⁴⁰ von Ali Cemâleddin (Istanbul 1290) hat die gleiche Ordnung wie Ahmet Hamdis Werk (1293/1876) und sticht mit seinen vielen türkischen Beispielen heraus. Was das Werk eigentlich so interessant macht, ist der Versuch, Wörter zu benutzen, die jeder kennt und die Anstrengung eine verständliche Sprache zu verwenden. Es ist essenziell für

und *havâss-ı umumîye* in zwei zu unterteilen. Später ist zu sehen, dass Recâizâde Ekrem das Wort *style* mit *üslûp* übersetzt.

⁶³⁸ **Acehan**, Abdullah (2004), 159-178. (Eigentlich in vielen Themen ein sehr aufklärerischer Artikel, den ich jedoch hier nicht behandelt habe. Das vierzehn jährige Leben in Bagdad im Exil, den Briefaustausch mit Namık Kemal, das was er über seine eigenen Fehler in seinen Werken gesagt hat usw. es enthält viele wichtige Details um den Zeitabschnitt zu verstehen.)

Onan, Necmettin Halil (1950), XVIII; **Mardin**, Şerif (2000), 214 (73.Anm.); **Beydilli**, Kemal (2010), 89-92; **Yetiş** (1996), 23-26.

⁶³⁹ **Bülbül**, Tuncay (2012), 449-450; **Durmuş**, İsmail (1988), Bd.1, 288; **Kömbe**, İlker (2006), 147.

⁶⁴⁰ s. **Ali Cemâleddin** (1873).

diejenigen, die sich mit der Poesie befassen, *aruz* und die Eigenschaften, Feinheiten und die Figuren der Poesie zu kennen. In der Einleitung sagt er, dass dieses Werk für diejenigen Türken sind, die dem arabischen und persischen Gedicht näher kommen möchten.⁶⁴¹ Ali Cemâleddins Buch *Aruz-ı Türki* besteht wie Ahmet Hamdis *Teshîlü'l-Aruz ve'l-Kavâfi ve'l-Bedâyî* aus drei Abschnitten: *aruz-ı Türki* [dt. türkisches *Aruz*], *ilm-i kavâfi* [dt. Reimwissen] und *sanâyi-i şiiyye* [*ilm-i bedî*, dt. poetische Figuren]. Mit der eigenen Benennung des Autors ist der Name des Werkes zugleich die Überschrift des ersten Abschnitts. Anders als Ahmet Hamdi, benennt Ali Cemâleddin sein Werk *Aruz-ı Türki* und nimmt im ersten Abschnitt ca. 20 Seiten lang Begriffe um das *Aruz* unter die Lupe. Die Erklärungen drehen sich um Definitionen, die vorsichtig ausgewählt wurden; man kan sagen, dass alle Themen möglichst vereinfacht wurden. Diese Empfindlichkeit sehen wir auch hier. Am Ende jeder Poesie wurden detaillierte Analysen des *aruz* gemacht. In späteren Abschnitten werden *bahirs* [dt. Untergruppen des *Aruz*] und *vezins* [dt. Versmass, oder Metrum] als Grundlage genommen und untersucht. Ali Cemâleddin kategorisiert unabhängig die Figuren im Rahmen der Disziplinen *beyân* und *bedi*. Sie sehen, dass Ali Cemâleddin's Werk vielmehr ein Buch ist, das eher Informationen über Poesie Begriffe gibt.⁶⁴²

2.3.5 Veränderung nach der Tanzimat

Obwohl die Entwicklungsrichtung der Werke nach der Tanzimat fest steht, zeigt sich der Konflikt zwischen Tradition und dem Neuen (genauer genommen zwischen Orient und Okzident) weiterhin in der terminologischen Struktur der Werke. So sorgt das Bestreben, westliche Gegenstücke für Figuren des *belâgat* zu finden und der Versuch, begriffliche Differenzen mit vorhandenen Begriffen zu lösen (was das Hauptthema meiner Arbeit ist), zu wichtigen inneren Spannungen in den entsprechenden Werken. Das *Ta'îm-i Edebiyyât* (1881), was ich als das wichtigste Werk in diesem Bereich bezeichne, ist sogar nicht vollendet (s. LP 2.3.5.5). Auch wenn Kaya Bilgegil's (1980) Arbeit in diesem Bereich als letztes Beispiel gilt, ist sie fern davon, eine Lösung für das *begriffliche Chaos* anzubieten (s. LP 2.3.5.31).

2.3.5.1 Mihalicî Mustafa Efendi

Mihalicî Mustafa Efendi beschäftigt sich in seinem *Zübdetü'l-beyân*⁶⁴³ (Istanbul 1297) nur mit der Aufstellung des *beyân* und benutzt Sprichwörter als Beispiele, damit die literarischen Figuren gut im Gedächtnis bleiben. Mihalicî Mustafa Efendi, der Lehrer an der Darü'ssafaka war, bereitete das *Zübdetü'l-Beyân* vor, um es dort zu lehren. *Zübdetü'l-Beyân* ist besonders für das *beyân* reserviert, bzw. wird *ilm-i belâgats* einziger Teil abgesondert. Man kann nicht erwarten, dass solch ein

⁶⁴¹ Ali Cemâleddin (1873), 3-4.

⁶⁴² s. Öztürk, Erdem Can (2011).

http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/eco_aruz_turki/eco_aruz_turki.htm (14.10.2013)

Çalışkan, Adem (2011), 112; Yetiş (1996), 11-12.

⁶⁴³ s. Mihalicî Mustafa Efendi (1297/1880).

<http://isamveri.org/pdfrisaleosm/R157206.pdf> (16.03.2013)

abgesondertes Werk wirksam ist. Der Autor erklärt im Eingang seines Werkes die Wichtigkeit der Disziplin des *beyân* anhand einer Parallele zur Tradition. Die Sprache ist ein wichtiges Element und die Figuren des *mecâz* sind deren Schmückung⁶⁴⁴. Diese Aussage ist sowohl *Lob*, *Salah* und *Abbitte*, als auch ein Geschenk Gottes für die Menschen als Mittel zur Schmückung, und ein Beweis, dass der Prophet der größte Redner unter allen Menschen war. So gewann die Beschäftigung mit dem *belâgat* eine religiöse Bedeutung. Der wichtigste Teil des Werkes für uns ist, dass bei den Erklärungen der literarischen Figuren Beispiele benutzt werden. Der Autor bevorzugt besonders die Beispiele in *durûb-ı emsâl* [dt. Sprichwörter], die leichter einzuprägen und erlernbar sind. Diese Sprachformen, die jedem bekannt sind, sind besonders wichtig, um die Überlegenheit der türkischen Sprache gegenüber anderen aufzuzeigen. Das Werk besteht aus einer Einleitung, drei Abschnitten, einem Schlussabschnitt und einem Anhang. Außerdem befinden sich in der Einleitung Beschreibungen des *ilm-i beyân*, *hakikat*, *mecâz* und *kinâye*. In den Abschnitten werden der Reihe nach *mecâz-ı mürsel*, *isti'âre* und *kinâye* und dessen semantischer Hintergrund behandelt. Am Ende wird das *ta'riz* erklärt. Im Anhang untersuchte man die Unterschiede in der Verwendung des *hakikat*, *mecâz* und *kinâye*.⁶⁴⁵

2.3.5.2 Hacı İbrâhim Efendi

Hacı İbrâhim Efendi (1826-1888) ist mit seiner arabischen Grammatik, Literatur, seinen Arbeiten im Felde des *belâgat* und besonders mit der Schule *Dârü'tta lîm*, die er eröffnete, um diese Sprache zu lehren, bekannt. Er ist kompetent genug, um mit Muallim Naci, Abdurrahman Süreyya, Recâizâde Mahmud Ekrem, Kemalpaşazade Said Bey, Ahmed Midhat, Abdülhak Hamid, Ebüzziya Tevfik, Mustafa Reşid Bey und Keçecizade Macid in eine Diskussion über Literatur Themen einzugehen. In seinem *Hadîkatü'l- Beyân*⁶⁴⁶ (Istanbul 1298/1881), wovon nur zwei juz publiziert wurden, untersucht er nach dem *fesâhat* (*faşâhât*, die Fähigkeit bedeutend und klar zu sprechen) die übergeordneten Themen des *meânî*. Es ist ein unvollständiges Buch, in dem ein Teil von *fesâhat* und *ilm-i meânî* untersucht wurden. Das Werk beinhaltet die Kategorisierung des *fesâhat* und ein paar Abschnitte des *ilm-i meânî*. Das Werk beginnt mit einer allegorischen Geschichte als Beispiel. Die Geschichte umfasst die ersten 36 Seiten, in denen die Absicht es ist aufzuzeigen, dass am Ende der Geduld Frieden wartet. Das sind die nötigen Sachen, die erlernt werden müssen, um eine solch schwere Sprache wie das Arabische zu lernen.⁶⁴⁷ Der Autor ist dafür, die arabischen Regeln ins Türkische anzuwenden⁶⁴⁸; er ist der Ansicht, dass aufgrund arabischer und persischer Wörter in unserer Sprache diese Regeln für uns

⁶⁴⁴ Mihalicî Mustafa Efendi (1297/1880), 6.

⁶⁴⁵ Yetiş (1996), 12-13; TUBA, 336; Yetiş, Kazım und Artun, Erman (2006), 5 ve 42.

⁶⁴⁶ s. Elhac İbrahim (1298/1881).

⁶⁴⁷ Um Arabisch zu lernen, schlägt Talip einen langen und gefährlichen Weg ein. Während dieser Reise freundet er sich mit folgenden Personen an: Vorsitzender des Şuru Dorfes, Sheikh des vâdî-i vukuf, Gayret (Anstrengung), Acz (Schwäche), Şeytan (Teufel), Emir Tevfik, Şevki (Eifer) und Emir Feyz's Botschaftler Kemal. Manche dieser Charaktere versuchen ihm zu helfen und manche ihn zu überreden, aufzugeben. Nach einem langen Abenteuer kommt er am Ziel an. Elhac İbrahim (1298/1881), 37.

⁶⁴⁸ Elhac İbrahim (1298/1881), 49-50.

nützlich sein werden. Hacı İbrahim Efendi hat mit seinem Kommentar *Şerh-i Belâgat*⁶⁴⁹ zu Ahmet Cevdet Paschas *Belâgat-ı Osmânîye* sowohl seine Lücken gefüllt,⁶⁵⁰ als auch sich zugehörig gezeigt. Anstelle von Cevdet Pascha geht er im *Mekteb-i Hukuk* in den Unterricht. Außerdem gibt er im Buch eine Antwort auf die Kritik von Abdurrahman Süreyya.

Die Absicht ist nicht anders als die von anderen Lehrern⁶⁵¹ und Gelehrten. Das Lehren des *belâgat* Unterrichts wird dafür sorgen, dass die Schüler rednerische Eigenschaften gewinnen, ihnen einen literarischen Kapital bescheren und ihre Aussagen akzeptabel und geltend machen.⁶⁵² İbrahim Efendi erklärt die Notwendigkeit des *belâgat* mit einem kurzen Beispiel. Für ihn gehört dieses Wissen einer Natur, die sowohl Richter als auch Häftlinge brauchen.⁶⁵³ Doch auch ihm ist klar, dass der Kommentar dieses Buches nicht in einen Feld eingegrenzt werden kann. Deshalb sagt er, dass wenn mit der Zeit die Unterrichte fortschreiten, auch Neues hinzugefügt werden kann.⁶⁵⁴ Außerdem kritisiert er die *Edebiyat-ı Cedide* (neue Literatur) Mitglieder, weil diese sich nicht an Ausdruck und Regeln halten.⁶⁵⁵ Der eigentliche Grund für die Fehler liegen darin, dass sie die arabischen Regeln nicht genug beherrschen konnten. Zuletzt werde ich İbrahim Efendi's Werk *Edebiyyât-ı Osmânîyye*⁶⁵⁶ untersuchen. Als Verteidiger des *belâgat* ist er stark gegen *Ta'lim-i Edebiyyât*. Die Vorlesungen, die er anstelle *Recâizâde* an der *Mekteb-i Mülkiyye* (Schule für politisches Wissen) hält, veröffentlicht er unter dem Namen *Edebiyyât-ı Osmânîyye* als fünf juz.⁶⁵⁷ Dieses unvollständige Buch ist ein markantes Beispiel, wie

⁶⁴⁹ s. **Elhac Hüseyin** (1885), *Şerh-i Belâgat*.

⁶⁵⁰ „[...] hayli mahalleri şayan-ı izah olmakla, esnâ-yı müzakerede tavzihât-ı lâzimeye girişilmekte ve sadede müteallık bazı faide-i zaide dahi ilave-i makal edilmektedir. Bu cihetle, ifâdât-ı vâki'amız metni mezkûra bir şerh hükmünü kesb ederek, tab u temsile elverecek bir halde görünmüş olduğundan, Maârif Nezaret-i Celîlesinin ruhsatıyla bu kere tebyiz olunan işbu cüzün tab'ına ibtidâr olunmuş [...]“ **Elhac Hüseyin** (1885), 5-6.

⁶⁵¹ *hvwāğa*: Sind hochrangige Akademiker, die sich in der Madrasa Tradition (von 1331 bis ca. 1908) sowohl mit der Erziehung, als auch mit der Lehre der Schüler beschäftigten. Sie entsprechen ungefähr den heutigen Professoren. Die Entartung, die mit dem Zerfall des osmanischen Reiches kam, beeinflusste auch diesen Begriff. So wurde der Begriff Hodscha zu einer Eigenschaft der Imame, die an Moscheen religiöses Wissen vermitteln. Die Begriffe Imam und Hodscha sollten nicht miteinander verwechselt werden.

⁶⁵² **Elhac Hüseyin** (1885), 3.

⁶⁵³ „Bu meleke-i celile yalnız hakimlerin değil, mahkumların bile muhtaç oldukları mühimme-i umumiyedendi.“ **Elhac Hüseyin** (1885),3.

⁶⁵⁴ **Elhac Hüseyin** (1885), 6.

⁶⁵⁵ Abdülhak Hamid, Namık Kemal, *Recâizâde Ekrem* (durch den *Ta'lim-i Edebiyyât*), Şinasi und Ziya Paşa werden besonders kritisiert.

⁶⁵⁶ s. **Elhac İbrahim** (Darü't-ta'lim Mektebi muallimi) (1305/ 1890).

⁶⁵⁷ Nach dem Vorwort geht er über zu *Mübteda* (Subjekt im Substantiv Satz) und *Haber* (Prädikat im Substantiv Satz). *Mübteda* ist ein Name und ein Adjektiv; *Haber* hingegen kann manchmal Nomen, manchmal Adjektiv, manchmal Adverb und manchmal ein Satz sein; so beschreibt er es. Im Werk wurden zunächst folgende Themen behandelt: Kasr (Präposition wie aber, nur, allerdings, jedoch), *mefulu bih* (Akkusativ), *fiil* (Verb), *fail* (Subjekt) und *meful* (Objekt), *izafet* (Nomengruppe), *sıfat* (Adjektiv) und *mevsuf* (beschriebenes Wort durch Adjektiv), *hal* (Präsens), *zarf* (Adverb), *temyiz* (beschriebener Wort durch Zahlen und Namen), *şart* und *ceza* (*şart* ist der erste und *ceza* der zweite Teil

die Tradition an den Gedanken des Autors bricht. Das heißt der Autor hat ein Werk nach seiner zeitlichen Tendenz, anstelle der Tradition verfasst.⁶⁵⁸

2.3.5.3 Ahmet Cevdet Pascha

Ahmet Cevdet Pascha (1823-1895) gehört zu den Gelehrten, die in einer Zeit, in der die Zivilisation ins Schwanken kam und neu geformt wurde, nicht nur standhaft blieb, sondern auch zu den Wegweisern gehörte. Er versucht eine Synthese zwischen der traditionellen türkisch-islamischen Kultur (sogenannte orientalische Welt) und dem modernen Westen zu erschaffen. Er war der Meinung, dass die osmanischen Institutionen auf islamischer Basis liegen und dass die westlichen und osmanischen Staaten aus verschiedenen Religionen und Zivilisationen entstanden sind und deshalb eine komplette Verwestlichung sowohl falsch, als auch unmöglich ist. Letztendlich ist er gegen eine Nachahmung des Westens und gegen materialistische Philosophie. Seiner Meinung nach ist die grundlegende Bedingung einer Zivilisation, die Reifung des Menschen, welches nur mit Bildung erfolgt. Ahmet Cevdet Pascha unterrichtete an der *Mekteb-i Hukuk* [dt. juristische Fakultät, 1880 eröffnet] *usûl-i muhakeme-i hukûkiyye* [dt. juristische Verfahren zur Argumentation], *Belâgat-ı Osmaniyye* und *ta'lim-i hitabet* [dt. Oratorium]. Sein berühmtes Werk *Belâgat-ı Osmâniyye*⁶⁵⁹ entstand durch seine Skripte an der juristischen Fakultät, an der er gelehrt hat. Das Werk wurde nach dem klassischen Verständnis des *belâgat* des Islams geordnet und die Beispiele hierzu sind meistens türkisch. Dieses erste türkische Werk in diesem Bereich wurde mehrmals gedruckt. Das Buch wird in Teilen veröffentlicht (erste juz 1298/1881, beendet am 1299/1882).

Das Buch zieht viel Aufmerksamkeit auf sich, es wird sowohl viel kritisiert als auch verteidigt. Der Autor erklärt als erstes kurz die Regeln der arabischen und persischen Literatur, weil diese für uns eine Grundlage darstellen. Der Grund hierfür ist, dass der Koran auf arabischer Sprache herabgekommen ist. Seiner Meinung nach fangen die arabischen Gelehrten mit Syntax [türk. *ilm-i nahiv*] an. Später teilen sie dies in *sarf* [dt. Grammatik] und *nahiv* [dt. Syntax] auf. Ahmet Cevdet gibt über dieses Thema genug Information und erwähnt auch unterschiedliche Meinungen.

In der persischen Literatur sind die Regeln des *belâgat* weniger und rar. Deshalb verbinden die persischen Gelehrten *sarf* und *nahiv*. Die osmanische Sprache hat eine bessere verb Struktur als andere Sprachen. Aus diesem Grund hat die Disziplin des *sarf* einen großen Anwendungsbereich. *Nahiv* hingegen ist im Vergleich zur arabischen Sprache nicht sehr verbreitet. Wegen diesen Gründen unterscheidet er diese

eines Bedingungszuges), *inşa* (Konjunktiv), *emr* und *nehy* (befehlen und verbieten), *istifham* (Frageformen), *temenni* (Wunsch), *terci* (Wiederholungsformen), *taaccüb* (Verwirrungsformen), literarische Künste, *hakikat* (lexikalische Bedeutung) und *mecâz*, *teşbîh*, Teile des *teşbîh*. Außerdem gibt es im Werk auch Erklärungen zu Verspaaren und Versen (*Ayat*).

⁶⁵⁸ **Kılıç**, Hulusi (1996), 481-482; **Yetiş** (1996), 14-15; **Bursalı Mehmed Tahir** (1972- 1975), 334 (kommt als *İstanbulî*, vor); **Üzümeri**, M.Ekrem u.a. (1956), 10; **Çankaya**, Mücellidoğlu Ali (1968), 993-994; **Olgun**, Elmas (2008), 9-12, 28-35, 36-37, 45-46. s. dazu **Aksoy**, Musa (1993).

⁶⁵⁹ **Ahmet Cevdet Paşa** (1298-1299/1881- 1882), *Belâgat-ı Osmâniyye*.

<https://archive.org/details/BelâgatiOsmaniye00ahme> (5.Baskı/ 17.03.2013)

beiden Disziplinen nicht voneinander.⁶⁶⁰ Ahmet Cevdet Pascha verbindet in seinem Werk *Kavâid-i Osmaniyye* die osmanischen *sarf* und *nahiv*. Allerdings braucht man um schön, ordentlich und wirksam zu schreiben das *ilm-i belâgat*.

Nach Meinung arabischer Gelehrten besteht *belâgat* aus *ilm-i meânî*, *ilm-i beyân* und zusätzlich aus *ilm-i bedî*. Manche benennen all diese Drei *ilm-i beyân* manche nur die letzten Zwei und andere wiederum benennen alle Drei *ilm-i bedî*, von Manchen werden die ersten Beiden als *ilm-i belâgat* bezeichnet. Cevdet Pascha macht seine Leser auf solche Oppositionen aufmerksam. Er sammelt alle drei Wissenschaften unter dem Titel *ilm-i belâgat*. Danach erklärt er diese kurz.

Ahmet Cevdet Pascha gibt an, dass das *ulûm-ı edebiyye* aus den Begriffen *lûgat*, *sarf*, *iştikak*, *nahiv*, *meânî*, *beyân*, *arûz*, *kafiye*, *inşâ*, *karz-ı şîir*, *muhâdarât* und *hatt* bestehen entstanden ist; dass er die Disziplinen *sarf*, *nahiv*, *iştikak* und *hatt* in seinem *Kavâid-i Osmâniyye* behandelt; und die Disziplinen *meânî* und *beyân* in diesem Buch behandeln möchte.

Belâgat-ı Osmâniyye besteht aus einer Einleitung und drei Abschnitten. In der Einleitung werden die *belâgat* und *fesâhat* Begriffe erläutert. Außerdem gibt er an, dass nach Meinung mancher arabischer Gelehrten die fasîh Wörter in *elfâz-ı cezele* und *elfâz-ı rakîka* unterschieden werden. Dabei gibt er auch eine Erklärung zu *selâset-i kelâm*.

In dem Anhang zur Einleitung untersucht er das *kelâm* besonders aus Sicht der Logik. Er erwähnt kurz Poesie und Prosa. In diesem Abschnitt erwähnt er die wichtigen Begriffe, die im *belâgat* eine große Rolle spielen.

Ich habe bereits erwähnt, dass das *Belâgat-ı Osmâniyye* von Cevdet Pascha aus der Zusammenfassung seiner Unterrichte besteht. Hacı İbrahim Efendi, der nach ihm die selben Unterrichte und Bücher lehrte, veröffentlichte seinen Kommentar zu einem Teil des Werkes unter dem Titel *Şerh-i Belâgat-ı Osmâniyye*. Ahmet Hamdi (1293/1876) gibt zwar an, dass das Werk ein Lehrbuch ist, erwähnt aber nicht an welcher Schule es gelehrt wird.

Die Wichtigkeit dieses Werkes für unsere *belâgat* Geschichte ist auch, dass es zu dieser Zeit acht mal gedruckt wurde und dafür sorgte, dass es zu einem Diskussionsthema wurde. Eine wichtige Seite dieser Diskussionen war, dass statt der seit Jahrhunderten gelesenen arabischen *belâgat* nun auch ein rein türkisches *belâgat* entstand. Gegen Süleyman Pascha's Werk führt Cevdet Pascha die alte *belâgat* Tradition fort.⁶⁶¹

⁶⁶⁰ „[...]lisân-ı Osmânî'nin sıyâg-ı tasrifîyyesi her lisandan evsa ve mükemmeldir. Bu cihetle mesâil-i sarfîyyesi haylice vâsidir. Fakat mesâil-i nahviyyesi lisan-ı Arabî'nin nahvi kadar kesîr ve vâsî değildir. Bu cihetle sarf ve nahvini tefrike hâcet yoktur.“ **Ahmet Cevdet Paşa** (1298-1299/1881- 1882), 3.

⁶⁶¹ **Yetiş** (1996), 5-8; **Halaçoğlu**, Yusuf und **Aydın**, Mehmet Akif (1989), 443-450, **Erdem**, Ekin (2009), 114-119; **Ülkütaşır**, M. Şakir (1945), 39; **Şahin**, Semra (2004), 32-33; **Büyükdinç**, Nesibe Feyza (2007), 47-50, 60; **Yıldız**, Murat (2013), 27-28; **Candan**, Gazi (2012), 53-54; **Ahmed Cevdet Paşa** (2000), 38, **Hacımüftüoğlu**, Nasrullah (1997), 187.

2.3.5.4 Münif Mehmet Pascha

Münif Pascha (1830-1910) gehört zu den Intellektuellen, die sich bewusst dem Westen zuwandten und nicht genug wertgeschätzt wurden. Als Botschafter gelang es ihm den Westen näher kennen zu lernen. Als einer, der mit orientalischer Kulturauffassung aufwuchs und mit der Westlichen angefreundet wurde, bewertete er alles *Neue* als das *Gute*, gar das *Bessere*. Durch die Bildungsmöglichkeit in Madrasa, durch private Unterrichtsstunden in diversen Themen, durch Erfahrungen im universitären Bereich und in der Übersetzungstätigkeit als Beamte wurde er mit verschiedenen Ideen vertraut. In dieser Intellektuellen Umgebung gelang er zu hohem Prestige und erhielt soziales Ansehen. Was ihn von den anderen Intellektuellen seiner Zeit unterschied, war seine Nähe und Zustimmung zur Neuerung und trotz vieler politischer Ereignisse seine Verbundenheit zu den Regierenden.

Münif Pascha, der an der derselben Schule wie Cevdet Pascha lehrte, verfolgt aufgrund seiner politischen und sozialen Perspektive eine ganz andere Methode. Sein *İlm-i Belâgat- La Rhétorique*⁶⁶² berichtet von der westliche Rhetorik und wurde derzeit nicht gedruckt, da es unvollständig war. Sein Thema beginnt mit folgendem Satz:

„Belâgat ist die perfekte Form der Literatur. So wie alles andere sich in unserer Zeit entwickelt, ist auch belâgat davon betroffen.“⁶⁶³

Es ist eine beachtliche Sache für uns, dass Rhetorik bereits zu seiner Zeit als Synonym für *belâgat* verwendet worden ist; gewiß war zu diesen Zeiten ein solch feiner Unterschied nicht von evidenter Größe. Damals war es wichtig aus der literarischen Sicht, den Westen als Beispiel zu nehmen. Also ist nach seiner Meinung Rhetorik eine fortgeschrittene Form des *belâgat*, oder anders ausgedrückt, findet der Fortschritt im Westen statt.

Die meisten Beispiele in seinem Werk wurden aus der griechischen, lateinischen und französischen Literatur genommen; während die Themen erklärt wurden, waren die Überschriften und manche Begriffe aus dem Französischen übersetzt. Diese schlüssige Haltung; also die Ankündigung des Übergangs von der arabischen und persischen Kultur zur Westlichen besonders französischen Rhetorik fand erstmals in diesem Werk statt. Allerdings wurde dieser Gedanke im Buch nicht weiter ausgearbeitet. In dem ersten Abschnitt des Buches *die Kategorisierung und Beschreibung der belâgat Wissenschaft* ist die genannte Veränderung besser zu beobachten. Manche Beschreibungen über die Erklärung des *belâgat* bringen uns zur Geburt der Rhetorik in Griechenland. Beispielsweise: Eine Idee zu verteidigen, die Wirksamkeit der Idee zu steigern, den Beweis einer Idee vor Gericht oder Publikum etc.⁶⁶⁴ Der folgende Satz, den der Pascha als Definition benutzt, ist weitaus

⁶⁶² İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 219.

⁶⁶³ Münif Paşa (o.J.), *İlm-i Belâgat- La Rhétorique*, 1.

⁶⁶⁴ „Kelâmı akrân ve emsallerle ve mücerret bazı efkâr-ı âdiyyeyi mübâdele etmek için istimâl edilen lisan kavâidine riâyet etmek kifayet eder. Lâkin ekseriya vaki olduğu gibi, diğer bazı zevât-ı kirâm ile birlikte bulunduğumuzda ve bahusus onların efkârına bir tesir hâsıl etmek yani onları iknâ ve ilzâm eylemek istediğimizde yahut bir mahkeme veya bir cemiyet huzurunda bir müddeâyı isbât, yahut müdâfaa etmek lâzım geldikde ya bir mukavele-i tâmmeyi tahrir, yahut bir kitabı telif ve tertib etmek istediğimizde yahut bir mecliste musâhebet için ifade-i meram etmek ve müstemiîn meyil ve râğbetini celb eylemek istediğimizde yalnız lisan kavâidine mutabık söz söylemek kâfi olamaz. O hâlde başka bir

interessanter:

„İşte o vasıta dahi mevzû-ı bahsimiz olan ilm-i belâgat yahut fenn-i iknâdır. Bu fenn-i iknâ'a Fransızlar l'art de convaincre derler.“ (Münif Paşa o.J.: 2)

Der Paşa meint damit die Kunst der Überredung. Diese Verhaltensstörung bzw. das Benutzen des *belâgat* nur um zu Überreden, liegt daran, dass die Rhetorik keine passende Form in der orientalischen Kultur hat. Trotz großer Übergänge und Ähnlichkeiten aus der Sicht des Themas, gibt es bei der Kategorisierung und in den Details große Unterschiede. In dieser Haltung muss die Rolle des Paşa als Ausbilder gewiß groß sein. Es ist selbstverständlich, dass er die Rhetorik, die er als praktisch und nützlich erachtet, in den Vordergrund holt.⁶⁶⁵

Ein anderer Grund der Rückkehr zur Rhetorik ist der, dass der Paşa ein Lehrer an der juristischen Fakultät war. Was bedeutet dies? Hier ist der Ansprechpartner nicht ein Literaturstudent und auch keine durchschnittliche Person, sondern ein Jurastudent.⁶⁶⁶

Eine andere wichtige Eigenschaft des Werkes, das am besten die Veränderung des *belâgat* und vor allem die der Literaturlehre im XIX. Jahrhundert am besten wiedergibt, ist die Benutzung von Quellen westlichen Ursprungs. Nachdem der Autor über Aristoteles Beschreibung der Rhetorik berichtet, zählt er als die Grundlage von *belâgat* drei Artikel⁶⁶⁷ auf: *tasavvur* [invention], *tertîb* [disposition], *beyân* [élocution]. Denen fügt er noch Verben hinzu und erklärt diese. Bei dem Abschnitt *invention* nimmt er auch Cicéro's Ansichten (*mevhîbe*, *dikkat*, *usûl* usw.) auf und beschreibt diese als Stärke des *belâgat*.⁶⁶⁸ Außerdem erwähnt er die Meinung Fénelon's über die Bestandteile des *belâgat*. Nur die Beispiele aus der Prosa gehören zur griechischen, lateinischen und französischen Literatur.⁶⁶⁹

vâsıtaya müracaat etmek iktizâ eder. İşte o vasıta dahi mevzu-ı bahsimiz olan ilm-i belâgat yahut „fenn-i iknâ“dır. Bu fenn-i iknâa Fransızlar Tart de convaincre“ **Münif Paşa** (o.J.), *İlm-i Belâgat- La Rhétorique*, 1-2.

In den nächsten Abschnitten werde ich die Entstehung der Rhetorik detailliert erklären.

⁶⁶⁵ Er sagt bereits zu dieser Zeit, dass die arabischen Buchstaben neu geordnet werden müssen. Er vergleicht unser Bildungssystem mit der Westlichen. Er macht sehr wichtige Feststellungen: Kinder müssen viel auswendig lernen, müssen das soziale Leben kennenlernen, es darf keine Gewalt bei der Erziehung stattfinden, auch das Volk muss ausgebildet werden. Und ein weiterer wichtiger Punkt: die Frauen müssen unbedingt ausgebildet werden und eine größere Rolle in der Gesellschaft spielen.

Tanpınar beschreibt Münif Paşa als „Lehrer durch und durch“. Sein *Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân* (Wichtigkeit der Erziehung eines Kindes) in *Mecmua-i Fünûn* ist der erste moderne Pädagogische Artikel auf Türkisch. **Doğan**, İsmail (1991), 162-170.

⁶⁶⁶ **Budak**, Ali (2002), 399. (Dissertation wurde als Buch gedruckt: Kitabevi, 2004); **Yetiş** (1996), 29.

Wie bereits gesagt war Cevdet Paşa's *Belâgat-ı Osmanıyye* ein Lehrbuch. Münif Paşa's Werk hingegen bringt die Praktik mit ins Spiel.

⁶⁶⁷ **Münif Paşa** (o.J.), *İlm-i Belâgat- La Rhétorique*, 5.

⁶⁶⁸ Ebd., 7.

⁶⁶⁹ **Yetiş** (1996), 28-31; **Doğan**, İsmail (2006), 9-12; **Tanpınar**, Ahmet Hamdi (1976), 180-182; **Bilgegil** (1980), 24; **Ülken**, Hilmi Ziya (1979), 64-67; **Köprülü**, Dr.Orhan F. (1971), 277-291; *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*: Bd.VI, 470-471; **İnceoğlu**, E.Samime (2008), 629-652; **Celkan**, Hikmet

2.3.5.5 Recâizâde Mahmut Ekrem

Recâizâde Mahmut Ekrem (1847-1914), dessen Ansichten als Wendepunkt in der türkischen Literaturgeschichte angesehen werden, gehört das Werk *Talîm-i Edebiyyât*⁶⁷⁰ (Istanbul 1299/ 1882), welches aus seinen Skripten besteht. Innerhalb von drei Jahren, während seiner Zeit als Lehrer an der *Mekteb-i Mülkiye* (Schule für politisches Wissen), kann er dieses monumentale Werk bewerkstelligen.⁶⁷¹ Auf Beharren Abdurrahman Şeref's⁶⁷² nimmt Ekrem, der zuvor keine Erfahrungen als Lehrer besaß, diesen Posten an. Die Art seines Unterrichts ist vollkommen neu; also statt andere Werke als Referenz zu benutzen, nimmt er sich selbst als Referenz. Das Werk wird, weil es als das *Erste* auf seinem Gebiet betrachtet werden kann, stark kritisiert. Doch darauf kann nicht näher eingegangen werden, zumal diese Angelegenheit den Rahmen dieser Arbeit sprengt.⁶⁷³ Egal wie sehr das osmanische Türkisch vom Arabischen und Persischen beeinflusst wurde, ist es dennoch eine ganz andere Sprache und muss aus literarischer Sicht anders behandelt werden. Diese Tatsache hat auch Ekrem gesehen und ist daher einzigartig in seinem Gebiet.

Während seiner Meinung nach die Araber und der Westen ihr *belâgat* bei der Systematisierung auf sehr fortgeschrittene Ebenen brachten, lag das der osmanischen Sprache weit hinten.⁶⁷⁴ Tanpınar sagt, dass dies eine Abrechnung (eine Interaktion, die vielmehr eine Kollision ist) mit dem arabischen *bedi*, *beyân* und *belâgat* ist. Er biegt die Form des *belâgat*, welches seit Aristoteles bis zu seiner Zeit andauerte:

„Bu ders kitabı daha ziyade bir hareket olarak mühimdir. Filhakika Arabın ‘bedi ve beyânı’ ve ‘Belâgatı’yla ilk hesaplaşmamız onunla başlar. O zamana kadar söz sanatlarından bahsedenler; ister umumî çerçeveler içinde yani, mevzuat-ı ulûm cinsinden ilim tasnifi eserlerinde olduğu gibi, ister tek başına meseleyi ele alsınlar daima Arap edebiyatına bağlı idiler. Ve Aristo’dan Araplara intikal etmiş estetik kaideleri içinde onun gelişmesinin verdiği verilere dayanarak konuşurlardı.“ (Tanpınar 2003: 496)

[Dieses Lehrbuch ist eher als eine Bewegung wichtig. Tatsächlich fängt unsere erste Abrechnung mit dem *bedi* und *beyân* und dem *belâgat* der Araber mit diesem Buch an. Bis zu dieser Zeit waren jene, die von den Sprachkünsten sprachen, sei es im allgemeinen Rahmen, wie es in Werken der Kategorisierung wissenschaftlicher Disziplinen in der Art der *mevzuat-ı ulûm* der Fall ist, oder die Angelegenheit separat

Yıldırım (2000), 149-154.

⁶⁷⁰ **Recâizâde Mahmud Ekrem** : *Talîm-i Edebiyyât*, taş baskı, Hakkı Tarık Us Kütüphanesi, nr.10485.

⁶⁷¹ „Üç seneden beri telif ve islâhıyla uğraştığım eser-i hâkirânemin [...]“ (4.)

⁶⁷² „himmet ve meram ile tarz-ı cedid üzere bir dersin, bir kürsünün tesis olunacağını ve kurulacak temel ile maârif-i âtiyyemize büyük hizmet olunacağını ve bu hizmet-i celileden vatani mahrum etmemesini [...]“

Abdurrahman Şeref (1914), 312; **Mahmud Cevad ibn el-Şeyh Nafi** (1338/1922), 181-182.

⁶⁷³ **Ahmet Mithat** fasst meine Aussagen zusammen: „Tekaddüm fazlını kazandın. Tedrisde devam eyledikçe daha noksanları bulur ikmâl edersin.“ Er meint: „Du hast gut angefangen, durch dein Unterricht wirst du deine Fehler finden und sie korrigieren.“ *Taassub ve Garba Mefstuniyet*, Tercümân-ı Hakikat, nr.1305, 6 Zilhicce 1299/ 1882.

⁶⁷⁴ *Talîm-i Edebiyyât*, 4-6.

behandelnd, stets gebunden an die arabische Literatur. Und sie sprachen, indem sie sich an die Angaben stützten, die durch die Entwicklung der in den von Aristoteles an die Araber übergebenen ästhetischen Regeln entstand.]

Recâizâde Mahmud Ekrem wendet den *Style* Abschnitt im Band *style et composition* des Werkes *Traité théorique et pratique de littérature*⁶⁷⁵ (der zuvor von Süleyman benutzt wurde) von Emile Lefranc in der türkischen Literatur an. Ekrem gewinnt dadurch für die Theorie des Stils eine Forschungsgrundlage. Gleichzeitig bekommen *fesâhât* und die literarischen Figuren neue Bedeutungen bei dieser Erklärung. Diese Wahrnehmung des *Stil* wird kurz analysiert, während die Mängel des Werkes behandelt werden.

Der Autor designt das Werk in zwei Teilen, jedoch wird nur das Erste veröffentlicht; leider als unvollständig.⁶⁷⁶ Auf dem innen und außen Klappen des Buches befindet sich unter seinem Namen die Phrase *kısm-ı evvel- birinci sene* (erster Teil, erstes Jahr), damit erklärt er, warum das Werk entstanden ist. Ekrem verspricht einem Schüler, der die Grundkenntnisse der osmanischen Sprache hat, folgendes: das Lehren der Grundlagen der literarischen Figuren und wichtige Prinzipien. Er verspricht noch weiter: Die Gewohnheit, das Gedicht mit Regeln zu lesen, bekannte Regeln der Poesie, das Auswendiglernen von ausgewählten Poesie und Prosa Stückchen, Biographien von bekannten Gelehrten; kurz und klar alle wichtigen Sachen über Literatur.⁶⁷⁷ Es geht nicht nur um theoretisches Wissen, sondern auch um viele Beispiele.⁶⁷⁸

Die *hurûfat* Ausgabe des *Talîm-i Edebiyyât* besteht unter der Überschrift *fasıl* [dt. Abschnitt] aus vier Hauptabschnitten:

I.Abschnitt (Fasıl): Dieser Abschnitt wurde für die psychologische Seite der Literatur reserviert. Unter dem Titel *Kuva-yı Zihniyyenin Edebiyatta Fiili* unterteilt er den Abschnitt nach einer Einleitung in sechs Teile (1. *efkâr*, 2. *hissiyat*, 3. *hüsn-i tabiat*, 4. *kuvve-i hayâliyye*, 5. *zarafet yahut nüktedanlık*, 6. *kuvve-i hâfıza*).⁶⁷⁹

II.Abschnitt (Fasıl): Dies ist der größte Teil des Buches (61-215). Er handelt

⁶⁷⁵ <https://ia600502.us.archive.org/21/items/traithoriqu01lefr/traithoriqu01lefr.pdf> -Zug.: 04.04.2013

⁶⁷⁶ Am Ende des Werkes befindet sich folgende Notiz: „Mukaddimedde bahsolunan mütâleât ve müntehebât-ı edebîyye ile bazı terâcim-i ahvâli hâvî *Zeyl-i Talîm-i Edebiyat* ayrıca çıkarılmak üzere der-desttir.“ Das bedeutet, dass das Werk nur die Hälfte des Gesamten ist. Der zweite Teil bleibt nur als Entwurf. **Yetiş** (1996), 98.

⁶⁷⁷ „İki senede tadrîs olunmak için iki kısım üzerine mürettep olan Talîm-i Edebiyat'ın bu birinci kısmı dürüstçe ifade-i merama muktedir olacak kadar usul-i kitabete âşînâ bulunan talebeye bir sene zarfında esâlib-i makbule-i Osmâniyyenin kavâid-i esâsiyyesi ve fevâid-i mühimmesini öğretmek, evzân-ı meşhûreye muvâfık her yolda eş'âr-ı Osmâniyyeyi mevzun okumaya ülfet hâsıl ettirmek, mensur ve alelhusus manzum bir çok müntehab parçalar ezberletmek, eserlerinden başlıca misâl alınmış olan meşâhir-i üdebâyı, muhtasar tercüme-i hâllerleriyle beraber yekdiğerine olan rüchân-ı faziletlerini dahî bilmek şartıyla tanıtmak; velhasıl edebiyat ve üdebâ-yı Osmâniyye hakkında suret-i umumiyyede bir hayli malumât-ı müfideyi kazandırmak maksadına göre yazılmıştır.“ *Talîm-i Edebiyyât*, 2 und **Yetiş** (1996), 93.

⁶⁷⁸ *Talîm-i Edebiyyât*, 13-14.

⁶⁷⁹ Dem wurden ohne ein Mebhas (Themen) Titel und Nummer, weitere zwei Abschnitt angefügt: *Dehâ ve Hünerverî* und *Sanayide Güzellik Neden İbarettir?* (*Talîm-i Edebiyyât*, 16-60).

um den Stil [türk. *üslup*] und wird in sechs Gruppen unterteilt (1. *fesâhat*, 2. *vuzuh*, 3. *tabîyyet*, 4. *münakkahiyet*, 5. *Aheng i selâset*, 6. *muvâfakat*).⁶⁸⁰

III.Abschnitt (Fasıl): Der zweitgrößte Teil des Buches, in dem über die Schmückung des Stils durch die *mecâz* Arten gesprochen wird (*Tezyinât-ı Üslûb-Envâ-i mecâz*). Danach behandelt er in drei Teilen das Thema des *mecâz* (1. *mecâz-ı tahyîlî*, 2. *mecâz-ı tebliği*, 3. *marifet-i mecâz*).⁶⁸¹

IV.Abschnitt (Fasıl): Unter dem Titel *sanayi-i lâfziyye* werden *cinas* und ähnliche Figuren behandelt. Hier ist keine Verteilung vorhanden.⁶⁸²

Das erste Werk im Felde des rhétorique bei uns, dessen Name an den Begriff der *Literatur* angelehnt ist, ist das *Ta'lim-i Edebiyyât*. Da der Titel seines Unterrichts *Edebiyyât-ı Osmaniyye* oder *Belâgat ve Kitâbet-i Resmîyye* war, hätte er besonders das *Edebiyyât-ı Osmaniyye* (osmanische Literatur) als den Titel wählen können. Man kann hier denken, dass Recâizâde wegen des *Belâgat-ı Osmaniyye* von Ahmet Cevdet Pascha eine Titelähnlichkeit vermieden hat. Allerdings war zu der Zeit, als Recâizâde sein Werk oder Unterricht benannt hat, Cevdet Pascha's *Belâgat-ı Osmaniyye* noch nicht veröffentlicht.⁶⁸³

Im Werk wurde *belâgat* so benutzt, dass es beides bedeuten kann: *rhétorique* und *éloquence*.⁶⁸⁴:

„Kuvâ-yı zihniyesinde hiddet ve karihasında cevdet olan her bir müellif efkâr-ı mevcudânesini kemal-i fesâhat ve belâgatla ifadeye muktedir olur ki işte ona sahib-i dehâ veyahut hünerver denilir.“

Dieses *belâgat* hier ist in der Bedeutung des schönen Schreibens *éloquence*. Als eine Wissenschaft *belâgat- rhétorique*:

„Vaktiyle akvâm- Arab herşeyden evvel lisan ve onun iki rûkn-i celîli olan fesâhat ve belâgata ziyade ehemmiyet vererek bir taraftan riyâziyât ve siyâsiyâta mütelallik ulûm ve fûnûn-ı mütenevvîâyı tevsî etmekle beraber diğerk taraftan dahi fesâhat ve ondan

⁶⁸⁰ Ebd., 61-215.

⁶⁸¹ Ebd., 216-324.

⁶⁸² Ebd., 325-381.

⁶⁸³ Der Begriff der *Literatur* wird nach Şinâsî als Synonym zu *littérature* benutzt. Besonders Nâmîk Kemal macht sich davon häufig nützlich. Recâizâde benennt mit diesem Begriff sein neues Werk, welches die neuen literarischen Regeln und Prinzipien aufstellen soll, nachdem er zuvor vorhatte, es *Talîm-i Edebiyat* zu nennen.

Dabei hat **Lefranc**'s *Cours Élémentaire de Littérature*, welches als die wichtigste Quelle benutzt wurde, einen großen Einfluss. Denn er konnte sein Werk auch *edebiyat-ı Osmaniyye* benennen. Obwohl er *Talîm-i Edebiyat* bezogt hat. *Cours Elementair de Litterature* verglich er mit *Talîm-i Edebiyat*. Anstelle von *Unterricht* nahm er *talîm* (lernen, lehren) an. **Yetiş** (1996),105.

Ekrem ist von Cevdet Paşa's Werk informiert.

„İşte o yolda bir Belâgat-ı Osmâniyye'nin telifine Cevdet Paşa Hazretleri tarafından himmet buyurulmakta olarak hitâm bulan bir parçası dahi geçende de tab' ve neşrolunmuştu.“ (*Talîm-i Edebiyat*, 12-13.)

⁶⁸⁴ die Beredsamkeit: die Eloquenz: die Redegewandtheit: die Sprachgewalt.

daha mühim olan belâgata ve beyâna dâir tedkikât ve telifâtta hiçbir vakitte hâli kalmadılar. Birçok asırlar devam eden bi ikdâmât ve mesâi ile fesâhat ve belâgati mertebe-i âlü'l-âline ve tabir-i diğlerle kelâmda lâfız ve mânâya âit hasâyis ve mezâyâtın hadd-i kemaline vâsıl oldular.“ (*Ta'lim-i Edebiyyât*: 4-5)

Hier geht es um das arabische *belâgat*. Aus sicht der Regeln, Aussage und Prozess des *belâgat* gibt es auf der Welt keine identischen Sprachen. Also hat jede Sprache ein eigenes Verständnis des *belâgat*.

Außerdem wird mit folgenden Aussagen das türkische *belâgat* behandelt; dass *teşbih* ein wichtiges Element des *belâgat* ist⁶⁸⁵, dass viele Abschnitte von *isti'âre* in unseren *belâgat* Büchern erwähnt werden⁶⁸⁶, dass es nur in *belâgat* Büchern erwähnt wird⁶⁸⁷, dass Grammatik und Syntax, *beyân* und *bedi*, also *belâgat* aus sich selbst entstehen muss.⁶⁸⁸ Letztendlich muss *belâgat* als der beste Weg für das schöne Schreiben gelehrt werden.⁶⁸⁹

Wie schon bereits gesagt, kommen mit dem Mut, eine neue Epoche zu betreten oder Erster zu sein, gewisse Unerfahrenheiten. Es wäre zweifellos unbarmherzig Ekrem's Werke mit dem heutigen Wissen zu kritisieren. Es wäre trotzdem nützlich manche Kritik von seinem Zeitgenossen Hayret Efendi aufzuzeigen. Hayret Efendi kritisiert die Beschreibungen im *Ta'lim-i Edebiyyât*. Er kritisiert, dass vor Abschließung der Beschreibungen mit der Klassifizierung angefangen wird. Und an Stellen mit Mängeln der Beschreibungen sollen diese mit vielen Beispielen versucht kaschiert worden zu sein.⁶⁹⁰

In einem anderen Werk denkt Hayret Efendi, dass die Fachbegriffe im ersten Teil des *Ta'lim-i Edebiyyât* (unter dem Titel *mânâ yahut fikir- lâfız yahut üslûb*) ein semantisches Durcheinander verursachen.

Die Idee vergleicht Hayret Edendi mit dem Fötus in der Gebärmutter. Nur wenn dieses Kind geboren wird und die *lafız* Gestalt annimmt, kann es die Form einer „*mana*“ annehmen. Also ist *mana* ein Jahr älter als die Idee. *Lafız* oder *üslup* sind auf die gleiche Weise fern von der Gleichwertigkeit. *Lafız* bedeutet Wort. *Üslup* bedeutet eher Haltung. Also während das Erste der Stoff der Bekleidung ist, stellt das Andere die Form und den Schnitt dar.⁶⁹¹

⁶⁸⁵ Ebd., 211.

⁶⁸⁶ Ebd., 253.

⁶⁸⁷ Ebd., 345.

⁶⁸⁸ Ebd., 382.

⁶⁸⁹ Yetiş (1996), 107.

⁶⁹⁰ „Tarifât hususuna gelince bir takımında ‘Elhan’ henüz tanîn-endâz âlem-i matbuat olmadan Takdîr yazdığımız gibi -tarif etmeden taksimine girişip iki kısımdır demişsiniz. Kimisinde de tarif etmek isteyip biraz *lâm-cim* ettikten sonra uymayacağını anladığımız gibi bu makule şeyleri tarifden ziyade misâl izâh eder misâl.... diyerek geçmişsiniz.“ Hayret Efendi (1886); Yetiş (1996), 113.

⁶⁹¹ „*Fikir* demek zihinde kuruntu demektir ki rahm-i maderde cenin mesâbesindedir. Cenîn kadem-nihâde-i âlem-i şühûd olunca *sabiy-yi tıfl* dedikleri gibi insanın içerisinden bir fikir doğup da kımât-ı elfâza sarıldığı gibi adına *mânâ* derler. Demek oluyor ki *mânâ*, *fikir*den hiç olmazsa bir yaş büyüktür. *Üslûb* yahut *lâfza* gelince bunlarda *fikir-mânâ* gibi yekdiğerinin müterâdifi değildir.“

„*Lâfız* kelime, kelâm demektir. *Üslûb* ise tarz ve tavır mânâsına olup elbisenin kumaşı değil biçimi

Das Thema des *üslûb* ist eines der größten Themen im *Ta'lim-i Edebiyyât*. Ekrem behandelt dies als *kavânîn-i üslûb* (Gesetze des Stils). Die Gesetze in den Erklärungen können trügerisch sein. Recâizâde reiht unter der Überschrift *Gesetze des Stils* Eigenschaften wie *fesâhat*, *vuzuh*, *tabiîlik*, *münakkahiyyet*, *ahenk* und *muvaafakat* auf. Das ist eigentlich nichts Anderes als der Begriff der *qualité* oder der *qualité générales du style* und *qualité particulières du style* Zusammensetzungen in Form von *kavânîn-i üslûb*⁶⁹²

Außerdem hat der Autor das *style* [türk. *üslûb*] Konzept mit Fachbegriffen wie *üslûb-i beyân*, *üslûb-i ifade* verglichen. Dieser Vergleich bringt manche Bedenken mit sich. Da *Ausdruck mit üslûb* und *beyân mit üslûb* verschiedene Begriffe sind.⁶⁹³ Als ein anderes Beispiel wird *âheng-i selâset* (Geläufigkeit) angezeigt. Diese Zusammensetzung, wodurch ein *mânâ* in Form von *selâsetin ahengi* herauskommt, wurde eigentlich als *l'harmonie* verwendet. *Âheng* und *selâset* sind eigentlich verschiedene Fachbegriffe.

Als Gegenwort des Begriffs *üslûb* können wir *style* zum ersten Mal in *Ta'lim-i Edebiyyât* vorfinden. Zweifellos hat Ekrem versucht einen erklärenden Weg einzuschlagen, durch Nutzung von Fachbegriffen wollte er die Seltsamkeit verringern.

Zuletzt spreche ich ein Thema an, worauf Kritiker oft beharrt haben. Es wird gesagt, dass Ekrem versucht hat, die Lücken mit Beispielen zu füllen, die dabei entstanden sind, als Ekrem verwirrt war und die theoretische Erklärung nur flüchtig und oberflächlich behandelt hat. Beispielsweise unterteilt Ekrem das *Ulviyyet* in drei Teile: Idee, Gefühl, Fantasie. Allerdings bringt er hierbei keine theoretische Erklärung. Alles was er zu *ulviyyet-i hayâl* sagt besteht aus:

„Ulviyyet-i hayâl büyük bir şeyi veya büyük bir fiili parlak ve nazarfirib elvan ile nakş ve tasvir etmektir“ (*Ta'lim-i Edebiyyât*, 213).

Nach dieser Erklärung in einem Satz bringt er ungefähr drei Seiten Beispiele.

2.3.5.6 Abdurrahman Fehmi

Ein anderes wichtiges Werk ist Abdurrahman Fehmi's (gest. 1904) *Tedrisât-ı Edebiyye* (Istanbul 1302/ 1885), womit Jurastudenten *belâgat* gelehrt wurde. Der Autor benennt für den Grund des Werkes keine andere Absicht, als die von Ekrem. Neben den paar genannten arabischen Gelehrten, sagt er, dass er auch von dem Stil der westlichen Gelehrten profitieren wird.⁶⁹⁴ Der Autor, der Arabisch⁶⁹⁵, Französisch,

mesâbesindedir ki kelimeler tereküb edip kelâm hâline geldiği vakit hâsıl olan şekil ve hey'eti demek olur.“ **Hayret Efendi** (1886); **Yetiş** (1996), 113.

Mit *lafız* meint er Wort und kalam und mit *üslup* Stil und Haltung.

⁶⁹² **Yetiş** (1996), 114-115.

⁶⁹³ *Talim-i Edebiyat*, 64.

⁶⁹⁴ **Abdurrahman Fehmi** (1885), 10.

⁶⁹⁵ „Tedisat-ı Edebiyye'nin yazarı Abdurrahman Fehmi Medresetü'l-Arab isimli eserinin dördüncü bölümünde belâgat kurallarını anlatmaktadır. Bu bölümü okuduğumuz zaman onun Arap ve Fars edebiyatlarındaki belâgat kurallarını çok iyi bildiği kanısına vardık“. **Elmalı**, Hüseyin und **Eren**, Cüneyt (2005), 343.

Persisch beherrscht, verfügt über das Wissen, um das Klassische und die Instrumente um das Neue zu analysieren. Er profitiert neben Lefranc's unumgänglichem Werk auch von Par A. Pellisier's *Principes de Rhétorique Française*⁶⁹⁶ (Paris 1881)⁶⁹⁷. Das Werk besteht nach der Einleitung aus drei Kapiteln. Der Autor erklärt im ersten Kapitel *üslûp ve şartları* [dt. Stil und Bedingungen], im zweiten Kapitel *fikrin kanunları* [dt. Regeln der Idee] und *üslûbun hususî vasıfları* [dt. spezielle Eigenschaften des Stils], im dritten Kapitel manche *literarische Figuren* unter der Überschrift *üslûb-ı mecâzî*. In der Einleitung macht er einen Poesie und Prosa Vergleich. Poesie kam vor Prosa heraus und die mehr begrifflichen Werke wurden mit Prosa geschrieben. Künstlerische und wissenschaftliche Arbeiten profitieren voneinander; die Interaktion zwischen ihnen erfolgt durch *belâgat* Bücher. Die Überschrift des nächsten Abschnittes ist *kısm-ı evvel* [dt. erster Abschnitt]; also muss das Werk auch einen zweiten Abschnitt haben. Allerdings ist dieser Abschnitt nicht verfügbar. Der erste Abschnitt unterteilt sich in drei Teile. Der erste Teil besteht aus sieben Unterteilen⁶⁹⁸. Im zweiten Teil geht es eher um den Stil⁶⁹⁹. Der letzte Teil (*üslûb-ı mecâzî* oder *turuk-ı ifade*; dt. wegen des Ausdrucks) besteht aus fünf Unterteilen⁷⁰⁰. In diesem Abschnitt werden grundsätzliche literarische Figuren behandelt.

Die Beispiele für die theoretischen Informationen im *Tedrisât-ı Edebiyye* wurden eher von Autoren mit dem neuen Verständnis wie, Namık Kemal, Abdülhak Hamit Tarhan, Muallim Naci und natürlich Recâizade Mahmut Ekrem genommen. Figuren, die mit der Moderne im Widerspruch stehen oder Anpassungsprobleme haben, wurden anhand der *divan* Poesie veranschaulicht.⁷⁰¹ Ich habe bereits erwähnt, dass das Werk genau wie *Ta'lim-i Edebiyyât* unvollständig ist. Dies ist kein Zufall. Dahinter stecken die Schwierigkeiten, die durch das Abkommen von der Tradition oder das Öffnen einer neuen Seite entstehen.

2.3.5.7 Menemenlizâde Mehmed Tâhir

Menemenlizâde Mehmed Tâhir (1862-1903), der als Dichter eigentlich

⁶⁹⁶ <https://archive.org/stream/principesderhto00pellgoog#page/n6/mode/2up> -Zug. 03.04.2013

⁶⁹⁷ **Kılıç**, Hulusi (1988), 161-162; *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Bd.I, 67; **Levend**, Ağâh Sırrı (1973), 207.

⁶⁹⁸ Üslûb ve Şeraiti, Vuzuh, Hâliset (muhâlefet-i kıyâs, muhâlefet-i isti'mal, ta'kîb, za'f-ı te'lîf, istitrâd, ta'kîd-i lâfzî, ta'kîd-i ma'nevî, garabet), Münakkahiyet, Asalet, Ahenk, Muvafakat.

⁶⁹⁹ Kavânîn-i efkâra dair bir iki söz, Şerâit-i husûsiyye, Üslûb-ı sâde- Havâssı, Üslûb-ı mu'tedil- Havâssı, Üslûb-ı âlî- Havâssı, Ulviyyet-i sırfe, Ulviyyet-i fikr, Ulviyyet-i hiss, Ulviyyet-i hayâl

⁷⁰⁰ Hakikat- mecâz-Kinaye- Turuk-ı ifâdenin âhsâs eylediği mebâhis

teşbîh (Erkan-ı teşbîh: müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebeh, edât-ı teşbîh, vech-i şebehin aksamı, merâtib-i teşbîh)

mecâz ile kinâye arasındaki fark, mecâz-ı mürsel, envâ'- münâsebât, müteârife

isti'âre (İsti'âre-i asliyye ve tebaiyye, isti'âre-i musarraha ve mekniyye, isti'âre-i tahayyüliyye, teşîhiyye, tecridiyye, itlakiyye, isti'âre-i temsiliyye)

kinâye (Envâ-ı kinâyât: Ta'rîz, telmih, remiz ve işaret, âksâm-ı fer'iyyesi)

⁷⁰¹ **Çalık**, Gülşah (2008), 91.

wirksamer ist, verfasst ein Werk mit dem Titel *Osmanlı Edebiyatı*⁷⁰² (Istanbul 1310/1892). Mit diesem Werk schreitet er durch den von Recâizâde gebneten Pfad.

Er wird als einer der führenden Personen der als *Zwischengeneration* bezeichneten literarischen Periode bezeichnet, die nach der Tanzimat und zwischen dem *Servet-i Fünûn* Zeitabschnitt kommt. Aufgrund seiner erfolgreichen Arbeiten an dem Ministerium für Bildung, wird er mit dem 2. Rang des *ûla sınıf-ı evveli* einem osmanischen Orden ausgezeichnet. Der Autor, der 1862 auf die Welt kam, starb 1903 mit 41 Jahren. Als er an der *Mekteb-i Mülkiyye* studierte, bekommt er die Ehre ein Schüler von wichtigen Namen wie Recaizade Mahmud Ekrem, Abdülhak Hamid und Muallim Naci zu sein. Seine originellen Poesien werden an der *Tercüman-ı hakikat* und *Mir'at-ı Alem* veröffentlicht. Er ist ein Dichter, der aus Sicht neue Images zu finden, Ansicht auf die Natur, Poesie an die Prosa zu rücken und enjambement (das Brechen der beyit Struktur) Versuchen, außergewöhnlich ist. Mit der Veröffentlichung des *Elhan* (1886), startete eine umfangreiche Polemik. Recaizade Mahmud Ekrem, der als die Autorität seiner Ära galt, bewertet dieses Werk mit seinem *Takdir-i Elhan*⁷⁰³ (1886). Dies führte zu einer Diskussion mit Muallim Naci und den Verteidigern des alten Verständnisses des *belâgat*. Mehmed Tahir, der mit seiner Literaturkritik bekannt war, verteidigte während des *Ta'lim-i Edebiyyât* Streits, insbesondere Recaizade Mahmud Ekrem gegen dessen Kritiker.

Osmanlı Edebiyatı hat keine originalen Inhalte, ist sondern manchmal nur beim Kategorisieren der literarischen Figuren unabhängig.⁷⁰⁴

2.3.5.8 Mehmed Celâl

Mehmed Celâl (1867-1912) ist eher als Romancier, Geschichtschreiber und Dichter bekannt. Ein Autor, der sich mit Roman und Geschichten beschäftigt, muss eigentlich eine andere Perspektive haben. Allerdings ist sein Buch in jeder Hinsicht nur mittelmäßig. Die Ära ist aus literarischer Sicht ziemlich belebt. Es wird seitens Gelehrten wie Muallim Naci versucht die Divan Poesie aufrechtzuerhalten. Auf der anderen Seite wird in der *Servet-i Fünûn* Bewegung die Individualität ins Vordergrund gestellt. Gleichzeitig häufen sich die gesellschaftlichen Probleme an und bewegen sich Richtung Detonation. Celâl nimmt in diesem Chaos seinen Platz als Opposition zu Sultan Abdülhamit an. Das Werk des Autors *Osmanlı Edebiyatı Numûneleri*⁷⁰⁵ ist, wie auch unten in der Inhaltserklärung beschrieben, zum Teil eine Anthologie und Theorie Buch. Eigentlich verhindert dieser unordentliche Inhalt das Werk dabei, einen Schwerpunkt zu setzen. Im Eingang des Werkes informiert der Autor über den

⁷⁰² **Menemenli-zâde Tâhir** (1310 /1897), *Osmanlı Edebiyatı*, İstanbul: Kaspar Matbaası.

⁷⁰³ **Recâizâde Mahmud Ekrem** (1885), *Takdir-i Elhan*: ezkiya-yı şeban-ı üdebadan Menemenlizade Tahir Bey Efendi'nin *Elhan* ismindeki bir mecmua-yı eş'arı hakkında bâzı mütalâat-ı edebiyeyi havidir, Mahmut Bey Matbaası, 85S.

⁷⁰⁴ **Uçman**, Abdullah (2003), 534-535; **Doğan**, İsmail (1989); **Birinci**, Necat (2000), 81-87; *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı* (2005), Bd.VI, 318-319; **İhsanoğlu**,342; **Yeşilçiçek**, Vedat (1996), 36-43, 93-99, 141-142, 175-176, 191, 209-211, 225-226, 241-242, 255-256, 270, 287, 307-308, 332, 344.

⁷⁰⁵ **Mehmed Celâl** (1312 /1897), *Osmânli Edebiyatı Numûneleri*, Dersa'âdet.

Inhalt. Das Werk unterteilt sich in neun Abschnitten.⁷⁰⁶ Im ersten Abschnitt gibt es generelle Informationen über die osmanische Literatur.⁷⁰⁷ Der zweite Abschnitt handelt um die Regeln der Literatur, in diesem Teil wurde *Ta'lim-i Edebiyyât* als Quelle benutzt.⁷⁰⁸ Der dritte Abschnitt ist für schriftliche Werke unterteilt; z.B. literarische Artikel, eine Geschichte oder ein Brief, und wie diese verfasst werden sollen. Dazu werden auch Beispiele genannt.⁷⁰⁹ Im vierten Abschnitt kommen die Dichter vor. Die Mehrheit der alten und neuen Dichter wird hier erwähnt.⁷¹⁰ Der fünfte Teil handelt um das osmanische *aruz*.⁷¹¹ Der sechste Abschnitt beinhaltet Aphorismen.⁷¹² Im siebten Teil werden die schönsten Gedichte in unserer Literatur aufgezählt.⁷¹³ Der achte Teil beinhaltet die poetischsten Prosabeispiele.⁷¹⁴ Im letzten Abschnitt behandelt er kurz die Werke und die dazugehörigen Bewertungen der osmanischen Gelehrten und Poeten.⁷¹⁵ Das Werk ist im zweiten Teil, wie auch der Autor betont eher auf den Fußstapfen des Recâizâde.⁷¹⁶

2.3.5.9 Abdurrahman Süreyya

Der Autor (1841-1904) beherrscht die arabische und persische Sprache gut genug, um einen Kommentar zu schreiben. Er wandte sich im Namen des Westens, wie viele Intellektuelle während der Übergangszeit, Frankreich zu. Er unterrichtete in *Darümuallimîn* (1870) Persisch, in *Mahrec-i Aklam*⁷¹⁷ (1876) (Eine Schule um Beamte heranzuziehen) Arabisch und in *Mekteb-i Hukuk* (1884) *edebiyat-ı Osmaniyye und ta'lim-i edebiyat*.

Er ist eher mit seinen Schriften, Büchern und Diskussionen im Bereich des *belâgat* bekannt. Sein erstes Werk über *belâgat*, *Ta'likât-ı belâgat-ı Osmâniyye* (Istanbul 1299/1882) ist ein kleines Traktat, um das erste juz von Ahmed Cevdet

⁷⁰⁶ Ebd., 3-4.

⁷⁰⁷ Ebd., 7-31. (Medhal)

⁷⁰⁸ Ebd., 32-152. (Edebiyât)

⁷⁰⁹ Ebd., 153-209. (Aksâm-ı Muharrerât)

⁷¹⁰ Ebd., 210-278. (Aksâm-ı Eş'âr)

⁷¹¹ Ebd., 279-305. (Den osmanisches *aruz* benutzt er in einem Teil von Reşâd Beys Werk *Numune-i Şiir ü İnşa*)

⁷¹² Ebd., 306-325. (Akvâl-i Hakîmâne)

⁷¹³ Ebd., 326-397. (Eş'ârımızdan Bir Nebze)

⁷¹⁴ Ebd., 398-459. (Asâr-ı Mensûreden Bir Nebze)

⁷¹⁵ Ebd., 460-604 (‘Üdebâ ve Şuarâ-yı Osmânîden Bir Kısmı).

⁷¹⁶ s. dazu **Andı**, M.Fatih (1995); **Daşcıoğlu**, Yılmaz (1995).

⁷¹⁷ Während des osmanischen Reiches wurden Beamte mit einer Meister-Laie Beziehung, ausgebildet. Nach der Tazminat Zeit gedenkte man Schulen zu eröffnen, um Beamte heranzuziehen. 1862 wurde durch den Bildungsminister Kemal Efendi das *Mekteb-i Aklam* eröffnet. In kurzer Zeit nannte man die Schule in *Mahrec-i Aklam* um. Als 1876 die überlegenere Schule *Mekteb-i Fünun* eröffnet wird, beschließt man, das *Mahrec-i Aklam* zu schließen.

İpşirli, Mehmet (2003), 387-388.

Pascha's *Belâgat-ı Osmâniyye* zu kritisieren. Eine Kritik auf solch ein bekanntes und gelobtes Werk bleibt nicht ohne Antwort. Er verfasst auch Kritik an die wichtigen Zeitungen seiner Zeit wie *Ceride-i Havâdis*, *Vakit*, *Tercüman-ı Hakika*. Darüber hinaus schreibt er Bücher wie *Hall-i Ta'likat*, *Temyiz-i Ta'likat*, *Nazire-i Ta'likat*, in denen die Kritik umfangreicher gemacht wird. Abdurrahman Süreyya extrahiert diese Kritik in sein *Tahlîl-i Hal* (Istanbul 1299/1882); allerdings noch wichtiger, sein Wissen in Arabisch und die Fehlerfeststellung in der Anwendung des Arabischen in der türkischen Sprache werden zum Mittelpunkt dieser Diskussionen.

*Mizânü'l-belâga*⁷¹⁸ (Istanbul 1303/1885) ist ein klassisches *belâgat* Buch, welches er während seiner Zeit als Lehrer an der Mekteb-i Hukuk verfasst. Das Werk wurde in 39 Teile bzw. Vorlesungen aufgeteilt. Die ersten drei Lesungen wurden für *fesâhât*, das unter drei Überschriften (*kelimedede*, *kelâmda* und *mütetekellimde*) gelehrt wird, aufgeteilt. Die 4-28. Lesungen *maânî*, 29-36. Lesungen *beyân* und in den 37.-39. Lesungen werden die Disziplinen des *bedi* behandelt. Die im Vorwort erwähnte und im Teil des *maânî* angewandte Behauptung (ein *belâgat* Buch nur für das Türkische) ist nicht in anderen Abschnitten vorhanden. Mit einer präziseren Erklärung ist es nicht möglich, die literarischen Figuren fern von ihrer Quelle zu erklären.⁷¹⁹

*Sefîne-i Belâgat*⁷²⁰ (Istanbul 1305/1887) besteht aus den zusätzlichen Erklärungen, während er *Mizânü'l-belâga* lehrte.⁷²¹ Im Vorwort erzählt der Autor über den zweiten Teil *mizanü'l hitabe*, welches nie veröffentlicht wurde. Eine Einleitung ist nicht vorhanden. Es beginnt mit dem Vorwort. Im Werk wurden viele Themen wie Etymologie, Morphologie sogar Semantik selbst behandelt.

Im Werk findet man neben praktischer Intelligenz, mit Wissen und Erfahrung geordnete Abschnitte. Das Werk hat große ästhetische, grammatische und syntaktische Fehler.⁷²²

2.3.5.10 Diyarbakirli Said Pascha

Er ist ein wichtiger Kulturmensch und Politiker (1832-1890) in seinem Bereich. Der Pascha, der Kenntnisse über alte Poesie und Kultur besitzt, sodass sich ein *Divan*⁷²³ bildet, verfasste neben seinen literarischen Entwürfen auch *Mizânü'l-edeb*.⁷²⁴ Diyarbakirli Said Pascha führt in seinem *Mizânü'l-edeb* (Istanbul 1305/1887) die alte *belâgat* Tradition fort; der Inhalt und die Form bleiben klassisch. Allerdings ist das Werk nicht eine grobe Fortsetzung der alten Tradition. Es werden

⁷¹⁸ Abdurrahman Süreyya (1303/1885), *Mizânü'l-belâga*, Ceride-i Askeriyye Matbaası. (İzmir Millî Kütüphanesi'ndedir eser).

⁷¹⁹ Şahin Baranoğlu (1999), I.

⁷²⁰ Abdurrahman Süreyya (1305/1887), *Sefîne-i Belâgat*, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 200S.

⁷²¹ Ebd., 5-7.

⁷²² Baranoğlu, Şahin (1999), XII; *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Bd.I, 68-69; Yetiş, Kazım (1988), 173-174.

⁷²³ s. Erdoğan, Kenan (2003).

⁷²⁴ Diyarbakırlı Said Paşa (1888), *Mizânü'l-Edeb*, A. Asadoryan Matbaası, 400 S; Diyarbakırlı Said Paşa (1887), *Mizânü'l-Edeb*, Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 384 S.

sondern die türkischen Eigenschaften geschützt, die Beispiele werden mit Sorgfalt ausgewählt und dies zeigt, wie er das Thema beherrscht.

Während er die Disziplin des *fesâhat* erklärt, zeigt er auf, dass der arabische Geschmack unserem sehr ähnelt, aber da wir kein Zeuge dieses Vergnügens sein können, entstehen Fehler in der Aussprache vieler Wörter. Diese Disziplin des *belâgat* bewertet er in einem Rahmen, der weit ferner als Rhetorik ist.⁷²⁵

Das Werk fängt mit dem Grund für die Entstehung des Buches⁷²⁶ und einem Ausdruck der Dankbarkeit an Sultan II.Abdülhamid an.

Said Pascha versuchte in diesem Werk in einer ausführlichen Weise die arabischen *belâgat* Regeln ins Türkische anzuwenden. Der Autor macht in seiner Einleitung ausführliche Erklärungen zu den Begriffen *fesâhat* und *belâgat*. Im weiteren Verlauf werden mit der Präsentation *ein sehr kleiner Blumenstrauß gesammelt von einem sehr kleinen Garten* insgesamt 130 Gedichte von alten Divan Dichtern ausgewählt. Die Gedichte sind nicht nach einer bestimmten Klassifizierung oder Rangierung geordnet. Der erste Abschnitt des Werkes beinhaltet⁷²⁷ das Thema des *ilm-i meânî*⁷²⁸, der zweite Abschnitt *ilm-i beyân*⁷²⁹, und der dritte Abschnitt *ilm-i bedî*.⁷³⁰

2.3.5.11 Ali Nazif

Auch wenn Ali Nazif's *Zîynetü'l-kelâm*⁷³¹(Istanbul 1306/1888) nur ein 39 seitiges Traktat ist, musste ich es trotzdem erwähnen.

Der Autor beginnt nach einer klassischen Einleitung mit der Erklärung der *Schönheit der Worte*. Ein *beli* Wort muss eine zufällige Form haben, ohne Druck und Müdigkeit zu erzeugen. Denn erzwungene Sachen geben dem kalam vielmehr eine Last, als eine Anmut.⁷³² Da unsere Sprache aus der Kombination von Arabisch, Persisch und Türkisch entstanden ist, hat er die Erlaubnis, die Schönheit von jeden von ihnen zu nutzen. Es wird allerdings nicht vergessen, dass unsere Sprache Türkisch ist

⁷²⁵ *Mîzânü'l-Edeb*, 19.

⁷²⁶ Revecgâh-ı kemâlât olan böyle bir asr-ı celilde maârifet hizmet ifa-yı vazife-i şükür ve mahmidet olacağından o vazifeyi edaya medar ve ebna-yı vatana naçizâne bir yadkâr olmak üzere ilm-i belâgati hâvî işbu eser câmi'-ül kusuru yazıp *Mîzânü'l Edeb* tesmiye eyledim (*Mîzânü'l-Edeb*, vor der Einleitung).

⁷²⁷ **Balta**, Nuran (2009), 15 und 68; **Aydoğan**, Saliha (2007), 67-68; **Ermîş**, Hamza (2006), 241.

⁷²⁸ Meânî ilmi: Mukaddime, 1. Fasil: İsnad-ı haberînin durumları, 2. Fasil: Müsned-i ileyhin hâlleri, 3. Fasil: Müsnedin durumları, 4. Fasil:Mutaallakât-ı fiilin *beyâmı*, 5. Fasil: Kasrın *beyâmı*, 6. Fasil: İnşanın *beyâmı*, 7. Fasil: Vasıl ve fasılın *beyâmı*, 8. Fasil: İcâz, itnâb ve müsâvâtın *beyâmı*.

⁷²⁹ *Beyân* ilmi: Mukaddime, 1. Fasil: teşbihin *beyâmı*, 2. Fasil:Hakikat ve mecâzın *beyâmı*, 3. Fasil: İstiarenin *beyâmı*, 4. Fasil: kinâye.

⁷³⁰ *Bedî* ilmi: 1. Fasil: Manevî sanatlar, 2. Fasil: Lafzî sanatlar.

⁷³¹ **Sürûri paşazade Ali Nazif** (1306/1888), *Zîynetü'l-kelâm*, Mahmut Bey Matbaası, 39 S.

⁷³² Ebd., 4.

und deshalb in diese Richtung gegangen wird.⁷³³

Später wird die Definition des Wortes gegeben. *Tarsi'* [bezeme, dt. schmücken] wird kurz mit einem Beispiel erklärt. Es wird mit den neun Arten des *cinas* weitergemacht. Für *cinas* wird neben Gedichten auch aus Prosa Beispiele gegeben.⁷³⁴ Daraufhin werden kurz folgende Themen mit Beispielen untersucht: *seci, iltifât, îhâm, irsâl-i mesel, mahzuf, tefrîk, taksîm, ta'accüb, tard u 'aks, cami'ü'l- kelâm, hüsn-i ta'lîl, leff ü neşr, tazmin, mu'amma, ebced* usw.

Im letzten Abschnitt *müfredât* werden Verspaar Beispiele aus größtenteils der *Divan* Poesie aufgereiht.

Das Werk, das weder in Qualität noch in Quantität große Ansprüche hat, hat keine große Bedeutung außer, dass es für *Neuanfänger* nützlich ist.

2.3.5.12 Muallim Nâci

Muallim Naci (1849-1893) bewerte ich nur im Rahmen seines Werkes, das für mich von Nutzen ist.

Naci⁷³⁵, der aufgrund seiner Haltung zum Alten- Neuen und besonders *abes-muktebes* Diskussion, ein Verteidiger des Alten ist, wird von ungebildeten Menschen als Jemand bezeichnet, der das Neue nicht begriffen hat. Er wurde durch seine Übersetzungen aus dem Französischen und mit seinen Gedichten bekannt. Sein Französisch ist genauso gut wie sein Arabisch und Persisch.⁷³⁶ Naci, der dutzende Werke in den Arten von Poesie, poetische Geschichte, Memorien, Biographie, Kritik, Wörterbuch, Übersetzung verfasste, bekam durch seine Aussagen oder Behauptungen eine besondere Rolle in der türkischen Literatur.⁷³⁷

Wenn, während der *Tanzimat*-Periode und diesem großen Umbruch und kulturellen Mutation, auf der einen Seite *Recâizâde* steht, wäre es kein Fehler auf die andere Seite der Waage Muallim Naci zu stellen und den Streit zwischen den Beiden als Zusammenfassung des Konfliktes zu sehen. Er ist der Meinung, dass die alte Literatur nach den Bedürfnissen erneuert werden muss, anstatt komplett entfernt zu werden. Doch die Opposition ist trotz der Verwirrung in der Theorie und in der Praxis

⁷³³ Ebd., 4.

⁷³⁴ Ebd., 5-10.

⁷³⁵ Es darf nicht vergessen werden, dass er aufgrund seiner Beiträge zur türkischen Sprache 1889 in Stockholm beim 8. *Müstesrik Kongress* mit einer goldenen Medaille ausgezeichnet wird. Naci ist kein Feind des Westens. Er ist gegen Nachahmung und oberflächliche Verwestlichung.

⁷³⁶ Beispielsweise beinhaltet *Sünbüle* (İstanbul 1307) Übersetzungen aus Französisch auch *Mütercem* (İstanbul 1304) beinhaltet solche Teile. Außerdem übersetzt er mehr als die Hälfte Zola's *Therese Raquin*. Das Thema des *Zatü'n-Nitakayn yahud İbnü'z-Zübeyr* (İstanbul 1307) ist inspiriert aus französischen Tragödien.

⁷³⁷ Als Jemand, der den Westen und Osten gut kennt, vernachlässigt Naci nicht seine eigene Kultur. Beispielsweise verfasst er eine Poesie mit dem Titel *Gazi Ertuğrul Bey* (1891) und präsentiert es Sultan II. Abdülhamid. Dadurch bekommt er die wichtige Aufgabe, die osmanische Historie niederzuschreiben. Er starb bevor er dies ausführen konnte.

s. **Tansel**, Fevziye Abdullah (1988), 9-22; **Kaplan**, Ramazan (1999), 135-146.

ihm Zahlenmäßig überlegen und talentierter.

Das Werk beginnt mit einem *ifade-i mahsusa* (spezielle Aussage). Solch ein *kamus* [dt. Wörterbuch] zu schreiben war ein großer Traum des Autors, er fühlt von Zeit zu Zeit das Bedürfnis, etwas zu schreiben. Er schreibt etwas und zerreißt diese, da sie ihm nicht gefallen. Seine wissenschaftliche Fantasie wird leider niemals verwirklicht und es vergeht eine gewisse Zeit. Sein Wunsch über ein Theorie Buch der türkischen Literatur motiviert ihn.⁷³⁸ *Istulâhât-ı Edebiyye*⁷³⁹ (Istanbul 1307/1889) ist ein Buch, welches literarische Begriffe ohne eine Grundlage erklärt.⁷⁴⁰ Das Werk mit seiner umfangreichen Perspektive aus Sicht des Stils und Beispielen hat zur heutigen Zeit immer noch eine deutliche Bedeutung.⁷⁴¹

2.3.5.13 Ali Nazîmâ

Der eigentlich als Lexikograf⁷⁴² bekannte Ali Nazîmâ verfasst sein *Muhtıra-i Belâgat*⁷⁴³ (Istanbul 1308/1890), dieser wird, wie viele andere Beispiele auch, mit der Absicht der Bildung gesehen und veröffentlicht⁷⁴⁴.

Das Werk, welches die *aruz* und Poesie Formen und die Hauptthemen des

⁷³⁸*Istulâhât-ı Edebiyye*, 4.

⁷³⁹**Muallim Nâcî** (1308/ 1892), *Istulâhât-ı Edebiyye*, İstanbul: K.Faik, 280S.

<https://ia600308.us.archive.org/22/items/istilahatiedebiy00naciuft/istilahatiedebiy00naciuft.pdf> - Zug. 11.04.2013

neue Druck: **Muallim Nâcî** (trs), *Istulâhât-ı Edebiyye, Edebiyat Terimleri*, haz. Alemdar Yalçın - Abdülkadir Hayber, Akabe, Ankara, tarihsiz. 212s; **Muallim Nâcî** (1996), 211S.

⁷⁴⁰ İfâde-i Mahsûsa (4), Sihri Helâl (6), İstihdâm (8), Hüsni Ta'lîl (10), İ'tilâf (beş çeşittir) (14), Haşv (esas olarak iki çeşit) (36), Tecâhül-i Arif (56), Tekellüm-i Sâmit (63), Kâfiye (65), Mısra (153), Beyt (154), Matla' (158), Makta' (161), Kasîde (161), Gazel (166), Kıt'a (179), Rubâ'î (181), Mesnevi (185), Murabba (186), Muhammes (188), Müseddes (190), Musammat (191), Terci'-i Bend (192), Terbî' (194), Tahmîs (196), Tesdîs (198), Tehzîl (200), Tavşif (202), İ'nât (206), Tard u Aks (208), Rücû' (211), Hazf (213), Hayfâ' (216), Raktâ' (216), Menkût (217), Maktâ' (218), Mevsul (218), Mu'cem (220), Müstezâd (221), İ'âde (224), Sehl-i Mümteni' (225), İrsâd (227), Leff ü Neşr (230), Tensîk (235), Taglîb (237), İkmâl (239), İştikâk (251), Mürâ'ât-ı Nazîr (253), Vasl ve Fasl (257), Fihris (279).

⁷⁴¹ **Ünver**, Süheyl (1960), 45-46; **Tarakçı**, Celâl (1984), 82-87; **Demir**, Hiclâl (2010), 176-185; **Uçman**, Abdullah (2005), 315-317; **Duran**, Nigar (2007), 147. s. dazu **Kaplan**, Mehmet (1943), 23; **Tarakçı**, Celal (1994); **Uraz**, Murat (1938); **Akyüz**, Kenan (1969), 32-33; **Banarlı**, Nihad Sami (1979), 982-989; **Uçman**, Abdullah (1998).

⁷⁴² Bekanntester Werk: **Ali Nazîma, Reşad Faik** (1901), *Mükemmel Osmanlı Lugati*, Artın Asarduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 999 S. Ein neuer Druck dieses Werkes ist verfügbar: **Ali Nazîmâ, Faik Reşad** (2002), *Mükemmel Osmanlı Lugati*: Haz. Necat Birinci, Kâzım Yetiş, Fatih Andi, Erol Ülgen, Nuri Sağlam, Ali Şükrü Çoruk, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, XIV+874 S. Außerdem ist er mit Französisch-Türkisch und Türkisch-Französisch Wörterbüchern bekannt: **Ali Nazîmâ** (1901), *Lügat-i Nâzîmâ*, Kasbar Kitabhanesi, 1904S. **Ali Nazîmâ** (1912), *Mini Mini Lügat-i Tefeyyüz*, Kasbar Matbaası, 632S. **Ali Nazîmâ** (1910), *Lügat-i Tefeyyüz*, Kasbar Matbaası, 960S.

⁷⁴³**Ali Nazîmâ** (1890), *Muhtıra-i Belâgat*, Kasbar Matbaası.

⁷⁴⁴ Das Werk wurde nicht für Bildung verfasst, sondern als Vorbereitungshilfe für Prüfungen. *Muhtıra-i Belâgat, İfâde (vor dem Titel)*.

belâgat und Reim kurz und knapp behandelt, hat keinen großen Unterschied.

Der Autor, der an der *Galatasaray Mekteb-i Sultânî* [dt. Galatasaray- Gymnasium] Türkisch und Arabisch lehrte, eröffnet 1888 mit Necib Bey von den *sultani* Lehrern, die Privatschule Mekteb-i Edeb, wo auch Schülerinnen aufgenommen werden.

Das Werk besteht aus den Abschnitten der *meânî, beyân, bedi, aruz, kafîye* und *nazım* Formen. Die Themen werden kurz mit Beispielen erklärt. Mit seiner Rolle als Ausbilder schematisiert er die Themen; dies ist ein großer Schritt, um dieses Verständnis auszubauen.⁷⁴⁵

2.3.5.14 Rusçuklu Mehmet Hayri

Rusçuklu Mehmet Hayri, der Generalsekretär des Verwaltungsrates der Provinz Aydın war, verfasste *Belâgat*⁷⁴⁶ (Istanbul 1308/1890), welches ein kurzes und an die Traditionen gebundenes *belâgat* Buch ist. Man kann durch seine Kommunikation zu Muallim Naci (*Süha*⁷⁴⁷ wird mit Hilfe von Muallim Naci verfasst) und das allgemeine Schema seiner Bücher davon ausgehen, dass er der Tradition folgt. Kurze Erklärungen werden mit Beispielen verstärkt. Beispielsweise gibt er sechs Teile aus Namik Kemal⁷⁴⁸ (drei Poesie, drei Prosa) und weitere Beispiele wie diese werden ohne Kommentar übernommen. Das Werk wurde im Izmir Gymnasium gelehrt.⁷⁴⁹

2.3.5.15 İbnü'l-Kâmil Mehmed Abdurrahman

Auf dem Deckel des *Tertîb-i Cedîd Belâgat-ı Osmâniyye*⁷⁵⁰ (Istanbul 1309/1891) von İbnü'l-Kâmil Mehmed Abdurrahman befindet sich der Ausdruck, dass es für die *Mekteb-i Asr İdadî* geschrieben wurde. Die Themen werden mit Unterrichtsüberschriften erzählt und beinhalten 52 Unterrichte. Nach dem in der Einleitung (im ersten Unterricht) *belâgat* und *fesâhat* beschrieben werden, gibt es Erklärungen zu

⁷⁴⁵ Ali Nazima (2012), 11-12; Kahraman, Alim (2006), 453-454; *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, Bd.II, 778-780; *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopesi*, Bd.VI, 557-558.

⁷⁴⁶ Rusçuklu Mehmet Hayri (1308/1891), *Belâgat*, İzmir: Aydın Vilâyet Matbaası, 86S.

⁷⁴⁷ Rusçuklu Mehmet Hayri, Muallim Naci (1884), *Sühâ*, Mahmud Bey Matbaası, 64S.

⁷⁴⁸ Namık Kemâl (1840-1888) gilt in der türkischen Literaturgeschichte als „Heimats- und Freiheitsdichter“. Er ist zusammen mit Ziya Paşa und Şinasi einer der drei wichtigsten Persönlichkeiten der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts und besonders der Tanzimat-Periode. Namik Kemal, der große Einflüsse auf dem Gebiet der Literatur und Politik besaß, war ein Dichter, Romancier, Theaterdichter, Journalist, Historiker, Übersetzer, Verwalter und Politikwissenschaftler in einem. Außerdem zeigt er auf dem Gebiet der *Literaturkritik* viele Tätigkeiten, was ich im *mazmun* Abschnitt öfters erwähnt habe. Bei der Verwestlichung des Osmanischen Reiches zeigte er mit seinen Werken und Taten sowohl bei der Anpassung im sozialen Bereich, als auch im Bereich der Ideen eine Rolle als Wegweiser.

⁷⁴⁹ Artun, Erman und Yetiş, Kâzım (2006), 7; Topçuoğlu, Hayriye (2003), 378; s. Karabiber, Şükrü (1971), *Rusçuklu M. Hayri'nin belâgat Adlı Eseri*, 62S.

⁷⁵⁰ İbnü'l-Kâmil Mehmed Abdurrahman (1309 (1891/1892), *Tertîb-i Cedîd Belâgat-ı Osmâniyye*, Asır Kütüphanesi, 80S.

fesâhat an dem Wort, *fesâhat* an dem kalam, *belâgat* an dem kalam usw. *İlm-i meânî*, *ilm-i beyân*, *ilm-i bedî'* werden auf vereinfachte Weise behandelt.⁷⁵¹

2.3.5.16 Mehmed Rifat

Er schließt seine Ausbildung an der *Mekteb-i Harbiye* [dt. Militärschule] ab und wird an derselben Schule Lehrer. Im osmanisch-russischen Krieg 1877-1878 wird er gefangen genommen. Nach seiner Rückkehr nach Istanbul wird er von II. Abdülhamid nach Aleppo [türk. *Halep*] ins Exil geschickt, da sein Name bei der Ermordung Abdülaziz's auftaucht.

Er verteidigte die Ideen Namık Kemals durch Theaterstücke und besonders mit der *çanta* Zeitschrift. Was sein *Mecâmiü'l-edebe*⁷⁵² (Istanbul 1308/1890) besonders macht, ist seine allgemeine intellektuelle Haltung. Grob gesehen⁷⁵³ hat er nicht nur Französische, sondern auch Englisch und Deutsche Übersetzungen.

Da er keine andere westliche Sprache außer Französisch kennt, übersetzt er die deutschen und englischen Werke indirekt, also aus deren französischer Übersetzung. Sein *Mecâmiü'l-edebe* ist ein Werk, das durch seine Haltung als Gelehrter als umfangreichstes Werk gilt und beinahe alle literarischen Wissenschaften umfasst. *Mecâmiü'l-edebe* ist ein Werk, das das klassische *belâgat* in all ihren Facetten auf geordnete Weise in drei Bänden behandelt. Das Buch besteht nach der Reihe aus zehn Abschnitten mit den Überschriften: *usul-i fesâhat*, *ilm-i meânî*, *ilm-i beyân*, *ilm-i bedî'*, *ilm-i arûz*, *fenn-i kaftiye*, *aksâm-ı şiiir*, *ahvâl-i tahrîr*, *usûl-i kitâbet ve hitâbet* und *usûl-i tenkid*.

Die Ideen Namık Kemals zeigen sich in diesem Werk des Autors. Er wendet Namık Kemals Idee, dass das osmanische Türkisch aus „üç iklim-i cesîmin mahsül-i tabiatı [...]“ [dt. Ernte der Natur der drei großen Klimas] aus seinem Artikel *Lisan* in seinem Werk an. Das heißt, das osmanische *belâgat* starke Bindungen zur arabischen und persischen⁷⁵⁴ Wurzeln hat. In der Einleitung werden neben den genutzten arabischen und persischen Quellen auch türkische *belâgat* Bücher, akzeptierte *Divans* und Poesie erwähnt.

Wenn wir uns die allgemeine Struktur des Werkes ansehen, sieht man eine Anhängerschaft zu Muallim Naci. Ahmet Cevdet Pascha's *Belâgat-ı Osmaniyye* wird oft zitiert. Im zweiten Abschnitt des Werkes wird zuerst das Thema des *âhenk* umfangreich behandelt. Im Thema des *vezin* wird viel Platz für Aruz gelassen. Außer diesen sind die restlichen Themen nicht anders als die in seinen anderen Büchern. Im

⁷⁵¹ Topçuoğlu, Hayriye (2003), 378; Argıt, Celile Eren (2006), 262.

⁷⁵² Mehmed Rifat (1308/1892), *Mecâmiü'l-Edebe*, Kasbar Matbaası.

⁷⁵³ *Hud'a ve Aşk* (İstanbul 1292, Übersetzung aus Schiller); *Kleopatra* (İstanbul 1292, Übersetzung aus Emil de Girardin); *Antani yahut İkmal-i Namus* (İstanbul 1292, Übersetzung aus Alexandre Dumas Pere); *Laleruh* (İstanbul 1292, Übersetzung aus M. Carre- H. Lucas), *Otello* (İstanbul 1293/1876, Übersetzung aus William Shakespeare), *Karı İntikamı* (İstanbul 1293/1876, Übersetzung aus Sadaine); *Vicdan* (İstanbul 1296, Übersetzung aus Alexandre Dumas Pere'in *La conscience*).

⁷⁵⁴ Der Grund für die vielen Poesie Beispiele ist die Anstrengung an der Tradition festzuhalten. Deshalb wird Hakanis Hilye sogar komplett zitiert.

letzten Abschnitt werden die ersten beiden Abschnitte zusammengefasst.⁷⁵⁵ Also sind die osmanischen, arabischen und persischen *belâgat* fest in den Wurzeln verbunden. In der Einleitung erwähnt er Quellen.

2.3.5.17 Bereketzâde Ismail Hakki

Schon in jungen Jahren erzieht er sich selbst in den Bereichen *tafsir*, *fikih*, *kalam*, *tasavvuf* und *arabischer Literatur*. Sein Leben als Autor beginnt mit der *Ibret* Zeitschrift von Namık Kemal. Nach Schließung der Zeitung wird er zusammen mit Namık Kemal und seinen Freunden nach Akka Burg ins Exil geschickt. Mit der Übernahme des Throns von V. Murad kehrt er nach drei Jahren zurück nach Istanbul. Der Autor, der die arabische, persische und französische Sprache gut beherrscht, gehört zu den typischen Intellektuellen der *Tanzimat*-Periode.

Recâizâde startet ein Dilemma und zwar die Zusammenführung des alten *belâgat* und der neuen Rhetorik. Und dies führt zu neuen Suchen. Während gewisse Autoren das Alte genauso fortführen, versuchen manche das Alte und das Neue zu vereinen; wiederum bei manchen kommt es vielmehr zu trockenen Zitationen statt Zusammenfassungen.

İsmâil Hakkı versucht in diesem nicht fertig gestellten Werk das Alte und das Neue zu vereinen, indem er an die eigentlichen Quellen des Alten geht und die Gemeinsamkeiten offenlegt. Das Werk folgt dem Verständnis Recâizâdes, trägt aber einen originalen Charakter darin, wie es verfasst wurde.

Ismail Hakkıs *Esrâr-ı Belâgat*⁷⁵⁶ (Istanbul 1318/1900) ist das wichtigste Werk, was die letzten Zusammensetzungsversuche dieser Periode darstellt. Das Werk, welches sich mit *belâgat* Themen beschäftigt, wurde in zwei Bänden *Mukaddime* und *Cüz-i Evvel* veröffentlicht.

Als die Eigenschaften des *belâgat* werden *Vernunft*, *Verständnis*, *Gedächtnis* und *Genie* aufgeführt. Bei deren Erwähnung am Anfang hat *Ta'ûlîm-i Edebiyyât* einen großen Einfluss. Was an dem Werk auffällt ist, dass es nicht als Lehrbuch geschrieben wurde, also ist der Autor kein Lehrer. Vielleicht wurde das Werk aus diesem Grund nicht erneut gedruckt.

Im *Mukaddime* Band werden grundlegende Angelegenheiten zum *belâgat* geregelt und es werden die Regeln erklärt, um diese Wissenschaft zu beherrschen. Bereketzâde fängt das Werk mit der Beschreibung des *ilm-i belâgat* an.⁷⁵⁷ Zwischen den Wissenschaften erwähnt er *belâgat*. Er erklärt die Teile der Literatur. Erwähnt die Wichtigkeit des *belâgat* und den Nutzen dieses Wissen zu lernen.⁷⁵⁸ Über das *belâgat*

⁷⁵⁵ Kahraman, Alim (2003), 519-520; İhsanoğlu (2008), Bd.I, 373-375; *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*: Bd.VI, 274-275; Okur, Esra (2007), 418-427. s. dazu Dinç, Yasemin (1994).

⁷⁵⁶ İsmail Hakkı (1317/1899); İsmail Hakkı (1318/1900b).

<http://ia700304.us.archive.org/22/items/esribela00asml/esribela00asml.pdf> -Zug. 14.04.2013

⁷⁵⁷ *Esrâr-ı Belâgat*, 3.

⁷⁵⁸ Ebd., 7-11.

zitiert er viele wichtige Gelehrte⁷⁵⁹. Gibt Informationen über weitere Personen, die im *belâgat* Wissen bekannt sind. Er erzählt die Eigenschaften der Wissenschaften im *belâgat* Wissen (*me'âni, beyân, bedî*). Diese Disziplinen haben sich je nach den Bedingungen und der Zeit verändert.⁷⁶⁰ Nach dem er die allgemeinen Eigenschaften des *belâgat* aufgezählt hat, gibt er Informationen über die Buchform.⁷⁶¹

Später erzählt er über die Bedingungen, um dieses Wissen zu erlernen und darin fortzuschreiten. Die Bedingungen zur Erlernung und Weiterbildung des *belâgat* sind *kuvve-i akliyye*, Stil des *belâgat* und Erlernung der Regeln, Bewertung der Aussagen von Gelehrten des *belâgat*, Übung und Anwendung⁷⁶². Er unterteilt sie in die Abschnitte *kuvve-i akliyye* [dt. Verstand], *hayâl* [dt. Traum bzw. Fantasie], *hafıza* [dt. Gedächtnis], *havâs-ı zâhire* [dt. fünf Sinne] und *zevk* [dt. Vergnügen] und behandelt diese detailliert unter verschiedenen Überschriften⁷⁶³. Unter der Überschrift *belâgat usûl ve kaidelerine vukufiyet* [dt. Stil des *belâgat* und Erlernung der Regeln] betont er den Nutzen dieses Themas und dass Übung und Anwendung nötig sind um es zu erlernen⁷⁶⁴. Dieser Stil und die Erlernung der Regeln haben bestimmte Voraussetzungen: kleines Wissen über Syntax und Grammatik, die nötige Sprache kennen, arabische Sprichwörter kennen, die Fähigkeit zur Analyse von wichtigen *belâgat* Werken und einiges von denen Auswendiglernen, die Gesetze des Staats kennen, Auswendiglernen des Koran, die notwendigen Hadithe auswendig lernen, technisches Wissen über Poesie, die Disziplin des *aruz* kennen usw.⁷⁶⁵.

Unter dem Titel *die Analyse der Aussagen von Gelehrten des belâgat*“ erwähnt er wichtige Gedichte von Gelehrten des *belâgat* und deren Aphorismen⁷⁶⁶. Unter der Überschrift *Übung und Anwendung* zeigt er Wege auf, wie dies erfolgen soll⁷⁶⁷.

So wie in seinen anderen Werken gibt er manche zusätzlichen und komplementären Informationen. Manchmal gibt er eine Erklärung darüber, wie Wörter geschrieben und gelesen werden. An vielen Stellen gibt er Beispiele aus arabischen und persischen Gedichten. Er bringt von vielen Personen wie Ibn Haldun, Celaledin Kazvinî, Ibn Hücet'ü-1 Hemvâ, Ibn Raşîk, Fuzûlî Beispiele und Beweise. Besonders von 'Izzüddin von den als Ibn Esîr bekannten drei Brüdern ('Izzüddin, Mecdüddin, Ziyaüddin) zitiert er oft. Am Ende des Werkes befindet sich ein Index.

Wenn es um Sprachen geht, ist er besonders empfindlich. Die Kraft der Sprache ist die Grundlage des Wissens und der Kultur.

„Lisanımız ıslah olunmazsa her cihetçe terakkiden mahrum oluruz. Çünkü terakki

⁷⁵⁹ Ebd., 15.

⁷⁶⁰ Ebd., 16.

⁷⁶¹ Ebd., 23.

⁷⁶² Ebd., 27.

⁷⁶³ Ebd., 30-66.

⁷⁶⁴ Ebd., 69.

⁷⁶⁵ Ebd., 69-72.

⁷⁶⁶ Ebd., 75-89.

⁷⁶⁷ Ebd., 96-97.

maarifle olur, maarifse kitapla olur; kitap da muntazam bir lisanla anlaşılır.“ (İsmail Hakkı 1317/1900a: 2)

[dt. Ohne vielseitige Entwicklung werden wir in dem Zügeln der Sprache benachteiligt. Also erfolgt Entwicklung mit Wissen, Wissen erfolgt durch Bücher und Bücher erfolgen durch eine ordentliche Sprache]

An manchen Stellen des Werkes begnügt İsmail Hakkı sich nicht damit, das zu wiederholen und zu bewerten, was die Alten gesagt haben. Er kritisiert, was er als falsch ansieht und erklärt diese Angelegenheiten bis ins kleinste Detail. Er rät sogar den anderen Gelehrten des *belâgat*, das Thema richtig zu erforschen bevor sie seine Ansichten ablehnen.⁷⁶⁸

2.3.5.18 M. İzzet

Nach dem letzten Vertreter des Kategorisierungversuchs, kommt M. İzzet. Sein *Def‘u‘l-Mesâlib fî-Âdâbi‘ş-Şâir ve‘l-Kâtib* (Istanbul 1325/1909) ist das letzte Beispiel des alten *belâgat*. Es ist sehr natürlich, dass das Alte trotz absichtlicher Vernichtungsversuche stückweise erhalten blieb.⁷⁶⁹ Das Dilemma zwischen dem Alten und Neuen führt leider zu Schäden für das Alte und der falschen Anwendung des Neuen. Dies werden wir in den nächsten Abschnitten besser sehen.

2.3.5.19 Süleyman Fehmi

Süleyman Fehmis *Edebiyat*⁷⁷⁰ (Istanbul 1325) wurde mit der Hinzufügung von literarischem Vergleich, künstlerische Analysefähigkeit und der wissenschaftlichen Sicht zum westlichen Verständnis der Rhetorik verfasst. Dieses Werk befindet sich auf der Spur des *Ta‘lîm-i Edebiyyât* und zwar sehr erfolgreich. Mit dem neu gewonnenen Verständnis ist nun *belâgat* jenseits einer Wissenschaft, die schönes Schreiben und das Ausdrücken von Ideen und Gefühle in richtigem Maße und am richtigen Ort lehrt und gewisse Regeln setzt um literarische Figuren zu benutzen.

Süleyman Fehmi stellt sich in seinem *Edebiyat* zunächst als *mekteb-i sultanî* [dt. Galatasaray Gymnasium] Lehrer vor und betont in der Einleitung mit „birkaç senelik tedris ve tettebbû mahsulü olan şu eser“ [dt. Das Werk ist das Produkt einer jahrelangen Forschung und Lehre], dass das Werk ein Lehrbuch ist. Wie im Vorwort darauf hingewiesen wurde, ist die Absicht des Werkes demjenigen, dessen „düşünce kuvveti oldukça gelişmiş, edebiyatta belli bir yol katetmiş ve yazmaya meyilli olanlar“ [dt. Gedankenkraft äußerst entwickelt ist, eine gewisse Erfahrung in der Literatur besitzt, talentiert als Schreiber ist] zu helfen.

Mit seiner Perspektive gewinnen die Unterrichte an Vorstellungskraft,

⁷⁶⁸ Okuyan, Mehmet (1992), 490-491; *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopesi*, Bd. II, 237-238; Pak, İzzettin (2007), 11; Keskiöglü, Osman u.a. (1989), 150; Gürbüz, Mehmet (2008), 311-312; Coşkun, Muhammed (2008), 27-29; Yiğitoğlu, Osman (2005), 57-58.

⁷⁶⁹ M. İzzet İbn Ahmed (1325/1909), *Def‘u‘l-Mesâlib fî Âdâbi‘ş-Şâ‘ir ve‘l-Kâtib*, İstanbul: Ticâret Odası Gazetesi Matba‘ası.

⁷⁷⁰ Süleyman Fehmi (1325/1907); Süleyman Fehmi (2004).

Empfindlichkeit gegenüber schönen Künsten, Philosophie und Ästhetik.

Im Werk wird versucht über Kunst und Literatur zu philosophieren. Das Schreiben wird als eine Kunst dargestellt, der Stil und die Stileigenschaften werden mit dieser Ansicht untersucht; Kompositionsthemen wie *vahdet*, *icat*, *tertîp* werden unter die Lupe genommen. Das sind Themen, die im arabischen *belâgat* und in der westlichen Rhetorik vorhanden sind, allerdings wurden sie von Süleyman Fehmi und den Späteren, parallel zu den Entwicklungen im Westen aus philosophischer und psychologischer Sicht untersucht, es wurde versucht zu viele Regeln zu vermeiden. Selbst in literarischen Figuren, die eigentlich nicht veränderbar sind und dem alten *belâgat* sehr gut passen, hat das neue Verständnis Spuren hinterlassen.

Süleyman Fehmi untersucht die Literatur in zwei Bedeutungen, das Erste durch literarische Werke und das Zweite durch literarisch starke Texte. *Âsâr-ı edebiye* [dt. literarische Werke] wird in der Form von Poesie und Prosa aufgeteilt. Poesie ist eine Aussageform geschmückt mit *vezin* und *kafîye*. Prosa hingegen eine *beyân* Form. Für den Autor sind Poesie und Gedicht nicht miteinander zu verwechseln. Gedicht ist die schöne Schilderung von schönen Träumen mit übermenschlichen Gefühlen. Für den Autor geht die Eigenschaft des Gedichts nicht verloren, wenn Poesie oder Prosa gewählt werden. Er erklärt noch folgendes: den Platz der Literatur in den schönen Künsten, die Beziehung mit der Geschichte, die Macht der Kunst zu erschaffen, die Beziehung der Literatur mit Moral, die Absicht der Literatur in ästhetischer und kunstphilosophischer Ansicht. Während er die Beziehung der Literatur mit der Geschichte untersucht, akzeptiert er es als eine große Seite der allgemeinen Geschichte. Was die Menschen in der Geschichte erlebt haben, können sie in der Literatur sehen. Zu der Beziehung von Kunst und Literatur mit Moral sagt er, dass die Absicht der Kunst nicht direkt das Moralische ist. Moral ist nur ein Element eines künstlerischen Ganzen.

Über die Absicht der Kunst erzählt er die Theorien Aristoteles „Kunst ist für Kunst“ und Platons „Kunst muss nützlich sein“.

Laut Süleyman Fehmi ist die Absicht der Kunst keine moralischen, sondern schöne Gefühle zu wecken. Hiermit muss das Kunststück angepasst an die Moral sein. Während er die Ästhetik und Schönheit der Werke betrachtet, erwähnt er, wie *Recâizâde*, die psychologischen Fakultäten wie *akıl* [dt. Verstand], *his* [dt. Gefühl], *haya* [dt. Traum], *zevk* [dt. Vergnügen], *deha* [dt. Genie]. Süleyman Fehmi vernachlässigt keine Themen wie *vahdet* [dt. Einheit], *icad* [dt. Erfindung], *tertîp* [dt. Ordnung] und *üslûp* [dt. Stil], die seit Aristoteles für die Erschaffung von literarischen Werken nötig sind. Diese Begriffe stellen die Abschnitte oder die Grundlage der westlichen Rhetorik dar. Man ist der Meinung, dass Idee und Stil miteinander harmonisieren sollen. Wenn literarische Figuren mit der Natur und Realität übereinstimmen, kann man diese verwenden, um die Schönheit des Stils zu verbessern.

Das Werk besteht aus drei Abschnitten. Im ersten Abschnitt gibt es eher Informationen zur Praxis; im zweiten Abschnitt geht man über zur Anwendung. Im ersten Teil des zweiten Abschnitts gibt es die Voraussetzungen für die Schreibkunst, in den zweiten und dritten Teilen Stil und die Überlegenheitseigenschaften die der Stil tragen muss, im vierten Teil werden die speziellen Eigenschaften und Arten des Stils untersucht. Der zweite Abschnitt zählt die Mindestvoraussetzungen auf, um ein literarisches Werk zu verfassen. Im dritten Abschnitt werden die literarischen Figuren

und im vierten und letzten Abschnitt literarische Figuren mit all ihren Feinheiten und Beispielen dargestellt.

In diesen beiden Abschnitten, in denen die literarischen Figuren thematisiert werden, wurden sowohl mit Beispielen aus *Divan* als auch aus der neuen Literatur, die Feinheiten und Schwierigkeit des Themas überwunden. Außerdem zeigen die vielen passenden Zitate aus der westlichen Literatur den wissenschaftlichen Wert und die Gründlichkeit des Werkes⁷⁷¹.

2.3.5.20 Mithat Cemal

Mithat Cemal, der an der *Mekteb-i Idâdî* Süleyman Fehmis *Edebiyat* lehrte, veröffentlichte manche Themen, die er in diesem Werk bemängelte, unter dem Titel *Edebiyat Dersleri*⁷⁷² (Istanbul 1326/ 1908).

Der Autor sagt in dem Vorwort seines *Edebiyat Dersleri* (1908), welches er aus seinen Skripten zusammengefasst hat, dass er den Verfahren in Fehmi's *Edebiyat* folgen wird. Es ist wichtiger die Regeln der Literatur zu lehren, statt die Literatur selbst.

Er gibt an, sein Unterricht mit literarischen Regeln, Poesie Formen und literarischer Geschichte erweitern zu wollen. Im Thema über die Poesie Formen will er Literatur, *şiiir*, *nazım*, *nesir* beschreiben. Er untersucht den Unterschied zwischen *nazım* und *şiiir*. Im Thema des *şiiir* gibt er Ansichten von westlichen Autoren wie Aristoteles, Voltaire, Lamartine wieder. Außerdem erwähnt er Spencer, welcher die Entwicklung des *Şiiir* von der Entwicklung der Zivilisation abmachte. In diesem Rahmen werden Kritik, Roman und weitere neue Arten erwähnt. Als *nazım* Formen werden *mısra*, *nazire*, *beyit*, *kita* angegeben; außerdem werden von den genannten Gelehrten auch Beispiele gegeben⁷⁷³.

2.3.5.21 Ahmed Reşid

Ahmed Reşid Rey gibt in seinem *Nazariyyât-ı Edebiyye*⁷⁷⁴ (I - II, Istanbul 1328/ 1910) Begriffen, die aus dem alten *belâgat* kommen, gemäß seiner Zeit neue Definitionen.

Ahmed Reşid ist ein Staatsmann, der in den letzten Epochen des osmanischen Reichs als Top Bürokrat und Minister gedient hat. Nach Abschließung seines Studiums an der Mülkiye Mektebi arbeitet er zwei Jahre als Lehrer. Er arbeitet als Landrat, Gouverneur, Abgeordneter und Minister. Da er gegen den Vertrag von Sèvres war, muss er zurücktreten, somit endet sein politisches Leben. Hierauf fängt er an, sich auf

⁷⁷¹ Argıt, Celile Eren (2006), 267-268; Dayanç, Muharrem (2006), 230; Karataş, Turan (2011), „Hayal“ Art.; Cumhuriyet, Müjgan (2007), 661; Argunşah, Mustafa (2007), 171.

⁷⁷² Mithat Cemal (1326/1908), *Edebiyat Dersleri*, Dersâadet: Karagöz Mat., 94 S.

⁷⁷³ Karakuş, İdris (2006), 270; Argıt (20016), 268; Dayanç (2006), 230; Artun und Yetiş (2006), 92; Öztürk, İbrahim (2009), 89.

⁷⁷⁴ Ahmed Reşid Rey (H. Nâzım) (1328/1912), *Nazariyyât-ı Edebiyye (2 Bd.)*, İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası.

dem Bereich der Ideen zu zeigen. In seinem Leben als Autor benutzte er den Namen H. Nazım.

Auch er thematisiert den Westen durch das Fenster Frankreichs, ohne dabei die Tradition zu brechen⁷⁷⁵. Zuvor schrieb er in Zeitschriften wie *Servet-i Fünun* und *Mekteb* Gedichte im Stil von Rezaizade Ekrem und Abdülhak Hamid.

Deshalb wird in der *Nazariyat-ı Edebiye* das *Servet-i Fünun* idealisiert. Reşid verteidigt die Ansicht, dass Kunst für Kunst ist.

Im ersten Band des Werkes, welches für *Mekteb-i Sultanî* vorbereitet wurde, erklärt er im Vorwort was *terkib* bedeutet. Es bedeutet Regeln der Literatur und die Erklärung der Theorie. Er zeigt auf, dass die eigentliche Literatur aus Traum und Gefühl geboren wird und die Absicht es ist die Träume und Gefühle in einen anderen Geist makellos zu übertragen.

Laut Autor besteht *Nazariyyat-ı Edebiyye* aus drei Abschnitten: 1. *Bedii*, welches auf die Eigenschaften und Voraussetzungen des literarischen Themas aufgebaut ist. 2. Im Rahmen der Bedeutung sind die *belâgat* Formen des Stils gleichbedeutend *meânî* 3. In der Wortebene sind die nötigen schönen Eigenschaften für den Stil, *beyân*. Im *beyân* werden Themen wie die Regeln des *fesâhat*, Elemente die den *fesâhat* stören, *inşâd*; in *Meani* werden die Eigenschaften des *belâgat*, Figuren des *mana*, Stil; in *bedii* werden Theorien der *ibdâ*, Poesie, psychologische Eigenschaften, Theorie des Stils, Kritik, Absicht der Kunst, behandelt, welche ziemlich von dem klassischen Verständnis abweichen.

Es wird auf die neuen literarischen Arten aus der westlichen Literatur eingegangen. Da diese noch nicht in unserer Sprache angewurzelt sind, haben sie in unserer Sprache keine Begriffe: 1. *Destan*, 2. *Temâşâ*, 3. *Neşîde*.⁷⁷⁶

2.3.5.22 Şahabeddin Süleyman

Mit Şahabeddin Süleymans *San'at-ı Tahrîr ve Edebiyyât*⁷⁷⁷ (Istanbul 1329/1911) werden die Verbindungen zum alten *belâgat* endgültig abgebrochen, es kommen in neuen Beschreibungen keine alten Begriffe mehr vor.

Er schloss seine Ausbildung an dem Izmir Gymnasium und der *Mekteb-i Mülkiye* ab. Sein erster Job ist als Schreiber an der *Maarif Nezareti* [dt. Bildungsministerium]. Am Ende desselben Jahres wird er an dem Vefa Gymnasium Französischlehrer und Direktor Assistent. Allerdings wird er wegen seinem Theaterstück *Çıkmaz Sokak* [dt. Sackgasse] vom Amt entfernt, mit der Begründung es würde Sittenlosigkeit verbreiten. Er nimmt später gegen *İttihat ve Terakki Fırkası* an der *Osmanlı Demokrat Fırkası* (Fırka-i Ibâd) teil. Er veröffentlicht in der Zeitschrift

⁷⁷⁵ *Racine Külliyyatı* (4 Bd.) (1934-1935). Die Übersetzung ist sowohl in Qualität als auch in Quantität sehr erfolgreich.

⁷⁷⁶ **Kartal**, Ahmet (2007), 415; **Uşaklıgil**, Halit Ziya (1955), 176; **Kolcu**, Ali İhsan (2005), 221; **Gövsâ**, İbrahim Alettin (1945), 323; **Kırmızı**, Abdulhamit (2007), 252; **Argıt** (2006), 270.

⁷⁷⁷ **Şahabettin Süleyman** (1329/ 1911), *Sanat-ı Tahrir ve Edebiyat*, İstanbul.

Hakimiyet-i Milliye, welches das Presseorgan der Gruppe ist, politische Beiträge.

Der Autor führt seine Haltung in den Zeitschriften *Yeni Ses* und *Muahede*, den Medienorganen derselben Gruppe, fort. Später wird er 1911 als Lehrer an der *Mekteb-i Sultani* als Lehrer für osmanische Sprache eingestellt. 1914 dient er an der *Darümuallimîn-i Aliye* als Lehrer in Literatur und Französisch und als Assistent für den Direktor.

Seine letzte offizielle Aufgabe war es 1915 an dem Galatasaray Gymnasium Literatur und an dem Istanbul Gymnasium Literatur und Philosophie zu unterrichten.

Süleyman ist mit seinem Werk, welches die philosophischen und psychologischen Erklärungen für Merkmale wie Kunst, Persönlichkeit, Ort, Schule, Geschichte und Rasse gibt, dem Westen näher.

Zunächst wird die Beschreibung der Kunst gegeben um danach Şahabettin Süleyman's *San'at-ı Tahrir ve Edebiyat*, die er für das Gymnasium verfasst hat, näher zu untersuchen. Die alten *hikmet-i bedâyi* [dt. Ästhetik] Bücher beschrieben zunächst die Definition von Schönheit und sagten gegen die Behauptung „Kunst ist ein Ausdruck der Schönheit“, dass Schönheit subjektiv ist.

Nach Meinung des Autors ändern sich Zeit, Ort, Gewohnheiten und Moral je nach Person und Gesellschaft. Was für den Einen schön ist, kann für den Anderen hässlich sein. Während das Gebilde der Kunst untersucht wird, wird von der Nachahmung der Natur, Persönlichkeit des Künstlers und von der Beziehung zu Umgebung und Geschichte gesprochen. Es wird gesagt, dass Kunst mit der Zeit von bestimmten Regeln umfasst wird. Die Theorie „Kunst ist für Kunst“ wird akzeptiert und dass die Theorie „Kunst ist für Leben“ in letzter Zeit stärker geworden ist. In diesem Rahmen wird die Beziehung zwischen Poesie und Wissenschaft untersucht. Es wird gesagt, dass durch die Entwicklung der Wissenschaft neue Ideen, Träume und Gefühle aufkommen und diese Einfluss auf Poesie haben. Außerdem werden wichtige Punkte in schriftlichen und mündlichen Aussagen wie Briefe, Dialog usw. unter die Lupe genommen.

Themen in *San'at-ı Tahrir ve Edebiyat*, die dem Literaturverständnis, welches sich in der II. *Meşrutiyet* Periode entwickelt hat, passen, entfernen sich von dem reinen Verständnis des *belâgat*; und verschieben sich in die Literaturtheorie, Ästhetik.

Der Autor der in seinem 34-jährigen Leben viele erfolgreiche Theaterstücke, Werke die um Ästhetik und Pädagogie handeln, Anthologien und Biographien herausgegeben hat, gehört gleichzeitig auch zu den Begründern der modernen Literaturgeschichte. Mit der Integrierung des Literaturunterrichts in Gymnasien wird sein Buch *Târih-i Edebiyyat-ı Osmanîyye* als Lehrbuch akzeptiert (1909). Er entwickelt dieses Buch weiter, indem er von dem Hippolyte Taine und Gustave Lanson Methode profitiert. Gleichzeitig veröffentlicht er für die Gymnasien mit der Hilfe von Mehmed Fuad (Köprülü) *Yeni Osmanlı Tarih -i Edebiyyatı*. Es ist offensichtlich, dass in diesem gemeinsam verfassten Werk Köprülü nicht viel dazu beigetragen hat⁷⁷⁸.

⁷⁷⁸Polat, Nazım H. (2010); Polat, Nazım H. (1984) (die Arbeit wurde vom Kultur und Tourismus Ministerium in Türk Büyüklere Dizisi (Serie der großen Türken) veröffentlicht. 1987, 210S.); *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, Bd.VIII, 9-10; Argıt (2006), 271; Halman, Talât Sait (2006), 284.

2.3.5.23 Muhyiddin (Muhiddin)

Mit Muhyiddin's *Yeni Edebiyat*⁷⁷⁹ (Istanbul 1330/ 1912) nähern sich das Alte und das Neue zu einer reifen Synthese.

Ist der Autor Ahmed Muhyiddin⁷⁸⁰ oder vielleicht Muhyiddin Birgen. Auch wenn dieses Buch (*Yeni Edebiyat*, Istanbul 1330, 240 s.), welches die Unterschrift „Üsküdar İdadisi Edebiyat Muallimi Muhiddin“ [dt. Üsküdar Gymnasium Literatur Lehrer Muhiddin] trägt, von Stein an A. Muhiddin zugeschrieben wird⁷⁸¹, ist es logischer zu denken, dass es von Muhiddin (Birgen), der an der Darülfünûn Literatur studierte, verfasst wurde. Denn, dass im Vorwort von dem dreijährigen Unterrichtsprozess des Autors berichtet wird⁷⁸², macht es für uns wahrscheinlicher, dass es von Birgen stammt. A. Muhiddin arbeitete nur zwischen 1913 und 1914 als Lehrer, wohingegen Birgen seine Arbeit als Lehrer nach 1908 an der Üsküdar İdadisi ve Üsküdar Sultanisi startete, führte seine Arbeit bis 1914 fort⁷⁸³.

Muhittin Birgen ist Absolvent der Literatur Fakultät an Darülfünun. Er verteidigt die Idee der Genossenschaften und Zünften.

Er arbeitet als Kolumnist und spielt dadurch eine aktive Rolle in der *İttihat ve Terakki*. Auf sein politisches Leben folgt sein Leben als Ausbilder. An der Universität von Baku lehrte er türkische Geschichte, Philosophie, Soziologie, osmanische Literatur. In den nächsten Jahren führt er seine Arbeit als Kolumnist und als Lehrer gleichzeitig fort.

Muhiddin's *Yeni Edebiyat* (1912), welches für Gymnasien und *dârülmualimîn* [dt. Universität zur Ausbildung von Lehrern] vorbereitet wurde, wurde nach dem Neuen Verständnis verfasst. In der Einleitung wird von Kunst und schönen Künsten gesprochen. Die Beziehung zwischen Kunst und Literatur also *san'at-ı kelâm* wird untersucht. Die Beziehung zwischen Literatur und Poesie, Redekunst, Moral, Wissen, Geschichte wird untersucht. Es wird behauptet, das Ziel der Literatur sei Schönheit. Später werden die Poesie und Prosa Themen aufgegriffen. Während der Untersuchung des Stils wird betont, dass Grundlage und Form bzw. Thema und Sinn nicht voneinander zu trennen sind. Die Auswirkungen von *Malumat-ı Edebiye* und *Tâlim-i Edebiyat* zeigen sich in diesem Werk. Im Schlussabschnitt werden die alten Poesie Formen aufgezeigt und die neuen als *Sonett* bezeichnet. Für Sonett werden als Beispiel die Gedichte Tevfik Fikret's *Asker Geçerken* und *Sa'y* gegeben. Außerdem werden zu

⁷⁷⁹ **Muhyiddin** (1330), *Yeni Edebiyat*, İstanbul, 240 S; **Muhittin Birgen** (1998), *Yeni Edebiyat*, Hg. Mehmet Akif Duman, Cumhuriyet Uni., Türk Dili ve Edebiyatı Fak., Sivas.

⁷⁸⁰ Der erste Weltkrieg endet mit der gesellschaftlichen Zerstörung. Muhiddin geht zu dieser Zeit nach Deutschland. 1921 gibt er an der Universität Leipzig seine Dissertation ab. In jungen Jahren führt ihn seine Neugier zu Geschichte, Philosophie, Wirtschaft und Literatur, zur Erlernung von neuen Sprachen. In Französisch, Arabisch, Deutsch und Persisch erreicht er eine Stufe, um literarische Texte zu verstehen. Außer der kurzen Beschreibung des Autors, welches im Eingang steht, haben wir keinen anderen Grund daran zu zweifeln, dass ein anderer Muhiddin gemeint ist.

⁷⁸¹ **Stein**, Heidi und **Hinz**, Andreas (1993), 356-358; **Mertoğlu**, Suat (2003), 88.

⁷⁸² *Yeni Edebiyat*, 3.

⁷⁸³ **Arıkan**, Zeki (1997), 4.

den Themen, die oben genannt wurden, Informationen zu den Werken und Leben der folgenden Autoren gegeben: Fuzulî, Bâkî, Nef'î, Nedim, Şeyh Gâlip, Kânî, Akif Pascha, Şinasî, Ziya Pascha, Sadullah Pascha, Namık Kemal, Abdülhak Hâmid, Recâizâde, Muallim Naci, Tevfik Fikret, Halit Ziya, Cenâb Şahabettin, Hüseyin Cahit, Mehmet Emin.⁷⁸⁴

2.3.5.24 Köprülüzade Mehmed Fuad

*Ma'lûmât-ı Edebiyye*⁷⁸⁵ (Istanbul 1330/1912) vorbereitet zusammen von Köprülüzâde Mehmed Fuad und Şehabeddin Süleyman ist ein zwei bändiges Buch, welches die weiterentwickelte und reichere Fortführung dieses Verständnisses ist.

Şehabeddin Süleyman habe ich vorher bereits erwähnt. Für die türkische Wissenswelt ist Ord. Pof. Dr. Mehmet Fuad Köprülü ein außergewöhnlicher Name. Er war Gelehrter, Dichter, Autor und ein aktiver Politiker und Staatsmann⁷⁸⁶. Noch wichtiger, er war mit seinen über 60 Werken und über tausend Artikeln einer der Gründer der Turkologie und Vater der Historiographie der türkischen Literatur.

Er gehört zu der Köprülüer Familie, einer sehr stark verwurzelten Familie. Er startet seine literarischen Abenteuer mit den Gedichten, die er als Schüler schrieb. Er beginnt mit *Mekteb-i Hukuk* [dt. Jurastudium]; nach drei Jahren bemerkt er die Insuffizienz des Studiums, daraufhin verlässt er die Universität und sieht es als besser geeignet, sich selbst zu weiterbilden. Er liest Zuhause alle Bücher in der Familienbibliothek durch, dadurch verbessern sich seine Französisch Kenntnisse auf die höchste Stufe. Die Bewegungen⁷⁸⁷, die mit *Fecr-i Ati* anfangen haben, gehen mit den Möglichkeiten des *Servet-i Fünun* weiter. In dieser Zeit fängt er an, am Spiel teilzunehmen. Schon mit 19 Jahren übersetzt er unter dem Titel *Rûhü'l-cemâat* Gustave le Bons *Psychologie des foules*. Eine große Zeit lang konzentriert er sich auf die Soziologie und verfasst in diesem Bereich Werke. Bereits in diesen ersten Perioden schreibt er Biographien, stellt französische Werke vor, kritisiert Dichter wie Sinan Pascha und Baki und verfasst über das Thema der Literatur-Soziologie wissenschaftliche Artikel. Es ist erneut Köprülüzade, der die Polemik um das *yeni lisan* [dt. neue Sprache], welches in der Zeitschrift *Genç Kalemler* thematisiert wird, startet.

Mit den Erfahrungen aus der Diskussion und durch seine Bekanntschaft mit Ziya Gökalp nimmt er an der türkisch-nationalistischen Bewegung teil. Während seiner Zeit als Literatur Lehrer, hatte er die Möglichkeit, die Mängel in der Literaturlausbildung zu erfassen. Aus diesem Grund verfasst er mit 22 Jahren mit seinem Freund aus der Fecr-i Ati Gemeinschaft und Kollegen aus dem Gymnasium

⁷⁸⁴ s. Meşhur, Said Emre (2013); Mertoğlu, Suat (2003), 85-118; Argıt (2006), 272.

⁷⁸⁵ Köprülü, Mehmed Fuad und Şehabeddin Süleyman (1915), *Ma'lûmât-ı Edebiyye*, Kanaat Matbaası, 240 S.

<https://ia600208.us.archive.org/8/items/malmtiedebye00kpuoft/malmtiedebye00kpuoft.pdf> -Zug.: 16.04.2013

s. Aksaraylı, İsmail (1997).

⁷⁸⁶ Asılsoy, Abdülkerim (2004), 423-437; s. dazu Çalışoğlu, Murat (2009).

⁷⁸⁷ s. Berkaltay, Emine (1999).

Şehabeddin Süleyman, zunächst das *Ma'lûmât-ı Edebiyye* und danach das erste Literatur Geschichtsbuch für Gymnasien mit dem Titel *Osmanlı Tarih-i Edebiyyati*⁷⁸⁸.

Ich bewerte das Werk anhand seiner bedeutenden Eigenschaften: Gleich nach der Klappe wird in dem Abschnitt *kâri'lere* [dt. an den Leser] das Ziel des Buches genannt. Da die früheren Literatur Bücher die alten Theorien als Grundlagen genommen haben, wurde das Thema der Poesie nicht genügend geachtet; also es wurde mangelhaft analysiert. Manche in letzter Zeit verfassten Werke bedeckten mit manchen Zusammenfassungen aus der westlichen Literatur diese Mängel. Aber keiner unternahm etwas, damit dieses Werk an Gymnasien gelehrt wurde. Kurz gesagt, haben die Mängel in der Ausbildung die Autoren dazu getrieben, dieses Werk zu verfassen. Das Werk wird vor allem so geordnet, dass es den Programmen der *mekâtib-i sultaniyye* angepasst ist. Der größte Unterschied, der im ersten Abschnitt aufgezeigt wird, ist, dass das Werk westliche Theorien beinhaltet. Themen wie *sanâyi'-i lafziyye*, die der Ausbildung nicht passen, sollen nicht umfangreich behandelt werden. Themen wie *ahenk*, *vuzuh* und *stil*, die nicht leicht zu verstehen sind, sollen hingegen umfangreicher untersucht werden.

Obwohl das Werk für das *Mekteb-i Sultani* geordnet wurde, kann es auch mit Unterstützung der Lehrer bei der Erklärung an *Idadi* gelehrt werden⁷⁸⁹. Das Werk hat den Anspruch zu zeigen, was die wahre Literatur bedeutet; es wurde mit jahrelangen

⁷⁸⁸ Für mehr detaillierte Informationen siehe: **Palabıyık**, Hanefi (2005); **Köprülü**, Orhan F. (1987); **Asılsoy**, Abdülkerim (2008).

⁷⁸⁹ Eigentlich ist der Begriff des *mekteb-i sultani*, außer in dem Zusammenhang des *Galatasaray Mekteb-i Sultanisi*, nicht benutzt worden. *Mekteb-i sultani* ist ein Entwurf (1856), welches nach dem Französischen Bildungssystem unterrichtet und eine mittelstufige Schule ist. Nach dem *Islahat Fermanı* (1856) müssen Erneuerungen stattfinden, besonders im Bildungssystem soll man sich nach dem europäischen Modell richten. Dass mit diesen Zielen eröffnete *Mekteb-i Osmânî* kann die Erwartungen nicht erfüllen. (1857). Das Ziel der *Mekteb-i Osmânîs* war es Offiziere auszubilden, die beim Außendienst dienen sollten. Es wird versucht kostenkünstigere Lösungen zu finden. Mit dieser Absicht werden neue Schulen eröffnet. Das Bildungspersonal wird mit Sorgfalt ausgewählt. Trotz aller Bemühungen bleibt man erneut erfolglos. Nach dem Beschluss der *Islahat Fermanı* soll als Ergebnis des Dialogs mit Frankreich am 15 April 1868 das *Mekteb-i Sultani* eröffnet werden. Die Unterrichte sollen teilweise türkisch und teilweise französisch sein. An der Schule kann es Schüler jeder Nationalität geben und am Ende des Studiums gibt es neben dem Diplom auch eine staatliche Arbeit für die Absolventen. Die Schüleraufnahme erfolgt durch eine Prüfung und die Ausbildungsdauer beträgt fünf Jahre. Zwischen den Jahren 1870-71 schließen die ersten ihre Ausbildung ab und erhalten das „bachelier ès Science“. Wenn *rüştiye* eine Gesamtschule und *Idadi* ein Gymnasium ist, können wir die *Mekteb-i sultani* als eine Universität betrachten (zweifelloos war das Bildungssystem zu der Zeit eine ganz Andere als heute). *Mekteb-i sultani* hatte solche Unterrichte: Türkisch, französische Sprache und Literatur, Moral und gute Sitten, Latein, osmanische Geschichte, allgemeine Geschichte, osmanische Geographie, allgemeine Geographie, Mathematik, Kosmologie, Mechanik, Physik, Chemie, Naturwissenschaft, Recht, öffentliche Verwaltung, Rhetorik und Literatur, Kalligraphie und Malerei, Rechnungswesen, Buchhaltung. Mit dem Wunsch der Eltern gibt es Griechisch und Armenisch als Wahlfach. Auch der Religionsunterricht wird nicht vernachlässigt, jeder Schüler wird mit der eigenen Religion unterrichtet.

Die Geschichte der Schule ist sehr lang. Die Tatsache, dass Menschen aus verschiedenen Religionen und Völkern zusammen studierten, führte natürlich zu verschiedenen politischen Haltungen. Die Schule erreichte mit ihrer Qualität in der Ausbildung ihr Ziel. Viele Absolventen aus dieser Schule bezogen in erster Linie im Außendienst, viele wichtige Positionen des Staates.

Şişman, Adnan (1996), 323-326; **Şehsuvaroğlu**, Bedi (1968), 38-41; **Semiz**, Aylin (2008), 48-65, 112-116; **Demirel**, Derya (2007), 18-28, 46-59; **Sungu**, İhsan (1943), 315.347.

Anstrengungen und mit viel Vorsicht vorbereitet. Er meint, wenn die Pläne der Schulen geeignet wären, könnten sie mehr über neue Theorien lehren.

Im Eingangsbereich des Werkes (bzw. erster Band) nimmt er zunächst die zwei Beschreibungen der Literatur unter die Lupe. Es wird gesagt „Edebî eserde güzelliği bulmak esastır“ [dt. Das Wichtigste in einem literarischen Werk ist es, die Schönheit zu finden]. Dies führt zu der Regel, dass die Kunst seelisches Vergnügen und schöne Gefühle erwecken muss. Um dieses Ziel zu erreichen, reichen allein Gefühl und Traum nicht aus. Nach der Meinung der Gelehrten soll die Natur mehr oder weniger imitiert werden. Der Künstler imitiert die Natur, indem er sie in seiner Traumwelt verändert. Es wird gesagt „Edebiyatın maksadı kendine has vasıtalarla güzellik heyecanını temin etmektir“ [dt. Das Ziel der Literatur ist es mit eigenen Mitteln die schönen Gefühle zu erwecken].

Um gut zu schreiben und gut verstehen zu können, sind Manieren nötig. Dies soll dadurch geschehen, indem jeder die eigenen Großmeister der Literatur aufmerksam durchliest. Unter der Überschrift *Kavâid-i Edebiyye Kitapları ve Derece-i Hizmetleri* werden die Grundlagen, um schöne Gefühle beim Leser hervorzurufen, untersucht (S.10-16). Wenn unter der Überschrift *Asâr-ı Edebiyye* Literatur gesagt wird, kommt das Wort *Werk* in den Sinn. (S.16-22). Bevor das Thema des *Edebiyât ve Sanâyi'-i Nefîse* behandelt wird, wird zunächst erklärt, wie schwer es ist diese voneinander zu trennen. Literatur und Musik oder mit Bild kreuzen ihre Wege, was die Absicht angeht (S.22-28). Die achte Überschrift ist *Edebiyatın Hey'et-i İctimaiyedeki Mevki'i ve Ehemmiyeti*. Hier wird die Beziehung zwischen Leben-Literatur erklärt und darüber gestritten, welcher den anderen beeinflusst. (S.28-39).

Der erste Abschnitt wird in Poesie und deren Formen unterteilt. Der erste Teil besteht aus fünf⁷⁹⁰ Untertiteln. Während im ersten Teil *hece vezni* [dt. syllabisches Versprinzip] untersucht wird, wird im zweiten Teil das *aruz* bewertet⁷⁹¹. Der dritte Teil ist mit neun Untertiteln für die Analyse von Poesieformen reserviert⁷⁹². Kurz gesagt, wird die Überlegenheit der Poesie gegenüber der Prosa damit begründet, dass die Poesie länger im Gedächtnis bleibt. Die Poesie schuldet diese Eigenschaft dem *vezin* [dt. Maß]. Nach Meinung der Autoren ist der Unterschied zwischen Poesie und Prosa nicht wie bis jetzt immer gedacht *vezin* und *kafiye* [dt. Reim], sondern nur *vezin*. Es wird gezeigt, dass *aruz* im Gegensatz zum *hece* harmonischer und wirksamer ist. In den allgemeinen Eigenschaften des Stils, *mecâz*, literarischen Figuren ist der Einfluss des neuen Verständnisses zu beobachten.

Der zweite Abschnitt Kavâ'id-i Tahrîr [dt. Regeln des Schreibens] wird

⁷⁹⁰1.Nazım, Nesir (S.42-47), 2.Vezn-i Millî, Mahiyet ve Kıymeti (S.47-52), 3.Aksâm-ı Muhtelifesi (S.53-56), 4.Vezn-i Millî ile Yazılmış Asâr-ı Edebiyye (S.57-62), 5.Vezn-i Millînin Mevki'-i Hâzırı (S.62-64).

⁷⁹¹1.Arüz Vezni, Sûret-i Tedvîni (S.65-70), 2.Edebiyâtımıza Sûret-i Duhûli (S.70-72), 3.Mâhiyyet ve Kıymeti (S.73-79), 4.Arûz Vezninin Envâ'-ı Muhtelifesi (S.79-85), 5.Taktî' (S.85-87), 6. Elyevm Musta'mel Vezinler (S.87-92), 7.Müstezâd, Eşkâl-i Kadîme ve Cedîdesi (S.92-99), 8.Kâfiye (S.99-103).

⁷⁹² 1.Eşkâl-i Kadîme-i Nazm (S.104-105), 2.Mısrâ' (S.106), 3.Beyt (S.106-107), 4.Rubâ'î (S.107-108), 5.Kıt'a (S.108), 6.Gazel (S.109-110), 7.Kadîde (S.110-117), 8.Mesnevî (S.117-118), 9.Musammat (S.118-121), 10.Eşkâl-i Cedîde-i Nazm: (S.122-125).

Haupttitel. Der erste Teil besteht aus sechs⁷⁹³, der zweite aus neun⁷⁹⁴, der dritte aus neun⁷⁹⁵, der vierte aus sechs⁷⁹⁶, der fünfte aus fünf⁷⁹⁷ und der sechste Teil besteht aus zehn⁷⁹⁸ Unterteilen.

Am Ende des zweiten Bandes werden unter dem Titel *Me'hazlar* die Quellen gegeben, von denen profitiert wurde. Diese werden in Einheimische und *Âsâr-ı Ecnebiyye* unterteilt. Außerdem wurde am Ende ein *Mündericât*, also ein Inhaltsverzeichnis eingefügt. Im zweiten Band des Werkes wird gezeigt, dass die Kunst eine natürliche Wirkung des Menschenseins ist. Zunächst wird die Vermischung der Sprache mit Schriften und Kunst thematisiert, um später die konstruktive Wirkung der Kunst auf die Mischung zu untersuchen. Die Beziehung zwischen Kunst und Geschichte, Gesellschaft und Moral wird untersucht. Eine Kunst muss die Umgebung, Gesellschaft und die Zeit, in der sie sich befindet, bei der Bewertung beachten. Die Kritik in der Kunst wird ebenfalls untersucht. Es wird aufgezeigt, dass ein Kunststück aus Sicht des *ahenk*, *vahdet* und *Realität* bewertet werden muss. Zusätzlich zu den literarischen Arten der Poesie und Prosa werden nun auch Informationen über die neuen *destan*, *neşide* und *temaşa* gegeben⁷⁹⁹.

Mit dem *Ma'lûmât-ı Edebiyye* haben sich die Autoren nun vollkommen dem Westen zugewandt. Unter den Quellen dieser Bücher werden Autoren und Werke wie Taines *Philosophie de l'art*, Verons *Esthétique* und Lansons *Conseils sur l'art d'écrire*

⁷⁹³1.Kavâ'id-i Tahrir, Ehemmiyeti (S.127-130), 2.İcâd (S.130-135), 3.Vahdet (S.135-141), 4.Tertîb (S.142-146), 5.Hareket (S.146-148), 6.Edâ (S.148-153).

⁷⁹⁴1.Üslûb Mahiyeti (S.154-157), 2.Alehtlâk San'atında Üslûbun Ehemmiyeti (S.157-160), 3.Üslûbda Esas ve Şekil (S.161-165), 4.Üslûbun Tahavvülâtı (S.165), 5.Üslûbun Eşhâsa (Şahsa) Göre Tahavvülü (S.165-168), 6.Üslûbun Mevzû'a Göre Tahavvülü (S.168-170), 7.Üslûbun Dehâ-yı Akvâma Göre Tahavvülü (S.170-171), 8.Üslûbun Zamâna Göre Tahavvülü (S.171-173), 9.Bir Üslûb Elde Edilebilir mi? (S.173-175).

⁷⁹⁵1.Üslûbun Hasâis-i 'Umûmiyyesi (S.177-179), 2.Sihhat (S.179-188), 3.Vuzûh (S.188-190), 4.Tabî'iyet (S.191-192), 5.Münakkahiyet (S.192-198), 6.Muvâfakat (S.198-199), 7.Mümtâziyyet ve Asâlet (S.199-214), 8.Ahenk (S.214-228), 9. Tasnîf-i Üslûb (Üslûbun Evsâf-ı Husûsiyyesi) (S.228-230).

⁷⁹⁶1.Mecâzın Sûret-i Teşekkülü (S.231-233), 2.Mecâz (S.233-236), 3.Teşbîh (S.236-241), 4.İsti'âre (S.241-246), 5.Teşbîh ile İsti'âre Arasındaki Fark-ı Esâsiyye (S.247-249), 6.Kinâye ve Ta'rîz (S.249-254).

⁷⁹⁷1.Suver-i Beyân: Ta'rîf ve Taksîmi (S.255-256), 2.İltifât (S.256-257), 3.İstifhâm (S.257-258), 4.Teşhîs ve İntâk (S.258-260), 5.Tekrîr (S.260-261), 6.Mübâlaga (S.261-264), 7.Nidâ (S.264-267), 8.Edeb-i Kelâm (S.267-269), 9.Tedric (S.269-272), 10.Terdid (S.272-273), 11.Tecâhül-i 'Ârif (S.274-275), 12.Teżâd (S.275-278), 13.Hüsn-i Ta'lîl (S.278-279), 14.Rücû' (S.279-280), 15.Kat' (S.280-281).

⁷⁹⁸1.Sanâyi'-i Lafziyye (S.282-283), 2.Tenâsüb (S.283-284), 3.İhâm-ı Tenâsüb (S.284), 4.İhâm-ı Teżâd (S.284-285), 5.Tevriye (S.285-286), 6.Leff ü Neşr (S.286-290), 7.Telmîh (S.290-293), 8.'Aks (S.293-294), 9. Cinâs (S.294-298), 10.İştikâk (S.298-299), 11.Şibh-i İştikâk (S.299-300), 12.İktibâs (S.300), 13.Tazmîn (S.301-302), 14.Seci' (S.302-306), 15.Tersî' (S.306-307), 16.Târîh (S.307-314).

⁷⁹⁹ **Akün**, Ömer Faruk (2003), 471-486; **Menzel**, Theodor (1926-1932), 281-310, 345-357, 406-422; **Argıt** (2006), 271-272; **Şahin**, Mustafa (2007), 175-198; **Sevim**, Ali (2003), 235-239; **Akder**, Necati (1954), 33-39; **Tunahı**, Tahsin (1966), 57-58; **Otmanbölük**, Günvar (1976), 25-29; **Tansel**, Fevziye Abdullah (1968), 1-11. gleiche Artikel: TTK Belletem, Bd.XXX, Nr.120, Ekim 1960, 621-636; **Arı**, Bülent und **Arslantaş**, Selim (2000), 193-205; **İnalçık**, Halil (1968), 288-294.

aufgezählt.

Zwischen ihnen befinden sich Recâizâde und seine Vorbilder Emile Lefranc und Pellissier nicht mehr. Auf der anderen Seite sind Bücher aus dieser Zeit immer noch Lehrbücher und werden von Zeit zu Zeit für Themen wie *vezin*, *kafiye*, Poesieformen und besonders in der Literaturgeschichte benutzt.

2.3.5.25 Tâhirülmelevî (Tahir Olgun)

Bereits mit 16 Jahren erhält er das *mesnevihanlık icâzetnamesi* [dt. Erlaubniszeugnis um Mesnevi].

Während seiner Pilgerfahrt mit Esad Dede besucht er die Vorträge von Gelehrten in Mekka, Medina und Kairo. Nach der Rückkehr lernt er von Yenikapı Semâzenbaşı Karamanlı Halil Dede das Semâ. Der Wendepunkt in seinem Leben beginnt mit seiner Kündigung als Beamter und er lebt daraufhin 1001 Tage in Tortur. Später gründet er die Tâhir Dede Bibliothek und fängt an, Bücher herauszugeben. Nach ein paar unergreiflichen Versuchen wird er damit beschuldigt, ein *ittihad-ı Mevlevî* Komitee gründen zu wollen. Wegen dieser Anschuldigung endet sein Leben als Verleger.

Nach einer langen Stille veröffentlicht er *Divançe-i Tâhir*. Dass er an den Schulen *Burhân-ı Terakkî* und *Rehnumâ-yı Füyûzât*, Persisch und islamische Geschichte lehrt und seine Freundschaft mit Mehmet Akif, wird bei der Verfassung seines *belâgat* Buches den Inhalt oder die Struktur beeinflussen.

Sein Leben verlief mit wissenschaftlichen Anstrengungen, als Lehrer, mit schriftlichen Diskussionen, Gerichten und am wichtigsten mit *Mesnevihanlık*. Er hinterließ viele wichtige Werke und tausende erfolgreiche Schüler.

Tâhirülmelevîs *Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım*⁸⁰⁰ (Istanbul 1329/ 1911), welches für die *vezin*, *kafiye* und Poesieformen reserviert wurde, sind seine Skripte der Literaturunterrichte an der *Dariüşşafaka*⁸⁰¹.

Das Werk beginnt mit der Definition der Poesie an.

„Mûsikî-i beyândır ki sâmi‘a-i zevke olan te’sîri nesirden ziyadedir. Bu te’sîri hissetmek ‘evzân’ denilen âheng-i nazmı bilmeye mütevakıfıdır.“

[Eine musikalische Ausdrucksart, dessen Wirkung auf das musikalische Gehör größer ist als die der Prosa. Diese Wirkung zu verspüren hängt von der Kenntnis über die „evzân“⁸⁰² genannte Poesieregel ab.]

⁸⁰⁰Tâhirü'l-Mevlevî (1329/1911), *Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım*, Dersa‘âdet: Mahmûd Beg Matbaası.

<https://ia700504.us.archive.org/16/items/tedrstedebiyeden00olguuoft/tedrstedebiyeden00olguuoft.pdf> -Zug.:21.04.2013

⁸⁰¹Das Werk beginnt mit folgender Anrede: „Efendiler! Verilen karar üzerine bu sene ders saatlerimizden birini nazm ile eşkâl-i nazma hasr edeceğiz.“ [dt. Herren! Nach einem Beschluß werden wir dieses Jahr eine der Schulstunden mit dem Fach *Poesie und Poesieformen* verbringen.]

⁸⁰² Hiermit meint der Autor die arabische Metrik.

Wie auch aus der Definition zu verstehen ist, wird sie durch einen Vergleich mit der Prosa definiert; also das Werk geht mit dem Vergleich dieser beiden Punkte weiter. Um ein Gedicht zu verstehen, ist die erste Voraussetzung musikalisches Wissen zu besitzen, also die Wahrnehmung des *ahenk* [dt. Harmonie]. Der Autor unterteilt die *vezin* in zwei Arten, *hece* [dt. syllabisches Versprinzip] [türk. auch: *vezn-i Türki*; *milli Vezin*] und *aruz* [dt. arabisches Metrik]. Zum *hece* gibt er Beispiele aus Osman Gazi und Yunus Emre⁸⁰³. Seine Absicht ist es zu erklären, wie weit hinten das *hece* geblieben ist. Durch Ali Ferruh Beys Zitat vergleicht er das *aruz* und *hece*. Kurz gefasst ist *hece* nicht ausreichend, um eine mit arabischer und persischer Kultur gegründete tiefe und breite Welt zu beschreiben. Dadurch wurde der *Vezin* zwanghaft von der kulturellen Veränderung beeinflusst⁸⁰⁴. Später zitiert er Mehmet Akif:

„Bizim nazmımız Acem vezinlerine tabi olduğu için her istediğimizi kolyaca söyleyemeyiz. Şairlerimiz ekseriya zaruret-i vezin denilen hastalıktan vefat eder. İyi ya, yalnız hecelerin adedini saysanız da bu külfetten kurtulsanız olmaz m? Öyle işttim ki Abdülhak Hamid Bey’in parmak hesabı ile yazılmış tiyatroları varmış, hem pek güzel oluyormuş.“

[Da unsere Poesie an die persische Metrik gebunden ist, können wir nicht immer alles mit Leichtigkeit ausdrücken. Meistens sterben unsere Poeten an der *zaruret-i vezin* (am Zwang der Metrik) genannten Krankheit, bzw. machen sie sich selbst fertig. Wenn das so ist, so zählt doch einfach die Silben ab und befreit euch von dieser Last. Ich habe gehört, Abdülhak Hamid Bey soll mit Silben geschriebene Theaterstücke in seinem Besitz haben. Außerdem sollen sie besonders gut sein.]

Er meint damit, dass das *aruz* sowieso kein einheimisches Maß ist. Über *hece* sagt er, es könne das *Aruz* ersetzen, vorausgesetzt es wird gut genutzt.

Tahirülmevlevi schreibt dazu einen Kommentar, dass dies Hamids einziges Werk mit *hece* [dt. syllabisches Versprinzips] ist, wohingegen das *aruz* [dt. arabische Metrik] in fast allen anderen Werken benutzt wurde⁸⁰⁵. Er erzählt noch, dass das *aruz* durch jahrelange Benutzung ausgereift ist, das *hece* hingegen ist nicht harmonisch und klingt ungewöhnlich. Wir müssen akzeptieren, dass die Gegenmeinungen relativ vernünftig sind. Im Weiteren wird die Erklärung durch ein Gedicht von Mehmet Emin erweitert⁸⁰⁶. Später wird eine allgemeine Erklärung zum *aruz* gegeben⁸⁰⁷. Die Entstehung und Verbreitung wird untersucht. Später werden *bahirler* [dt. Hauptgruppen des *aruz*] einzeln mit Beispielen geordnet⁸⁰⁸.

Der Reim ist eins der Fundamente der Poesie⁸⁰⁹. Die Beispiele sind nicht, wie vielleicht gedacht von der Divan Poesie, sondern von folgenden Namen entnommen: Namık Kemal, Ziya Pascha, Şinasi, Muallim Naci, Abdülhak Hamit Tarhan und Tevfik

⁸⁰³ *Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım*, 3.

⁸⁰⁴ Ebd., 3-5.

⁸⁰⁵ *Nesteren* (1876) wird gemeint. *Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım*, 5.

⁸⁰⁶ Ebd., 7.

⁸⁰⁷ Ebd., 15-18.

⁸⁰⁸ Ebd., 18-45.

⁸⁰⁹ Ebd., 45-54.

Fikret.

Der zweite Abschnitt fängt mit *aksâm-ı nazm* [dt. Poesie-Abschnitt] an, *âsâr-ı manzûme* [dt. poetische Werke] werden in der untersten Überschrift vorgestellt⁸¹⁰.

Das zweite Buch trägt den Titel *Nazm ve Eşkâl-i Nazm*. Die Erklärung fängt mit Poesieformen an. Zuerst wird die Definition von misra (Halbvers) gegeben. Später werden Arten wie *beyt*, *rubâ'î*, *murabba'*, *şarki*, *müseddes*, *müsel sel untersucht*⁸¹¹. *Terci'* und *terkîb-i bend* werden separat thematisiert. Ziya Paschas und Bağdatlı Ruhis *terkîb-i bend* wird als Beispiel erwähnt⁸¹². *Gazel* und dessen Arten⁸¹³, *kaside* und dessen Arten⁸¹⁴ werden eher detaillierter behandelt.

Das Buch wird unter der Überschrift *Eski Nâzımlar* [dt. Alte Poeten] mit der Erklärung freier Poesiearten beendet⁸¹⁵.

⁸¹⁰ 1. *İlâhiyât*; unter dieser Überschrift bringt er Arten wie *tevhîd*, *münâcât*, *na't*, *istigâse*, die eher die Geistlichen ansprechen, in die Gruppe ein. (55- 57)

2. *Hikemiyât*; sind philosophische, moralische, sufistische Dichtungen. (58-59)

3. *Hamâsiyyât*; wird mit „medh-i şecâ'at, tehyîc-i hamiiyet, teşvîk-i millet yolunda tanzîm olunan âsârdir.“ definiert. Danach wird das Kasside, das Nef'î für den Sultan II. Osman geschrieben hat, als Beispiel übertragen. (59-61)

4. *Garamiyât*, ist der Jammerschrei, der durch tief emotionale Gefühle wie Vorliebe und Trennungsschmerz entsteht. (61-63) Sehr natürlich kommt das Beispiel von Fuzuli.

5. *Şarâbiyyât*: Dieser Teil, dessen Thema bekannt ist, wird mit diesem sehr bekannten Beispiel begonnen: (63-67)

İç bâde güzel sev de ne dirlerse disinler
Meyhânede yat evde ne dirlerse disinler

[dt. Trink Wein, liebe das Schöne; egal was die anderen sagen/ Schlafe in der Kneipe, egal, was sie zu Hause sagen.]

(Der zweite Halbvers sollte eigentlich so sein: *Meyhânede yat evde ne yirlerse yisinler*. dt. Schlafe in der Kneipe, egal, was sie zu Hause essen.)

6. *Tasvîr*; ist das Beschreiben eines Ortes, eines Ereignisses, einer Situation, einer Person (S.67-71)

7. *Rivâyât*, sind die Werke, die ein bereits geschehenes, oder potenzielles Ereignis, poetisch übertragen (S.71-72).

8. *Medâiyih*; ist der Lob an Sultane, Könige und anderen höhergestellten Personen, um Geld oder Anerkennung zu gewinnen (S.72-73).

9. *Merâsî*; wird geschrieben, um die Erinnerungen an eine beliebte und bekannte Person, nach seinem Tod, unsterblich zu machen (S.73-78).

10. *Hicviyât*; „teşrîh-i rezâil ve teşhîr-i ezâzil için yazılan yazılardır.“ (S.78-85) [dt. Enthüllung der Schandtaten und die Bloßstellung der Niederträchtigen.]

⁸¹¹ Ebd., 1-48.

⁸¹² Ebd., 49-59.

⁸¹³ Ebd., 60-79.

⁸¹⁴ Ebd., 79-109.

⁸¹⁵ Ebd., 109-110.

Tâhirülmevlevîs *Edebiyat Lügati*⁸¹⁶ (Istanbul 1936) ist eine Zusammenfassung des *Edebiyat Istilahlar*. Hier werden viele Themen des alten und neuen *belâgat* statt nach klassischer Klassifizierung, dem Alphabet nach geordnet erwähnt.⁸¹⁷

2.3.5.26 Ali Ekrem (Bolayır)

Er ist der Sohn Namık Kemals. Was ihn so wichtig macht, ist sein Ruf als Dichter. Mit seinen epischen Gedichten, die er nach dem II. Meşrutiyet schrieb, erlangte er eine gerechtfertigte Berühmtheit. Ali Ekrems Gedichte werden, als er 17 Jahre alt ist, in wichtigen Zeitschriften wie dem *Mirsad* und *Resimli Gazete* veröffentlicht. Obwohl er als *Servet-i Fünûn* Dichter bekannt war, behandelte er auch gesellschaftliche Themen. Der Prozess, welcher mit seiner Kritik an das Literaturverständnis des *Edebiyât-ı Cedîde* begann, führte zur Auflösung des *Servet-i Fünun*.

In jungen Jahren lernte er Arabisch, Persisch und studiert Französisch. Dieses Europaverständnis mit Frankreich im Zentrum, hatte wie auch auf andere Intellektuelle der Übergangszeit, einen großen Einfluss auf Ali Ekrems Charakter.

Eine lange Zeit arbeitet er in verschiedenen Positionen des Staates. Er arbeitet an verschiedenen Schulen als Literaturlehrer, die wichtigste davon ist das Dârülfünun.

Lisân-ı Edebiyyât [dt. literarische Sprache] (Istanbul 1330/1912), *Dârülfünûn'da Edebiyat Dersleri* [dt. Literaturunterrichte in der Dârülfünûn] (in den Lehrjahren 1330- 1331/ 1912-1913) und *Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri*⁸¹⁸ [dt. Unterricht der Literaturtheorien] (in den Lehrjahren 1332-1333/ 1914-1915 *Dârülfünûn*) sind in erster Linie theoretische Werke.

Um die Entwicklung zu zeigen, werde ich die Struktur des letzten Buches grob bewerten. Das Werk beginnt mit der Definition der Literatur. Die Details der Definition der Literatur lässt er in spätere Abschnitte. Die Absicht ist es den Schülern vorher die Grundlagen zu lehren, bevor er ins Detail geht. Wenn es um die Literatur geht, kommen zwei Dinge in den Sinn: *Âsâr-ı edebiye* [dt. literarische Werke] und *usûl-i edebiyât* [dt. Regeln der Literatur].⁸¹⁹ In diesem ersten Abschnitt werden eher Informationen über den Lehrplan, den Inhalt gegeben. Das Werk wurde als Lithografie kopiert, es ist also kein Buchdruck. Dieses kurze Vorwort im Eingang und die Druckart zeigen, dass dieses Werk nicht geordnet wurde, um etwas in diesen Bereich zu verändern.

Das Werk wird in zwei Bücher unterteilt. Im Ersten wird die Poesie und im anderen das Prosa behandelt. Im ersten Band werden unter der Überschrift *Lisân-ı Edebiyyât* [dt. literarische Sprache] zunächst die grundlegenden Themen zur Poesie

⁸¹⁶ **Tahirü'l-Mevlevî** (1973), *Edebiyat Lügati*, Hg. Kemal Edib Kürkçüoğlu, İstanbul.

⁸¹⁷ **Kahraman**, Alim (2010), 407-409; **Şentürk**, Atilla (1991); *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopesi*, Bd.VII, 25; **Okay**, M.Orhan (2002), 309-314; **Olgun**, Tahir (1995), 7-25; **Yorulmaz**, Hüseyin (1992), 22.

⁸¹⁸ <https://ia600204.us.archive.org/18/items/naarytiedebiyeder01bolauoft/naarytiedebiyeder01bolauoft.pdf> -Zug.:23.04.2013

⁸¹⁹ *Nazariyyât-ı Edebiyat Dersleri*, Bd.I, 4-5.

bewertet⁸²⁰. Später wird unter der Überschrift *Vezin Mebâhisi* [dt. Thema um das Maß] das *aruz* und *hece* unter die Lupe genommen⁸²¹. Für *Hesâb-ı Binân* [dt. Maß nach Silbenzählung] und *Yazılan Şiirlerde Usûl-i Takti* [dt. Das Aufteilungsverfahren in der Poesie] wird in einer separaten Überschrift eine Analyse gemacht⁸²². Im Bereich *Aruz Vezni Hakkında Tedkikât* [dt. Untersuchungen über die arabische Metrik] wird von dem Thema des Reims bis zur Entstehung des *aruz* und dessen Maßen gesprochen⁸²³. Die *kafiye* Angelegenheit wird mit verschiedenen Beispielen erklärt⁸²⁴. Unter der Überschrift *Lisân-ı Nazmın Sûret-i Teşkili* [dt. Die Entstehungsformen der poetischen Sprache] werden die anderen Sachen über *aruz* und die Eigenschaften der Poesiekunst erzählt⁸²⁵. Unter der Überschrift *Eşkâl-i Nazım* [dt. poetische Formen] werden von den Poesiearten des *Divan* Gedichts bis zu den Sachen, die das *Servet-i Fünun* unserer Literatur beigetragen hat, eins für eins aufgezählt. Diese Erklärung besteht aus drei Teilen und beinhaltet vielfältige Beispiele.

Im ersten Teil geht es um alte Poesiearten⁸²⁶, im zweiten um neue Formen⁸²⁷ und im letzten Teil werden die durch das *Edebiyât-ı Cedide* aus dem Westen importierten Arten untersucht⁸²⁸.

Unter der Überschrift *Bugünün Mes'alesi* wird der heutige Zustand des Metrums [türk. *vezin*] erwähnt⁸²⁹. Die Ansichten des Autors kann ich wie folgt zusammenfassen: Das *aruz* ist weder künstlich, noch nicht-einheimisch. Durch jahrelange Entwicklung bekam es eine Struktur, die geeignet für jede Art von Gedicht ist. Diejenigen, die das *hece* beschützt haben, haben relativ schöne Gedichte mit *aruz*. Das *aruz* ist relativ harmonisch, so harmonisch wie Musik. Anstatt einer Aufhebung muss es geschützt werden⁸³⁰.

Der zweite Band ist 421 Seiten lang und wurde für das Thema der Prosa reserviert. Unter dem Thema des *Lisânın Tekâmülâtı* [dt. Entwicklung der Sprache]

⁸²⁰ Nazm ve Nesir (S.5-6), Nazariye-i Aheng (S.6-12), Âheng-i Nazm (S.12-15), Âheng-i Nazm ve Lisân-ı Tabî'î (S.16-19).

⁸²¹ *Nazariyât-ı Edebiyat Dersleri*, Bd.I, 20-28.

⁸²² *Ebd.*, Bd.I, 29-40.

⁸²³ *Vezinlerin Teşkili* (S.41-45), *Aruz Vezninin Teşkili* (S.45-49), *Aruz Vezninin Taktî'i* (S.49-54), *Avârız-ı Evzân* (S.55-70), *Lisânımızda Müsta'mel 'Aruz Vezinleri* (S.70-76), *Vezinler ve Mevzu'lar* (S.77-89).

⁸²⁴ *Nazariyât-ı Edebiyat Dersleri*, Bd.I, 89-122.

⁸²⁵ *Kelimeler* (S.123-145), *Terkîbler* (S.145-149), *Takdîm ve Te'hîr* (S.149-151), *İcâz ve Kasr* (S.152-156), *İtnâb-ı Muvâfik* (S.156-159), *Te'âkub-ı İfâde* (S.159-166), *Mezc-i Evzân* (S.167-170), *Müstezâdlar* (S.170-178), *Tertîb-i Kavâfi* (S.179-206).

⁸²⁶ *Eşkâl-i Kadîme: Mısrâ'* (S.212-216), *Beyt* (S.216-222), *Kıt'a* (S.222-228), *Rubâ'î* (S.228-229), *Gazel* (S.229-254), *Kasîde* (S.254-277), *Mesnevî* (S.278-282), *Murabba'* (S.282-286), *Muhammes-Müseddes* (S.286-303), *Müselsel* (S.303), *Terkîb-i Bend* (S.304), *Tercî'-i Bend* (S.304-306).

⁸²⁷ *Eşkâl-i Cedîde, Bunların Altı Muhtelif Şekline Misal* (S.307-319).

⁸²⁸ *Servet-i Fünun Mektebinde Eşkâl-i Nazm* (S.320-321), *Sone* (S.321-326), *Müselles Kıt'alar* (S.327-328), *Muhtelif Bendler* (S.328-355), *Serbest Nazım* (S.356-368).

⁸²⁹ *Vezn-i Millî, Vezn-i 'Arûzî* (S.371-491), *Hülâsa-yı Kelâm* (S.491-496).

⁸³⁰ *Nazariyât-ı Edebiyat Dersleri*, Bd.I, 491.

wird die Geschichte der Klarschrift und dessen Veränderung bis zu der Strömung der neuen Literatur, mit überwiegend Beispielen von Autoren wie Namık Kemal, Şinasi und Halit Ziya, mit ihren Einzelheiten erklärt. Für die Entwicklung der Servet-i Fünûn Prosa in den Werken der jungen Generation wurde eine separate Überschrift eröffnet.⁸³¹

Die Wichtigkeit des Werkes liegt darin, dass der Autor selbst an der *Servet-i Fünun* Bewegung teilnahm.⁸³²

2.3.5.27 Ömer Ferit Kam

Auch wenn man sich dem Kunstverständnis des 20. Jahrhunderts nähert, bleibt die intellektuelle Sorte gleich. Auch Ferit Kam, der das Arabische und Persische und sogar Französische beherrscht, ist den Wissenschaften des Ostens und Westens mächtig. Er beherrsche diese Sprache so gut, dass er in der *Bâbîâlî Tercüme Odası* [dt. Übersetzungsabteilung an der *Bâbîâlî*] als Dolmetscher und in der *Beylerbeyi Rüştüyesi* als Lehrer arbeitete. Dass er in den Zeitschriften *Sırat-ı Müstakim* und *Sebilürreşad* zu den ersten und fortwährenden Autoren gehörte, sagt viel über seine Wahrnehmung in der Kunst aus. Er arbeitete an vielen Schulen, unter anderem an der Dârülfünûn und Süleymaniye Medresesi.

Ich erwähne kurz, was Ömer Ferits Perspektive so originell macht. Ferit Kam besaß von der alten chinesischen und indischen Philosophie bis zur orientalischen, westlichen und islamischen Philosophie, umfangreiches Wissen. Schon mit 17 oder 18 Jahren beschäftigte er sich mit philosophischen und theologischen Problemen. Besonders beherrscht er die persische Kultur, welche die Quelle der *Divan* Poesie. An der *Darülfünûn* und *Ankara Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi* [dt. Fakultät für Sprachwissenschaft und Geschichte- Geographie] arbeitet er als Lehrbeauftragter für die persische Literatur. Er kennt sich gut in der Welt der Divan Literatur aus und hat wissenschaftliche Werke über Baki und Sabit. Auch die französische Literatur und Poesie lernte er vom nahen kennen und wurde besonders von Romantikern des 18. Und 19. Jahrhundert inspiriert. Er hatte auch Interesse an Volksdichtern, er sammelt alle Gedichte Aşık Ömers, den er als Meister der Volksdichtung hielt. Diese Vielfältigkeit wirkt sich natürlich auf sein Werk *Âsâr-ı Edebiye Tetkikâtı*⁸³³ aus. Das Werk besteht aus den Skripten seiner Unterrichte an der *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi* [dt. Dârülfünûn Literatur Fakultät]. Ferit Kam hat eine eigene Methode um die Poesie zu analysieren, dies macht sein Werk zu etwas Besonderes. Leider wurde sein Werk nur lithographisch gedruckt. Im Vorwort zeigt er auf, dass mit Hilfe der Wegweisung der Geschichte sein Werk den soziologischen und moralischen Charakter des Volkes und deren Platz in der Zivilisation ermitteln wird. Das Werk beginnt mit einem ziemlich langen Eingang. Hier erwähnt er die Bedeutung der Literatur, Moralwissenschaften, die Wurzeln der türkischen Literatur und der arabischen und

⁸³¹ **Ebd.**, Bd.II, 338.

⁸³² *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopesi*, Bd.II, 309-310; **Toros**, Taha (1987), 38-40; **Parlatır**, İsmail (1996), 245-276; **Gür**, Alim (2004), 353-389; **Tosun**, Hatice (2010), 3; s. dazu **Bostancı**, Metin (1986).

⁸³³ **Kam**, Ferit (1912), *Âsâr-ı Edebiye Tetkikâtı*, taş baskı.

persischen Literatur. Danach untersucht er die Terminologien der *Divan* Dichter. Er versucht damit eine feste Grundlage zu erschaffen, um die *belâgat* Wissenschaft zu erklären. Er kategorisiert den Wortschatz der *Divan* Dichter⁸³⁴. Viele Wörter, die von *Divan* Dichtern benutzt werden, werden zum ersten Mal von Ferit Kam zusammengesammelt und alphabetisch geordnet. Die Eigenschaft das *Erste* zu sein, schuldet das Werk dem systematischen Analyseverständnis. Diese Methode hat ihren Ursprung im Westen, deshalb muss sie adaptiert werden.

Wir haben eine stolze 600 Jahre alte *Divan* Literatur, dass dies allerdings nicht analysiert und weiterentwickelt wird, zeugt entweder von Schwerhörigkeit oder Undankbarkeit⁸³⁵.

2.3.5.28 Mehmet Akif Ersoy

Mehmet Akif Ersoy ist vor allem als Dichter bekannt. Was er über das *belâgat* sagt, ist sowohl bescheiden und hat keine bestimmte Meinung.

Ein Teil seiner Vorlesungen an der *Istanbul Darülfünun'u Edebiyat Şubesi* [dt. Dârülfünûn Literatur Fakultät] wurden im *Sırat-ı Müstakim* veröffentlicht. Dieselben Skripten werden unter den Überschriften *Kavaid-i Edebiyye Risalesi* oder *Darülfünûn Dersleri Kavaid-i Edebiyye*⁸³⁶ in der *Darülfünun* Zeitschrift wöchentlich veröffentlicht (Istanbul 1329/1911, C. II, S. 5/16 April). Leider haben wir heute nur noch den ersten Teil (sechs Seiten) zur Verfügung.

Auch wenn es so aussieht, dass er die Skripten der 5. und 6. Klassen an der Darü'l-hilafeti'l-aliyye Medresesi in vier Teilen unter dem Titel *Edebiyat Dersleri* veröffentlicht hat, wurden sie bis heute nicht gefunden.

Während das Traktat ein literarisches Werk darstellt, beinhaltet es wichtige Punkte. Laut Autor soll zunächst ein Plan erstellt werden, bevor das Werk verfasst wird. Der Autor begründet den Rückstand der osmanischen Literatur mit Unordentlichkeit. Es ist ein detaillierter Plan nötig, das Werk muss nach einer Ordnung vorbereitet werden. Ein guter Plan muss sich mit einem reifen Stil verbinden. Die Ideen müssen in einer logischen Reihenfolge entwickelt, nötige und überflüssige Begriffe sollen vorher ausgewählt und getrennt werden. Laut Mehmet Akif soll die Literatur als Dienst an die Menschheit und als Naturwissenschaft betrachtet und untersucht werden.

⁸³⁴ In der Kategorie der Pflanzen werden 21 Bäume, 16 Früchte und 25 Blumen untersucht.

Unter der Kategorie der Tiere werden 40 Tierarten vorgestellt; das Pferd bekommt besondere Aufmerksamkeit. 22 Namen für das Pferd und 26 Sachen dazu werden erwähnt. 44 Vögel, 31 Käfer und Insekten wurden ebenfalls untersucht.

In der Kategorie der Getränke werden von 24 Arten und 24 Gläser gesprochen.

Im Schmuckbereich werden 16 Edelsteine, 12 Schmuckstücke und 13 Düfte vorgestellt.

Im Musikbereich werden 23 Instrumente bekannt gegeben.

In der Gruppe der Kriegswerkzeuge werden 26 Waffenarten und Werkzeuge aufgezählt.

⁸³⁵ Çeltik, Halil (1997); Bolay, Süleyman Hayri (2001), 271-273; İz, Mahir (1966), 201-212; Levend, Agah Sırrı (1946); Toku, Neşet (1996), 153-184; Bolay, Süleyman Hayri (oJ), 8-17.

⁸³⁶ (Ersoy), Mehmet Akif (1329 /1911), *Kavaid-i Edebiyye*, İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 16 S.

Er sagt:

„Bir edebî eserin oluşmasındaki şartlar nelerdir, ne gibi hazırlıklar ister, bunları Batılılardan öğrenmeliyiz.“⁸³⁷

[Wir müssen vom Westen lernen, was die Voraussetzungen und Vorbereitungen bei der Entstehung eines Werkes sind.]

2.3.5.29 Ali Canip (Yöntem)

Er ist Mitglied des *Fecr-i Ati*. An verschiedenen Schulen (Darülfünun Literatur Fakultät miteingeschlossen) lehrt er Literatur und Philosophie, arbeitet im Bildungsministerium und als Abgeordneter. 1917-1918 wird er als Mitglied des Ausschusses gewählt, die dafür verantwortlich ist die an der Dârülfünun geschriebenen Bücher vorzubereiten. Die Anstrengungen für die Bildung haben laut Ali Canip keine Grenzen. Er beschäftigt sich jahrelang mit den Wegen, um das Literaturwissen zu lehren. Das mit dieser Absicht verfasste *Edebiyat*⁸³⁸ wurde für die 1. Klassen der Gymnasien und 5. Klassen der *muallim mektepleri* [dt. Schulen für Lehrer] geschrieben und bis 1943 als Lehrbuch benutzt. Das Buch wurde so verfasst, dass es dem türkischen Literatur Lehrprogramm angemessen ist. Es wurde den Veränderungen mit der Zeit angepasst, dadurch wurden 14 Auflagen gedruckt.

Es ist das erste Buch in der Cumhuriyet Periode mit einem modernen Kommentarsystem (damit meine ich eine Kommentierung mit dem Text im Zentrum). Der Plan des Werkes ähnelt dem Plan des *Malûmat-ı Edebiye* [dt. Informationen über Literatur] (von Şahabeddin Süleyman und Köprülüzâde Mehmed Fuad). Das Werk ist relativ umfangreich und der erste Druck erfolgt mit ca. 500 Seiten. Ali Canip erwähnt im Vorwort des ersten Drucks die Methoden bei der Literaturbildung, die Absicht der Verfassung, allgemeine Methoden. Sein *Edebiyat* nimmt die Informationen über Form und Art als Basis.

Sein Werk *Cihan Edebiyatından Nümuneler: Epope ve Edebî Nevilerle Mesleklerle Dair Mâlûmat*⁸³⁹ [dt. Beispiele aus der Weltliteratur: Erklärungen über Strömungen, Epen und literarische Arten] (Istanbul 1927) wurde ebenfalls mit dem Ziel der Bildung verfasst. Mit der Veränderung des Lehrprogramms der Literatur 1927 bekommt die 11. Klasse wöchentlich zwei zusätzliche Literaturstunden. Somit stiegen die Literaturstunden wöchentlich auf 5 Stunden. Diese zusätzlichen zwei Stunden befassen sich mit „Avrupa edebî mektep ve meslekleriyle edebî türlerine dair okumaya dayalı olarak izahatlar“ (Damit sind besonders Textanalysen mit europäischen Mitteln gemeint). Um es den Lehrern und Schülern zu vereinfachen, wurden Heftchen mit Informationen über die Arten *Epope, Drama, Pastorale, Roman* und *Strömungen* wie *Klassik, Romantik, Realismus* veröffentlicht. Ali Canips Werk ist in unserem Land das erste Buch über dieses Thema, deshalb ist es so wichtig. Das Buch ist sowohl für die

⁸³⁷ **Argıt** (2006), 281; **Okay**, M. Orhan und **Düzdağ**, M. Ertuğrul (2003), 432-439; **Çağlar**, Yusuf (2010), 37-43.

⁸³⁸ **Yöntem**, Ali Canip (1340/1924), *Edebiyat*, -Liselerin İkinci Devresinin Birinci Sınıfına Mahsusdur-, Matbaa-i Amire, İstanbul, 499 S.

⁸³⁹ **Yöntem**, Ali Canip (1927), *Cihan Edebiyatından Nümuneler: Epope ve Edebî Nevilerle Mesleklerle Dair Malûmat*, Maarif Vekâleti Neşriyatı'ndan, İstanbul: Devlet Matbaası.

Erstklässler als auch für Drittklässler an Gymnasien ein hilfreiches Lehrbuch für Textanalysen. Epopöe ist kein zufällig ausgewähltes Thema. Der erste Grund dafür war, dass es ein wichtiges Thema für die *millî edebiyât* [dt. nationale Literatur] Personen war. Der zweite Grund war seine Diskussion mit Fuad Köprülü an der *Millî Mecmua* und *Büyük Mecmua* ohne Ergebnis⁸⁴⁰. Das Buch besteht aus drei Abschnitten. Der erste Abschnitt handelt um *Epopöe* und *milli destan*. Im zweiten Abschnitt werden unter dem Titel *Şiir Nevileri* [dt. Poesiearten], *lirik tür* [dt. lyrische Art], *pastoral tür* [dt. pastorale Art], *didaktik tür* [dt. didaktische Art], *dramatik tür* [dt. dramatische Art] untersucht. In dem dritten Abschnitt werden unter dem Titel *Edebî Meslekler* [dt. literarische Systeme] Informationen zu *Klassik*, *Romance*, *Realismus* und *Symbolismus* gegeben⁸⁴¹.

2.3.5.30 Ismail Habip Sevük

Als er Student an der *Darülfünun* war, folgte er weiterhin der *Türkocağı* [dt. türkisch-nationalistischer Verein]. Dort lernt er viele Denker und Gelehrte kennen. An der Izmir Sultanisi arbeitet er als Literatur Lehrer. Ismail Habip findet seinen eigentlichen Charakter an der *Açıkgöz* Zeitung. Während seiner Zeit (20 August 1921 - 12 Oktober 1922) dort als Editor veröffentlicht er mehr als hundert Artikel über das *Kuva-yi Milliye*⁸⁴² (Nationale Kräfte). Neben seiner Tätigkeit als Lehrer arbeitet er als Abgeordneter und als Bildungsminister.

Ismail Habip Sevüks *Edebiyat Bilgileri*⁸⁴³ (Istanbul 1942) stellt keine großen Ansprüche. Das Werk beschäftigt sich besonders mit diesen Themen: Divan Literatur, Volksliteratur, Poesie und Prosa der neuen Literatur und Maßen und literarische Werke.⁸⁴⁴

⁸⁴⁰ Die westliche Literatur und deren Themen stammen aus der griechischen Literatur. Obwohl die *Millî Edebiyatçılar* Sympathien für die alte griechische Literatur hegten, wollten sie dennoch nicht, dass sie für die Türken als Quelle benutzt wird. Sie waren der Meinung, die Grundlage für die türkische Literatur solle in der türkischen Kultur gefunden und von alten türkischen Legenden und Volksliteratur profitieren. Fuad Köprülü und Ziya Gökalp glaubten daran, dass zu dieser Zeit ein großes türkisches Epos geschrieben werden konnte, Ali Canip verteidigte hingegen, dass dies unmöglich sei. Da diese Diskussion seit 1917 andauerte veröffentlichte Ali Canip Yöntem 1927 das erste Werk über dieses Thema.

Filizok, Prof. Dr. Rıza: *Ali Canip'in Eleştiri Türündeki Eserleri*:

<http://www.ege-edebiyat.org/wp-content/uploads/Ali-Canipin-Ele%C5%9Ftiri-T%C3%BCr%C3%BCndeki-Eserleri2.doc>
(Bölüm 2-Zug.: 24.04.2013)

<http://www.ege-edebiyat.org/docs/531.pdf> (28/Zug.:24.04.2013)

⁸⁴¹ **Ogur**, Erol (2008),190-200, 348-361; **Ogur**, Erol (2009),379-395.

[http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/egitim/htmpdf/2009-22\(2\)/M4.pdf](http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/egitim/htmpdf/2009-22(2)/M4.pdf) -Zug.:24.04.2014

Aktaş, Şerif (2013),565-566; **Güneylioğlu**, Necmiye (1988),8; *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, Bd.VIII, 647; **Uğurcan**, Dr. Sema (1989),145-158. s. dazu: **Demir**, Celal (1997); **Filizok**, Rıza (2001).

⁸⁴² s. **Eski**, Mustafa (Hg.) (1998).

⁸⁴³ **İsmail Habip Sevük** (1942), *Edebiyat Bilgileri*, Remzi Kitabevi.

⁸⁴⁴ *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, Bd.VII, 578-579; **Sağlam**, Nuri (2009),6-7. s. dazu: **Gezer**, Zeki

2.3.5.31 Kaya Bilgegil

Zuletzt bewerte ich Kaya Bilgegil's *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat*⁸⁴⁵ [dt. Wissen über Literatur und dessen Theorien I: *Belâgat*] (Ankara 1980). Als Mann des Wissens sticht er mit seiner Vielfalt und der Kraft der transdisziplinären Wahrnehmung heraus. Er ist der idealisierte Typ eines Intellektuellen, der den Westen aus dem Fenster Frankreichs kennenlernt. Also gehört er zu den wenigen Gelehrten, die gebunden an ihre Traditionen sind und gleichzeitig mit ihrem Wissen aus dem Westen zur Entwicklung der eigenen Kultur beigetragen haben⁸⁴⁶.

Er erlangt 1951 seinen Dokortitel an der Paris Sorbonne Universität im Felde der *Mukayeseli Edebiyat Kürsüsü* [dt. Vergleichende Literaturwissenschaft, eng. Comparative literature] über das Thema *Lamartine'de Istanbul*. 1966 wird er als Dozent der neuen türkischen Literatur an der Erzurum Atatürk Universität- Literatur Fakultät beauftragt. 1970 steigt er auf zum Professor⁸⁴⁷.

Ich gebe nun einige kurze Information über den Inhalt des Werkes.

Zuerst untersucht man unter dem Titel *Edebiyat Kelimesi ve Türkçe'de Aldığı Manalara Umumi Bir Bakış* [dt. Ein allgemeiner Blick auf den Begriff der Literatur und der Bedeutungen, die es im Türkischen einnimmt] die Wurzel und Hauptbedeutungen der Wörter. Im Eingangsbereich werden unter den Titeln *Ahlâk ve Dille İlgili Bir Edebiyât Anlayışı*⁸⁴⁸ [dt. Ein Literaturverständnis über Moral und Sprache] und *Edebiyâtı Ahlâka Bağlamayan Görüş*⁸⁴⁹ [dt. Die Ansicht, die Literatur nicht an die Moral bindet] über die Definition des Begriffes Literatur gesprochen.

Die nächsten Themen werden in drei Abschnitte (werden Buch genannt) unterteilt:

Birinci Kitab (erstes Buch): Der erste Teil handelt um das *belâgat* (s.21-25), der zweite *fesâhat*⁸⁵⁰, der dritte *me'ânî*. Auch wenn er über *me'ânî* sagt, dass es einer

(2001); **Özcan**, Nezahat (1999).

⁸⁴⁵ **Bilgegil**, M. Kaya (1980), 21.

⁸⁴⁶ Um Bilgegil gut zu verstehen siehe diese Schrift: **Aktaş**, Şerif (1987), 311-314.

⁸⁴⁷ **Okay**, M. Orhan (1992), 156-157; **Okay**, Doç. Dr. Orhan (1987), 263-265.

⁸⁴⁸ *Kelimesinin Menşei ve Türkçeye Girmeden Önce Geçirdiği Safhalar* (S.1-3), *Kelimenin Türkçedeki Mâcerâsı* (S.3-12) In diesem Abschnitt werden besonders die Ansichten der Intellektuellen der Tanzimat-Periode erwähnt.

⁸⁴⁹ Geçiş Safhası (S.12-14), Edebiyâtın Ahlâkla İlgisizliğini İleri Sürerek Onu Güzel San'atlar İçinde Ele Alan Görüş (S.14-17), Edebiyât Aleyhdârı Bir Yazar Üzerinde Kısa Duruş (S.17), Edebiyâtı Milli Zevkin Tecellîsi Sayan Bir Duruş (S.17-18), Yahyâ Kemâl'in Görüşü (S.18), İki Yeni Mânâ (S.18-19). Am Ende dieses Abschnitts werden 6 Bedeutungen der Literatur im Türkischen aufgezählt.

⁸⁵⁰ *Fesâhat*, das dem Begriff *Éloquence* im Französischen entspricht, wird mit der Aufreihung der entgegengesetzten Zustände erklärt:

1. Harflerde Tenâfür (Kelimelerde Tenâfür ve Terkiblerde tenâfür) S.25-27; 2. İsim Tamlamalarında Zincirleme (Türkçe isim tamlamalarında ve Farsça isim tamlamalarında) S.27-28; 3. Fiilimsiler, Edat ve Bağlaçlarda Zincirlemeler (Fiilimsilerde zincirleme ve Edat ve bağlaçlarda zincirlemeler) S.28; 4. Niteleyici Kümelerde Zincirleme S.28-29; 5. Tekrar Sıklığı (Kesret-i tekrâr)s.29; 6. Lüknet S.29-31.

der wichtigen Zweige des *belâgat* ist, in seinem Werk aber spricht er darüber als sei es das Wichtigste. Dieser Teil besteht aus acht Unterteilen⁸⁵¹.

İkinci Kitap (zweites Buch): Es fängt mit *beyân* verteilt in vier Unterteile an⁸⁵². Im nächsten Teil wird *Analoji (Temâsil) Ilgisiyle Kurulan mecâzlar* bzw. auf Analogie basierendes *mecâz* in vier Abschnitten behandelt⁸⁵³.

Üçüncü Kitap (drittes Buch): Wird für das *bedi* Wissen reserviert. Dieser Abschnitt wird in drei Haupttitel unterteilt: *Mana ile İlgili Sanatlar*⁸⁵⁴ [dt. Figuren über die Bedeutung], *Lafızla İlgili Sanatlar*⁸⁵⁵ [dt. Figuren über die Worte] und *Bedi'in Mülhâkları* [dt. Ergänzungen des *Bedi*].⁸⁵⁶

Das Buch wurde mit lateinischen Buchstaben geschrieben und hat die Eigenschaft, alle alten *belâgat* Bücher zusammenzufassen. Leider ist der größte Makel des Werkes, dass es sich nicht genug auf die westliche Rhetorik und Beredsamkeit eingeht. Außer Synonyme der literarischen Figuren (wenn überhaupt vorhanden) und einzelne kurze Erklärungen gibt es keine wegweisenden Erklärungen.

Diese sechs Punkt wurden im Rahmen der *ermüdenden Buchstaben* bewertet. Anschließend werden die *Mängel, die der Bedeutung angehören* aufgezählt: 7. Garâbet S.31-35; 8. Kıyâsa muhalefet S.35-38; 9. Za'f-ı te'lif S.38-40; 10. Ta'kid S.40-43; 11. İmlâsızlık S.43.

⁸⁵¹ 1. Yükleme İsnâd. S.44-45; 2. Haber (Bildirme) İsnâdı S.46-48; 3. Dilek İsnâdı (İnşâ İsnadı) S.48-56; 4. Yükleme (Müsned) S.56-70; 5. Bu bölüm kendi içinde 4 alt başlığa ayrılır. Özne ve Sözde Özne (Müsnedünileyh) S.70, Müsnedünileyhin Gösterdiği Hâller S.70-87, Müsned (Yüklem), Müsnedünileyh (Özne ve Sözde Özne) Üzerinde Tamamlayıcı Bilgiler S.87-89, Cümlelerin Tamamlayıcı Rükünleri (Öğeleri) S.89-98., 6. Daraltma (Kars/ Restriction) S.99-103, 7. Bağlama ve Dağıtma (Vasıl ve Fasıl) S.104-108; 8. Kelâmın Birleştirilme ve Bağlanma Tarzları (Sebk Usûlü ve Nisbî Umûr olmak üzere iki kısma ayrılır). S.109-118.

⁸⁵² 1. Lafzın Mânâya Delaleti S.126-127; 2. Hakikat S.127-129; 3. Mecâz (Trope) s.129-134; 4. Kinâye S.134.

⁸⁵³ Dieser Teil enthält grundlegendes Wissen über das Verständnis heutiger literarischer Künste.

1. Teşbîh (Benzetme, Comparaison) S.134-153; 2. İsti'âre (Métaphore) S.154-168 ; 3. Mürsel Mecâz (Métonymie) S.169-174; 4. Kinâye (Allusion) ve Ta'riz (İnsinuation) S.174-179.

⁸⁵⁴ Die Künste, die mit der Bedeutung zu tun haben, werden in sechs Untergruppen bewertet.

1. Düşünceye Bağlı San'atlar S.183-224; 2. İhtiraslara Bağlı San'atlar S.224-266; 3. Bilgiye Bağlı San'atlar S.266-276; 4. Yapıya Bağlı Mânâ San'atları S.276-300; 5. Diğer Birkaç Mana Sanatı S.300-306.

⁸⁵⁵ Die Künste, die mit dem Wort zu tun haben, bestehen aus 8 Teilen.

1. Cinâs S.307-326; 2. İştikâk S.326-328; 3. Reddül-acüz ale's-sadr S.328-330; 4. Kalb S.330-331; 5. Akis S.331-333; 6. Tedvir S.333-334.; 7. Seci ve Ona Bağlı San'atlar S.334-337; 8. Lafza Bağlı Sayılması Gereken İki Sanat S.341-342.

⁸⁵⁶ Die Anhänge des *Bedi* werden in drei Untergruppen untersucht.

1. Faydalı ve Usulle İlgili Mülhaklar S.342-345; 2. Mütevassıt Mülhaklar ve Târih Sanatı S.345-358; 3. Zâid Mülhaklar (Harflerin Şekil ve Düzenlerine Bağlı Hünerler) S.358-360.

Fazit

Bis Ekrem wurde übereinstimmend *belâgat* mit der über das Französische gelernten Rhetorik fortgeführt. Die Bewertung dieses 103-jährigen Prozesses, einschließlich bis zu dem Werk (*Edebiyat Bilgi ve Teorileri* 1980), lässt uns mit einem nicht besonders positiven Ergebnis gegenüberstehen. Dieses Ergebnis ist nicht gegen *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, sondern eine Feststellung des Verwestlichungsprozesses der türkischen Literatur.

Während der Divan Literatur nach der Tanzimat gibt es einen Übergang von der Poesie zur Prosa. Besonders der Roman gilt als die Festung der Prosa. Die Haltung der Poesie, national zu sein oder die Schwierigkeiten bei der Übersetzung, führen zur Ausblutung der Poesie. Die Ablehnung eines 600-jährigen Poesie Erbes und die Bestreben, sie mit Prosa zu ersetzen, ändert die Beschreibung und den Inhalt des *belâgat* bzw. das *belâgat* wird enger, kürzer und verliert an Stärke.

Da die Regeln der Poesie Kultur mit der *Garip* Strömung neu definiert werden bzw. die Regellosigkeit zur größten Regel wird, zieht sich die Disziplin des *belâgat* ein zweites Mal in sich zurück. Deshalb ist das Werk (1980) von Kaya Bilgegil nicht geeignet, um die neue Literatur zu verstehen, es ist aber hilfreich, die *Divan* Literatur und Kultur kennenzulernen.

Wir können in dem Fall unter Berücksichtigung der Punkte, die ich in dem Abschnitt der Abenteuer der Rhetorik erzählen werde, zu folgendem Entschluss kommen. Die in unserer Zeit zurückgelassene Wahrnehmung des *belâgat* ist mit in einem beschränkten Bereich geschriebenen Büchern über *edebi sanatlar* [dt. literarische Figuren] begrenzt. Zwischen diesen sich ähnelnden Werken (manchmal bis zu den gegebenen Beispielen identisch) befinden sich natürlich auch wertvolle Bücher. Allerdings kann man nicht leugnen, dass eine gewisse Unfruchtbarkeit herrscht. Was ich eigentlich kritisiere ist, dass das *belâgat* nur im Rahmen der Figuren der Literatur bleibt und nicht mit der Rhetorik fusionieren kann. Eine Analyse des *belâgat* von heutigen Schülern würde kein befriedigendes Ergebnis liefern. Die Ursache hierfür liegt an der Wahrnehmung des *belâgat* und semantisch-syntaktischen Entwicklungen. Mein Ziel ist es nicht nur den begrifflichen Chaos zu analysieren, sondern auch mit einem theoretischen Vergleich in den Kern des Problems hinunterzusteigen.

3 Vergleich zwischen Rhetorik und *belâgat*

Hier wird der Vergleich der ersten beiden Bücher gemacht und es werden Beispiele vorgeführt, warum die Rhetorik und das *belâgat* nicht als Synonyme füreinander bzw. statteinander benutzt werden können.

Deshalb wurden zunächst *die grundlegenden Unterschiede bei der Definition* (1) erörtert. Dann wurde mit *Vergleich der Ziele* (2) auf die Unterschiede in diesem Thema eingegangen. Das erste Element, das einen Konflikt und Unterschied verursacht: *der Unterschied zwischen den angewandten Methoden* (3). Dies befindet sich eigentlich ineinander mit *Unstimmigkeiten bei der historischen Entwicklung* (4). Anschließend habe ich mit dem kurzen Teil *Konflikt über die Herkunft* (5) den Unterschied zwischen *überzeugen* und *erklären* betont. *Mimesis* (6) ist nicht nur ein Werkzeug, das für die Rhetorik als Grundlage genommen wird. *Poesie und Rhetorik Überschneidung* (7) basiert erneut auf Aristoteles. In den Teilen *die Wichtigkeit des belâgat und der Rhetorik* (8), *die Lehre des belâgat und der Rhetorik* (9) werden die Unterschiede, deutlicher zu sehen sein. *Die ersichtlichen Nutzen der Rhetorik und des belâgat* (10) widerspiegeln erneut den Konflikt zwischen Religion und Praxis. Unter der Überschrift *Stilthemen und besonders literarische Figuren* (11) hat man sich eher auf technische Unterschiede konzentriert. In *die Anwendung des belâgat und der Rhetorik; und deren aktionale Seite* (12) hingegen betonte man die Unterschiede in der Praxis. In dem Teil *deren Mängel oder Schwächen* (13) wurden die technischen Probleme des *belâgat* und der Rhetorik analysiert. *Die Veränderung der Regeln mit der Zeit und deren Verarbeitung* (14) beschäftigt sich mit dem Begreifen des *Modernen*, worauf ich mich oft im 2. Buch (Liber Secundus) bezogen habe. In *belâgat und Rhetorik in unserer Zeit* (15) habe ich kurz auf die Kontinuität der Rhetorik hingewiesen. Danach habe ich kurz die sechs Punkte erklärt, von denen ich erhoffe, den Unterschied verständlicher darzulegen: *Die Vielseitigkeit des belâgat oder Rhetorik Meisters* (16) ist besonders während der Tanzimat Jahre und des griechisch-römischen Übergangs eine Notwendigkeit. *Die finanzielle Seite der Rhetorik* (17) ist meiner Meinung nach eins der größten Unterschiede zum *belâgat*. *Katharsis* (18) kann auch als die Methoden der Beeinflussung des Redners wahrgenommen werden. Diesen Begriff, den ich als sehr wichtig für die moderne Kultur erachte, plane ich in einem separaten Werk zu behandeln. *Die Wirkung des belâgat und der Rhetorik auf den Charakter* (19) hat eigentlich direkt mit dem Thema der *Tugend* zu tun: *Das Tugendproblem der Rhetorik* (20). Sowohl das *belâgat*, als auch die Rhetorik verlieren philosophisch gesehen während der Anwendung die potenziellen Übereinstimmungen in der Theorie. *Rhetorik und belâgat aus politischer Sicht* (21) beinhaltet die offensichtlichste Erklärung dieses Verlustes. Es gibt keinen Zweifel daran, dass die *politische* Haltung der gültigste Teil oder Beschreibungsart für die Metapher ist.

Ich habe die Absicht, eine feste Grundlage für den *mecâz* und Metapher Widerspruch zu schaffen, indem ich die erwähnten Teile nebeneinander bringe. Die Antwort auf die Frage warum die *belâgat* und Rhetorik als Synonyme verwendet werden, ist der gleiche, weshalb auch *isti'âre* und *mecâz* (beide) als Synonym für Metapher verwendet werden (wie oben erwähnt wurde, sehe ich das *mecâz* als eine Fortführung des *belâgat* und die Metapher als Fortführung der Rhetorik). Der große Unterschied zwischen denen wird durch diesen Vergleich relativ aufklaren.

Das Ziel dieser Zuordnung ist es, die Ähnlichkeiten und Unterschiede (und auch) die Überschneidungen aufzuzeigen. Diese Elemente haben keine festen Grenzen, es ist daher möglich sie unter anderen Titel zu bearbeiten. Da ich besonders auf den Grund der Sache gehen und nach Widersprüchen im Fundament suchen werde, habe ich mich der Grenze der *Moderne* nur so viel genähert, wie nötig war.

3.1 Die Grundlegenden Unterschiede bei der Definition

Belâgat lehrt *was, wo, wie* und *in welchem Maß* gesagt werden soll, Rhetorik hingegen ist eine Redekunst. Also leichter ausgedrückt, versank das *belâgat* mit der Zeit immer weiter in eine theoretische Tiefe und konnte sich aufgrund des Resultats nicht (gänzlich) retten. Da die Rhetorik aber seit ihren Anfängen auf einen praktischen Nutzen basiert, ist sie heute noch am Leben (s. LP 1.1).

Den ersten grundlegenden Unterschied kann ich damit zusammenfassen, wenn ich sage, dass das *belâgat* nur eine sehr begrenzte Funktion (oder gar keine Funktion) besitzt und die Rhetorik ihre Existenz besonders im politischen Bereich mit ihrer ganzen Kraft fortsetzen kann.

Der thematische Horizont der Rhetorik wurde von Platon gezeichnet. Diese Rhetorik hat ein solch unvergleichliches System, das ca. 2350 Jahre lang strukturiert wurde und seitdem mit vielen Variationen und in Verbindung mit der Philosophie Bestand hat. Sie besitzt über vier Kritikpunkte von außen (Wahrheit, Schönheit, Tugend und politischer Nutzen) (s. LP 1.3.1).

Sokrates akzeptiert die Rhetorik nicht als eine Kunst. Für ihn ist die Rhetorik ein Brauch, um Freude und Vergnügen zu erlangen. (462 b c) Deren Wesen ist die Schmeichelei (463 ab) (s. LP 1.3.1); auch als ein Teil der Politik ist sie Schmeichelei. Der Grund hierfür ist, dass die *praktische* Wahrnehmung sehr leicht missbraucht werden kann (s. LP 1.3.1.1).

Die Rhetorik ist die Fähigkeit, in bestimmten Situationen die vorhandenen Überzeugungswege zu nutzen (1355b-25). Da die Rhetorik in jedem uns präsentierten Thema als *Macht Überzeugungswege zu nutzen* gesehen wird, ist es unmöglich sie zu kategorisieren (1355b-35).

Laut Schopenhauer ist die Rhetorik die Kunst des Rechthabens (ob zu Recht oder Unrecht), die sich ohne Berücksichtigung des Inhalts nach außen hin damit beschäftigt, die Wahrheit zu erreichen. Die Schlussfolgerung in dieser Kunst ist richtig, aber das Statement selbst oder dessen Inhalt passen nicht zur Wahrheit, sie schauen nur richtig aus (s. LP 1.1.7, 1.5.1).

Überzeugen und Rechthaben (wobei beides zum selben Ergebnis führt); Aristoteles beschreibt den Rhetor ohnehin als *überzeugende Person*. (*Topik*, 149b 25) Der Redner wird erniedrigt, weil er die Tugend verlässt, sodass er um jeden Preis gewinnen kann.

Während in *Gorgias* die Gegenseitigkeit zwischen Rhetorik und Dialektik deutlicher betont wird, verteilt man diese Unterscheidung in *Phaidros: Dialektik, Rhetorik als Schatten der Philosophie* und *Rhetorik* (s. LP 1.3.1.3).

Mit der lexikalischen Bedeutung ist ῥητορ (rhêtōr) eine Folge der demokratischen

Bewegung. Der Redner repräsentiert einen Prozess. Dieser Prozess gab den Menschen mit der Zeit mehr Verantwortungen, die sie selbst bewältigen mussten. Nach einem kurzen Zeitraum wird sie als Berufsart angesehen; manchmal wurde sie sogar als beleidigende Aussage benutzt. ῥήτωρ gewinnt vor allem im hellenistischen und römischen Zeitalter zuerst im Bewusstsein des Rhetoriklehrers an Bedeutung. Bis zu diesem Zeitpunkt waren die Angehörige dieses Berufs eher Sophisten. Und inwiefern die Sophisten tugendhaft waren, ist ein Streitthema (s. LP 1.3.3).

Die Absicht ist es den Zuhörer (größtenteils durch Täuschung) zu überzeugen; an diesem Punkt untersucht Aristoteles die Behauptung von Platon. Für ihn ist die Rhetorik ein *auf Wissen basierender* und *realitätsnaher* Weg des Ausdrucks. Aristoteles identifiziert sie als eine formale Disziplin. Wie es hier gleich belegt wird, beschuldigt Platon die Redner zu unrecht, aufgrund einer moralischen Gleichgültigkeit. Leonhard Spengel (1851) stellt Aristoteles in seinem Buch *Über die Rhetorik des Aristoteles* als Verwirklichter Platons dar. Wenn also die Rhetorik in guten Händen liegt und gut benutzt wird, ist sie nicht nur hilfreich, sondern wird sogar zur Verteidigerin der Tugend (s. LP 1.3.3).

Die Redekunst besteht im Allgemeinen aus drei Arten. Denn die Reden werden von vielen verfolgt. Eine Rede besitzt diese drei Voraussetzungen: *Die Rede*; *das Thema*, worüber der Redner spricht; *das Ziel*, die der Redner erreichen möchte. Die aristotelische Rhetorik hat zwei Gesichter. Dies ist auf der einen Seite ein Dokument und auf der anderen Seite sein Forscherdrang, der versucht die gesamte Welt, Natur und auf dieselbe Art die Kultur zu begreifen und zu konzeptualisieren.

Es ist zu beachten, dass die Rhetorik seit ihren Anfängen (sogar seit ihrer Erfindung) ein Diskussionsthema war. Gegensätzliche Meinungen stritten sich jahrelang philosophisch über dieses Thema. Der Kern des *belâgat* besitzt allerdings nicht über ein solches Dilemma. Denn, die Tatsache, dass es eine unabhängige Wissenschaft ist und bei der Feststellung dessen Regeln das Verstehen und Begreifen des Koran im Vordergrund stand, hatte einen großen Einfluss. Also steht eine Rivalität außer Frage; es hat auch keine Grundlage, die offen für Missbrauch und materielle Interessen ist. *Belâgat* entwickelt sich zunächst an der Achse des *beyân*. (es ist eins der drei Hauptelemente des *belâgat*; die anderen sind *me'ânî* und *bedî*). Muhammed b. Amr et-Tennûhî (gest.692/1283) benutzt für das ganze *belâgat* den Begriff des *beyân*. Die Disziplin des *beyân* beginnt mit der Erschaffung des Menschen (s. LP 2.1.24).

3.2 Vergleich der Ziele

Das Material des *belâgat* ist das *kelime* [dt. Wort], denn seine Grundlage erfordert eine hochstufige Sprache. Die Sprache des Korans lässt selbst die arabischen Dichter staunen. Denn das Verstehen des Korans erfordert viel Aufwand. Die Quelle dieser heiligen Sprache und der gezollte vielseitige Respekt verbannen denjenigen, der sich mit dem *belâgat* beschäftigt, vor der Einfachheit. Genau an diesem Punkt zeigt sich der erste Unterschied mit der Rhetorik. Die Absicht des Redners ist es, die Sprache als Werkzeug zu benutzen, um das Ziel um jeden Preis zu erreichen. Deshalb beschäftigt sich die Rhetorik eher mit der Rede. Das *belâgat* hingegen nimmt die Schönheit als Ziel; es gibt keinen Rechtsstreit, das gewonnen werden soll; deshalb hat es eher mit der Poesie zutun.

Analysieren wir kurz das neuentstandene Feld. Dass die Dichter in Ukaz sich in einen Wettstreit um ihre Fertigkeiten begeben und das Verteidigen der verlorenen Grundstücke in Athen, sind zwei verschiedene Sachen. Das eine ist Konkurrenz, Machtdemonstration; und das andere eine Notwendigkeit.

In einer Zeitspanne als Poesie und *belâgat* bei den Arabern sehr populär war, wurde Mohammed mit einer Schrift geehrt, die ihresgleichen sucht. Muslime versuchten die Sprache dieser Schrift auf perfekte Weise zu lernen und dies resultierte damit, dass das *arabische* Element in dieser Umgebung an Wert gewann (s. LP 2.1).

Al-Bāqillānī (gest.403/1013) betonte, dass die poetische Struktur des Korans aus der Sicht des *belâgat* die Krönung ist und zeigte auf, dass dessen Wunder nicht von den Expressionseigenschaften, die im *bedī* thematisiert werden, abhängig ist. In Muīdīs *Miftāhu't-teşbīh* werden das *müşebbehünbih* (starkes Element: Vehikel), die Analogie-Richtung und viele ähnliche Themen als die Suche nach der Schönheit in der Schrift angesehen. Diese gehen in den Themenbereich des *belâgat*. Also ist das Ziel zunächst das *Begreifen* (s. LP 2.1.6).

Den Hauptunterschied können wir an dem Gesprächspartner festmachen. *Belâgat* hat keine bestimmte und begrenzte Zielgruppe, es hat zumindest nicht die Sorge zu *gewinnen*. Rhetorik ist dafür da, um die Entscheidung zu beeinflussen.

Das Hauptziel der Rhetorik, die Überzeugung wird am Ende des Gespräches sogar zu einer Abhängigkeit von der eigenen Seite. Die Rhetorik hat drei Ziele: lehren [lat. *docere*], gefallen [lat. *placere*] und erschüttern [lat. *movere*]. Für diese fallen drei Überzeugungsformen aus: Rhetorik ist ein Weg um die Seele zu lenken (s. LP 1.1.2).

Jeder kann auf die eine oder andere Art von der Rhetorik profitieren. *Belâgat* hingegen ist die Disziplin einer bestimmten Schicht. Ein gewöhnlicher Mensch hat definitiv kein Bedürfnis nach *belâgat*.

Wie es bereits bekannt ist, wird vom Redner nicht erwartet, dass er eine gewisse geistliche Stufe erreicht oder anderen dazu verhilft. Solch hohe Ideale würden den Rhetor bei der Auswahl seiner Werkzeuge eingrenzen. *Peithūs dēmiurgós*, also überzeugend sein ist von ihm verlangt (s. LP 1.1.2).

Laut Aristoteles ist die Redekunst da, um die Entscheidung zu beeinflussen. Aus methodologischer Sicht ist die Erwartung von der Rhetorik, dass sie anstatt ein von Wissenschaftlern auf falschen Wegen benutztes Mittel der Überzeugung, zu einem tugendhaften Stil wird. Wie Gorgias es in *Enkomion auf Helena* erklärt, ist nicht ein Blick auf die Realität [gr. ἀλήθεια – *aletheia*] wichtig, sondern vielmehr die Meinung des Volkes [gr. δόξα *dóxa*] zu ändern (s. LP 1.2.7).

Sophismus und Philosophie haben in ihrer Wurzel eine sehr nahe Bedeutung, beide zeigen auf alle intellektuellen Strömungen in ganz Griechenland. Ihr Ziel ist es, den Menschen die Hilfe des Verstands zu geben. Ein gewöhnlicher Mensch braucht in einem Rechtsstreit eine Verteidigung; seine Errungenschaft ist nicht abstrakt. Im Unterschied zu dieser Gegebenheit der antiken Rhetorik, zeigt das Morgenland im Rahmen der Disziplin des *belâgat* ein etwas anderes Bild. Das *belâgat* gibt in erster Linie eine immaterielle Befriedigung; dies verringert die Nachfrage (s. LP 1.3).

Auch wenn Platons Begriff der Rhetorik in manchen Dialogen verschiedene Bedeutungen besitzt, überwiegen die Bedeutungen: ähnlich wie Dialektik und die Kunst

der Überredung. Wenn das Ziel das Überzeugen ist, gewinnt auch die *Konversation* an Bedeutung. Bei einer interessenbezogenen Verteidigung der Rhetorik ist die Bedeutung *Diskurs*.⁸⁵⁷ So fesselt die Rhetorik nur die Narren, die ihr folgen. Doch dieses Vorgehen ist eine Falle, wodurch der Rhetoriker Respekt erlangt (464 d). Oder wie Gorgias es wahrnimmt, ist die Rhetorik eine Kunst. Diese Kunst ermöglicht es über Personen zu herrschen (452). Ein solch großer Widerspruch unterstützt die persönlichen Fähigkeiten bei einem Gerichtsprozess (s. LP 1.3.1). Ein unwissender Mensch kann sehr wohl sein Gegenüber mit Wortschwall beeindrucken. Da *belâgat* im Gegensatz zu dieser Rhetorik Auffassung nicht das Bedürfnis hat, zu *Überzeugen*, sondern allein dem Ziel bestrebt ist, die *Quelle* zu *Verstehen*, ist der Rahmen seiner Wirkungskraft eine andere. So ist es im *belâgat* unmöglich, nach einer Quelle zu suchen, da es selbst eine Quelle ist (s. LP 2). Potenzielle Probleme werden beispielsweise mit *içtihat* [dt. Präzedenzfall] gelöst, welches nicht so hart wie das rhetorische Mittel ist.

Die einzige Sorge des Rhetors ist es, wie er den Richter dazu bekommt, vom Thema abzukommen; zu forschen wie er den Richter in einen bestimmten mentalen Zustand bringen kann (*Rhetorik* 1354b-20). Heutzutage geben Autoren über Rhetorik Bücher dem juristischen Zweig (wo der Betrug einfacher ist) viel mehr und dem politischen Zweig (wo die Themen breiter sind) viel weniger Wert. Heutzutage sind es besonders Politiker, die von dem Ziel der *Einflussnahme der Menge durch leere Worte* profitieren (s. LP 1.3.3).

Das Ziel der überzeugenden Rede ist es zu einer Entscheidung zu führen. (Wenn wir etwas wissen und darüber entschieden haben, gibt es keinen Nutzen länger darüber zu sprechen.) Laut Hermagoras ist das einzige und alleinige Ziel des Redners nicht das *Überzeugen*. Das Ziel des Redners sollte es sein, überzeugend zu reden (persuasibiler *dicere*); also darauf achten, dass eine genügende Antwort für die Beschreibung gegeben wird und dafür zu sorgen, dass derselbe Gedanke mit anderen Wörtern entwickelt wird (s. LP 1.3.6).

Wie Cicero es kritisiert, ist es nicht die Aufgabe des Redners eine *These* aufzustellen. Dies ist einzig die Aufgabe der Philosophie. Deshalb hat das *belâgat* eher mit der Philosophie zu tun. Die Koran Philosophie bestimmt den Rahmen des *belâgat*.

3.3 Der Unterschied zwischen den angewandten Methoden

Konzentrieren wir uns auf das Problem in der Grundlage der Herausforderung im heiligen Buch der Araber. Wie kann es sein, dass dieses Buch, das aus denselben Buchstaben und Wörtern besteht, ihrer Tradition überlegen ist? Die in der Luft schwebenden Wörter und Vokabel in die richtige Reihe stellen; deren mathematische Makellosigkeit zu erreichen, macht die Sprache *bezaubernd*. Also versteht jeder die Wörter des Hafiz; aber sie in dieser Reihenfolge, in diesem Gleichgewicht zu benutzen ist das Mysteriöse. Aber gilt das gleiche auf für den Redner? Die Wirkung des *belâgat* kommt aus dessen Regeln, in der Rhetorik hingegen ist der Redner maßgeblich. Also gibt es einen großen Unterschied zwischen dem, was bei der Lesung von Sextus Roscius, der Verteidigung von Cicero, erlangt wird und dem Zuhören dieser Rede in diesem Moment.

⁸⁵⁷ Platons Ansichten über die Rhetorik zeigen sich besonders in den Dialogen *Gorgias*, *Phaedros* und *Politeia*. Dazu kann man sich mein Buch über dieses Thema anschauen: **Duman**, Mehmet Akif (2015e)

Während das *belâgat* mehr *schriftlich* (auf Bücher basiert) gewann die Rhetorik ihren Korpus erst nach der Anwendung.

Fachr ad-Dīn ar-Rāzī (gest.606/1209) verfasste meistens Werke im Bereich des kalam. Die Methode, die er hierbei anwandte, brachte förmlich eine *Schule* herbei. Er fasste die beiden Werke von ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī zusammen und gab die ungeordneten und unsaubereren *belâgat* Themen, in einem neuen System erneut heraus. Also besitzt die Methode eher eine *mimetische* Funktion. Auf die gleiche Art wurde die Aufteilung des *belâgat*, durch Abū Ya'qūb Yūsuf al-Sakkākī (gest.626/1229), von den Späteren als Beispiel genommen und verfolgt. So wurde Sekkākī nach ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī mit seinen *belâgat* Werken zu einem weiteren Wendepunkt (s. LP 2.1.18, 2.1.14, 2.1.19).

Yahya b. Hamza al-‘Alewī (gest.749/1348) dachte das *lafz* [dt. ~Wort] gehöre zur Bedeutung [dt. Semantik]; versuchte so die Ansichten der *kalam und Philosophie Schule* mit der *Literatur Schule* zu vereinigen (s. LP 2.1.26).

Abdurrahman-ı Câmî, erklärte in *Divan*⁸⁵⁸ und *Heft Evreng*⁸⁵⁹ seine Behauptung, dass Poesie der Prosa überlegen ist. Außerdem analysierte der Poet zu seiner Zeit ähnlich wie wir heute es tun und erklärte wie Poesie sein sollte. Wie es zu beobachten ist, kann das *belâgat* keine Meinungsvielfalt zeigen, da das Kernthema bestimmt und begrenzt ist. Deshalb hat eine mögliche Entwicklung dieser Disziplin in einer starken Verbindung mit der Wurzel zu stehen. Andererseits ist die antike Rhetorik thematisch anders fundiert, bei der Überzeugung und Polarisierung eine entscheidende Rolle spielen. Selbst Aristoteles konnte eine oppositionelle Haltung gegen seinen Lehrer Platon einnehmen (s. LP 2.2.12).

Ein weiterer Methodenunterschied bezieht sich auf den Textgehalt. Im Okzident stand im Mittelpunkt die *Imitatio*, d.h. Schüler mussten beispielhafte Texte auswendig lernen und analysieren. Diese Methode des Abendlandes ist in bestimmter Weise mit dem *Kommentar* [türk. *şerh*] des Orients vergleichbar. Sowohl *Imitatio*, als auch der *Kommentar* haben das Ziel, die Wissensstufe des Gelehrten zu erreichen. Der einzige Unterschied im beiden Richtungen besteht lediglich darin, dass der *Kommentar* in bestimmten Grade Wissenserfahrung erfordert, das erlernt werden muss. Beim *Imitatio* besteht dieser Zwang nicht.

Die Rhetorik ist dafür da, um die Entscheidung zu beeinflussen, deshalb legt der Redner die Beweise vor und versucht die Gesprächspartner zu überzeugen. Während dieses Prozesses ist es ebenfalls wichtig, dass der Charakter des Rhetors als richtig angesehen wird. Und dies erfordert mehr als Unterricht aus Auswendiglernen und Analysieren. Die erlangten Erfahrungen und Fähigkeiten könnten ab einer bestimmten Grenze gefährlich sein. Jemand der im Palaistra arbeitet und geschult in der Kriegsführung ist, sollte sie nicht überall benutzen. Damit betont Gorgias, dass auch ein Rhetor zwischen Richtig und Falsch differenzieren sollte (456 d-e/ 457 a-b) (s. LP. 1.2.5).

Aristoteles geht über die Thesen *Gorgias*⁸⁶⁰ und *Phaidros* hinaus; er erfüllte ein Teil der Wünsche seines Lehrers und einen Teil widerlegte er als unbegründet. Er benutzt

⁸⁵⁸ Abdurrahman-ı Câmî (1341),61, 72, 789, 797, 800.

⁸⁵⁹ Abdurrahman-ı Câmî (1337), 62-65, 300-301, 437-438, 465-467, 747-748.

⁸⁶⁰ Wenn es um die Kritik der Rhetorik geht, kommt natürlich Gorgias in den Sinn. Vgl dazu: **Bleicken**, J. (1995), 448-461.

die Rhetorik als ein Mittel des Beweises für oberflächliche und zur Routine führende Doktrine. Dieser Beweis ändert sich selbstverständlich von Menge zu Menge. Bei einer Lobesrede muss auch die Natur der Zuhörer beachtet werden; denn so wie Sokrates es einst sagte, ist es nicht besonders schwer die Athener vor den Athenern zu lobpreisen. (1367b -8) Also müssen wir vorher nachdenken wozu wir die Menschen motivieren möchten, bevor wir jemanden loben wollen. (1368a -5) Eigentlich ist es ein großer Nachteil für die Rhetorik, dass sich im Zentrum der Anwendung der Zuhörer befindet. Im Vergleich zur schnellen Veränderung der Rhetorik rotierte das *belâgat* um die eigene Achse; es versuchte die eigene innere Struktur zu perfektionieren (s. LP 1.3.3).

Bei einer Rede müssen folgende drei Punkte beachtet werden: zunächst, die Überzeugungswege; als zweites, der Stil oder die Sprache, die benutzt werden soll; drittens, die Anordnung der unterschiedlichen Abschnitte einer Rede. (1403b-10) (s. LP 1.3.3).

Aristoteles betont, dass die Rhetorik aus Sicht der Benutzung der Argumentation, der Dialektik folgt (1842: ii). Die Verschiedenheit dazwischen ist der, dass die Argumentation der Rhetorik bedeckt ist. Aristoteles stellt fest, dass die beiden Arten der Argumentation, die in der Rhetorik Benutzung finden, Enthymen (ένθύμημα) und Beispiele (παράδειγμα) sind. (1842: 2). Ich brauche nicht erneut zu erwähnen, dass die Absicht wieder das Überzeugen ist (s. LP 1.3.3).

Aristoteles bezieht den konzeptionellen Stoff der Beiträge zu seiner Theorie der Rhetorik aus den *Analytik* Büchern und besonders aus dem *Topik*. (Das *Rhetorik* Buch ist auf eine erhebliche Weise dem 1. und 8. Buch des *Topik* sehr ähnlich.) Während in *Rhetorik* ein ähnliches Verständnis der Dialektik wie in dem Buch *Organon* erklärt wird, wird die Rhetorik mit der Wissenschaft verglichen, indem man sie mit der Dialektik assoziiert. Beide handeln im *allgemeinen Wissensbereich* und über Sachen, die „nicht zu einer bestimmten Wissenschaft angehören“ (*Rhetorik*, 1354a 3). In *Rhetorik* wird die Verbindung zwischen der Dialektik und der Rhetorik oft wiederholt. Sogar, dass die Rhetorik gleich mit Dialektik oder eine Art davon ist (*Rhetorik*, 1354a 1, 1356a 30). Manche Analysen geben allerdings den Eindruck, dass die Rhetorik nicht der Dialektik gleicht. Aristoteles sagt über diesen Vergleich nichts Festes. Der Konflikt hier ist: wenn Dialektik und Rhetorik als eine Kunst wahrgenommen werden, behauptet Aristoteles auf eine überzeugte Weise, beide seien ähnlich. Wenn auf der anderen Seite Dialektik und Rhetorik als Werke Aristoteles angenommen werden, wäre es schwer diese voneinander zu unterscheiden (s. LP 1.3.3).

Bei Aristoteles bewegt sich die Beziehung zwischen Dialektik und Rhetorik um den Begriff des *antistrophos*. Auch wenn davon ausgegangen wird, dass es schwer ist den Charakter der aristotelischen Rhetorik als Ergänzung zur Dialektik zu bewerten, liegt Aristoteles Betonung auf der Parallele der Beziehung zwischen den beiden. Die Methode der Rhetorik ist eigentlich innerhalb der Dialektik und selbstständig funktional. Theophrasts erzählt in seinem Buch über die Rhetorik über vier ἀρεταί της λέξεως /aretai tes lexeos (virtues elocutionis). Diese tugendhaften Wörter kann ich so sortieren:

- Prepon/ πρέπον: aptum: Angemessenheit (s.LP 1.1.3, 1.3.4; LS 8.14.2)
- Kosmos/ Κόσμος: ornatus: Schmuck (s. LP 1.1.3, 1.3.4; LS 8.14.2)
- Hellenismos/ ελληνισμός: latinitas: Sprachrichtigkeit (s. LP 1.3.4)
- Sapheneia/ Σαφήνεια : perspicuitas: Deutlichkeit

Aristoteles und auf die gleiche Weise Theophrast, konnten sowohl ihre mentale Schärfe, als auch ihre Ausdrucksvielfalt mit ihrer Philosophie und Rhetoriklehre kombinieren. Diese ideale Form wird auch für das *belâgat* angestrebt. Aber das *belâgat* ist introvertiert und die Rhetorik hingegen extrovertiert.

3.4 Ungleichheit bei der historischen Entwicklung

Einer der deutlichen Beweise für die Divergenz, die dabei entsteht, wenn die Rhetorik und das *belâgat* verglichen werden, ist die (ungefähr ermittelten) zweiseitige historische Entwicklung. Aristoteles (384-322 v. Chr.) war der Initiator der Rhetorik, dagegen fing das *belâgat* theoretisch mit al- Ğāhiz [Câhiz] (gest. 255/869) an. Diese Daten bringen einen unvergleichbaren Zeitunterschied. Die Tatsache, dass er mit verschiedenen griechischen Philosophen und an erster besonders mit Aristoteles zu tun hatte, war vielleicht der Anlass, was seine Ansicht das *Erste* seiner Art machte. Wenn wir davon ausgehen, dass das *belâgat* bei der Anwendung und Entwicklung rhetorische Wurzeln hat, hätte ich eine haltlose Behauptung aufgestellt. Es ist allerdings durchaus möglich, dass sie als Inspiration oder als Quelle für die Grundlagen des *belâgat* verwendet wurde, da bekannt ist, dass al- Ğāhiz [Câhiz] die Werke Aristoteles gelesen hat. Also war es unvermeidbar, dass das *belâgat* im Vergleich zur jahrhundertalten Evolution der Rhetorik, relativ jung blieb. Das *belâgat* kam nachdem die grundlegenden Argumente sich etabliert hatten, ins Stocken, was uns daran hindert dessen zeitlichen Verlauf schematisch wiederzugeben. In dieser breiten Zeitspanne, in dem Werke der Art Kommentar, Annotation, Komprimierung u.ä. öfters veröffentlicht wurden, zeigt sich, dass dieselben Ansichten sich wiederholten und literarische Debatten stattfanden. Gelehrte, die sich mit der Disziplin des *bedi* beschäftigen, fingen nach Ibnu'l-Mu'tez an, neue Kunstarten zu entdecken bzw. bemühten sich darum, bereits vorhandene Arten neu zu benennen. Im 7. Jahrhundert AH (Anno Hegirae/ i. J. d. H. = im Jahre der Hedschra) wird klar, dass zusammen mit denen aus den Disziplinen des *meani* und *beyân* 125 Kunstarten vorhanden sind. In späteren Zeiträumen stieg diese Zahl auf 150 und die Sache wurde fast zu einem Wettkampf um Zahlen. Also wurde nach Ibnu'l-Mu'tez die Zahl der Umdrehungen um denselben Kern (Thema) nur erhöht, es entstanden keine neuen Ansichten (s. LP 3.4).

Der fundamentale Bruch erfolgt allerdings mit Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt (1885-1968). In dieser Methode, die Tradition und Moderne (westlich; besonders Französisch) zusammenbringen soll, werden deren Grundlage in detaillierter Form untersucht. Die Kombination des *belâgat* mit der Rhetorik ist für die Araber also etwas ganz Neues (s. LP 2.1.40). Man kann ab 869 (al- Ğāhiz [Câhiz] Tod) bis ca. 1950, also mehr als tausend Jahre lang von einem Verständnis mit dem Koran im Zentrum und der Poesie an der Achse, aber größtenteils der Tradition zugewandt, sprechen.

Werfen wie einen Blick auf die Entwicklung bei den Persern. Dakîkî (gest. 366/976 ?) gilt auch zu den Initiatoren dieses Vergnügens. Ein anderer Vorbereiter ist Unsurîf (gest. 431/ 1039-40). Qaṭrân-i Tabrîzî (gest. 482/ 1089) ist auch einer der Künstler, die zur Entwicklung der Wahrnehmung des *belâgat* beitrugen. Allerdings wurde in diesen Jahren noch kein persisches Werk über literarische Figuren verfasst (s. LP 2.2.5). Das erste bekannte persische *belâgat* Werk ist Muḥammad Ibn-'Umar ar- Rādūyānīs *Tercümânü'l-belâğa*, von dem man eine große Zeit lang dachte, es sei von Ferruhî-yi Sîstânî verfasst worden. Dass das Arabische eine „gesegnete Sprache“ ist, verzögerte sich

die Entwicklung des *belâgat* in anderen Sprachen der islamischen Geographie (s. LP 2.2.6).

Die wichtigen Umbrüche oder Knickungen in der türkischen Literatur können grob so aufgezeigt werden: Die muslimischen Türken konnten ihren Anteil zur Entwicklung der islamischen Zivilisation nur im Rahmen der arabischen Sprache und Literatur und im Gebiet des *belâgat* erbringen. Zunächst sind große Autoren wie Zemahşerî, Teftâzânî, die im arabischen *belâgat* Gebiet, Werke verfassten, Türken. Da das Arabische von den muslimischen Türken als Wissenschaftssprache akzeptiert wurde, verfassten sie das *belâgat* ebenfalls auf Arabisch. Aus diesem Grund können wir keine türkischen Werke über dieses Thema zur Zeit der Großen Seldschuken oder der Anatolischen Seldschuken finden.

Şeyh Ahmed el-Bardahîs Werk *fi's-Sanâyii'l-edebiyeye mine'l-arûz ve't-ta'miye* (verfasst am 907/1502) ist das erste türkische Werk in diesem Thema, das uns bekannt ist; es ist wie ein Lexikon (s. LP 2.3.1.1) Muslihuddin Mustafa Sürürîs *Bahrü'l-maârif* (verfasst 956/1549) kann trotz der Makel als das erste ordentliche *belâgat* Buch bezeichnet werden (s. LP 2.3.1.2). Die oben genannte Verzögerung war für die türkische Literatur mehr als 600 Jahre. Nach den langanhaltenden klassischen Werken nach der Tanzimat, führte die Neueröffnung von Schulen mit westlichem Verständnis und die Aufnahme des *belâgat* in deren Lehrprogramme zu neuen Suchen. Diese Schüler konnten nicht genug Arabisch um das *belâgat* aus dem Original zu lesen. Deshalb gab es einen Anstieg in der Veröffentlichung von türkischen *belâgat* Büchern (s. LP 2.3.3).

Eine große Zeit lang verfasste Werke waren Bücher, die die arabischen *belâgat* Werke als Muster verwendeten und arabische, persische und türkische Beispiele gaben. Die eigentlichen Beispiele waren arabische Werke insbesondere das *Talkhîş al-Miftâh*. Um es kurz zu fassen, richtet sich unser Denken Richtung Osten. Wohingegen nach der Tanzimat, Veränderungen in dem Literaturverständnis auftraten und Dichter und Autoren sich der westlichen Literatur zugewandt haben.

Die Person an der Umbruchstelle ist Süleyman Pascha. Mit seinem *Mebâni'l-inşâ* wird das klassische Verständnis gebrochen und neben arabischen, persischen *belâgat* Büchern taucht nun das französische *rhétorique* auf, welches ein Wegweiser für die Nachfolger wurde. Nach heutigem Wissen ist er der erste Autor, der im Bereich des *belâgat* und der literarischen Theorie von der westlichen *Rhétorique* profitierte. In dem Werk *Mebâni'l-inşâ* gewinnt die Prosa an Wichtigkeit und präsentiert im Vergleich zu früheren Büchern weit fortgeschrittenere türkische Beispiele. Im Eingang des Werkes gibt der Verfasser eine allgemeine Beurteilung. Seiner Meinung nach, sind die Informationen im Buch für jeden geeignet und insbesondere für Beamte essenziell (s. 2.3.4.1).

Im Nachhinein steigt besonders mit dem Ziel der Bildung, der Nutzen von westlichen Quellen. Das heißt, die Wichtigkeit der Anwendung in der Rhetorik wurde verstanden.

Münif Pascha gehört zu den Intellektuellen, die sich bewusst dem Westen zuwandten und nicht genug wertgeschätzt wurden. Als jemand, der mit orientalischerer Kultur aufwuchs und mit der westlichen angefreundet wurde, bewertet er das Neue als besser. Sein *İlm-i Belâgat- La Rhétorique*, das die westliche Rhetorik als Ganzes erzählt, ist unvollständig und wurde nicht gedruckt. Es ist eine beachtliche Sache für uns, dass die Rhetorik als Synonym für das *belâgat* verwendet wird; gewiß war zu

diesen Zeiten ein solch feiner Unterschied nicht auszumachen. Nach der Meinung des Paschas ist die Rhetorik eine fortgeschrittene Form des *belâgat* (s. LP 2.3.5.4). Diese schlüssige Haltung; also die Vorhersage des Übergangs von der arabischen und persischen Kultur zu der westlichen, insbesondere französischen Rhetorik, erfolgt erstmals in diesem Werk. Ein anderer Grund der Rückkehr zur Rhetorik ist der, dass der Pascha ein Lehrer an der juristischen Fakultät war. Hier ist der Ansprechpartner ein Jurastudent, nicht etwa ein Literaturstudent oder eine durchschnittliche Person. Nachdem der Autor Aristoteles Beschreibung der Rhetorik gibt, reiht er als die Grundlage des *belâgats* in drei Artikel auf. Wie es zu sehen ist, konnte der Erfindungsgrund der griechischen Rhetorik bei uns erst 1870 angewandt werden (eine ungefähr 2200 Jahre lange Verschiebung).

Zweifellos geschieht dieser Umbruch; also Reihenwechsel (kulturelle Adaptation) oder die Entstehung einer neuen Zivilisation nicht einfach. Deshalb ist es natürlich, dass drei unterschiedliche Werkformen entstehen. Während das Ideale eine allmähliche Veränderung ist; ist es normal, dass es *belâgat* Werke gibt, die komplett zur Tradition zurückkehren und Werke, die den Westen gänzlich adaptieren.

Diyarbakirli Said Pascha führt mit seinem *Mîzânü'l-edeb* (Istanbul 1305) die alte *belâgat* Tradition fort. Allerdings ist das Werk nicht eine grobe Fortsetzung der alten Tradition, sondern es werden die türkischen Eigenschaften geschützt, die Beispiele werden mit Sorgfalt ausgewählt und dies zeigt, wie er das Thema beherrscht. Diese Disziplin des *belâgat* bewertet er in einem Rahmen, der weit entfernt von der Rhetorik ist. Said Pascha versuchte in diesem Werk in einer ausführlichen Weise, die arabischen *belâgat* Regeln ins Türkische anzuwenden (s. LP 2.3.5.10).

Das Dilemma nach Süleyman Pascha und besonders nach Recâizâde, und zwar die Zusammenführung des alten *belâgat* und der neuen Rhetorik, führt zu neuen Suchen. İsmâil Hakkı versucht in diesem nicht beendeten Werk *Esrâr-ı belâgat* (Istanbul 1318) das Alte und das Neue zu vereinen, während er in die eigentlichen Quellen des Alten geht und die Berührungspunkte offenlegt. An dem Werk fällt auf, dass es nicht als Lehrbuch verfasst wurde, also dass der Verfasser kein Lehrer ist. Vielleicht wurde das Werk gerade aus diesem Grund nicht erneut gedruckt. An manchen Stellen des Buches begnügt İsmail Hakkı sich nicht damit, das vorher Gesagte zu wiederholen und zu bewerten. Er kritisiert, was er als falsch betrachtet und erklärt diese Angelegenheiten sehr detailliert (s. LP 2.3.5.17).

Süleyman Fehmis *Edebiyat* (Istanbul 1325), wurde mit der Hinzufügung von literarischen Vergleichen, künstlerischer Analysefähigkeit und der wissenschaftlichen Sicht zum Verständnis der westlichen Rhetorik geschrieben. Dieses Werk befindet sich auf dem Weg des *Ta'lim-i Edebiyyât*, und das sehr erfolgreich. Über die Absicht der Kunst erzählt er die Theorien von Aristoteles und Platon „Kunst ist für Kunst“ und „Kunst muss nützlich sein“ (s. LP 2.3.5.19).

Ahmed Reşid Rey definiert in seinem *Nazariyyât-ı Edebiyye* (I - II, Istanbul 1328) die Begriffe aus dem alten *belâgat* seiner Zeit entsprechend, neu. Er thematisiert den Westen ebenfalls durch das Fenster Frankreichs, ohne dabei die Tradition zu vernachlässigen. Es wird auf die neuen literarischen Arten aus der abendländischen Literatur eingegangen. Da diese noch nicht in unserer Sprache angewurzelt sind, besitzen sie in unserer Sprache keine Begriffe (s. LP 2.3.5.21).

Nach einer Weile wird die westliche (besonders französische) Kultur auf eine

unumkehrbare Weise aufgesaugt. Mit Şahabeddin Süleymans *San'at-ı Tahrîr ve Edebiyyât* (Istanbul 1329/1911) werden die Verbindungen zum alten *belâgat* endgültig abgebrochen, es kommen in neuen Beschreibungen keine alten Begriffe mehr vor. Süleyman ist mit seinem Werk, welches die philosophischen und psychologischen Erklärungen für Merkmale wie Kunst, Persönlichkeit, Ort, Schule, Geschichte und Rasse gibt, dem Westen näher. Mit der Integrierung des Literaturunterrichts in Gymnasien wird sein Werk *Târih-i Edebiyyat-ı Osmanîyye* als ein Lehrbuch akzeptiert (1909). Dieses Buch, welches er mit Hilfe der Hippolyte Taine und Gustave Lanson Methoden verfasst hat, wird weiterentwickelt und für Gymnasien mit der Unterschrift von Mehmed Fuad (Köprülü) unter dem Titel *Yeni Osmanlı Tarih -i Edebiyyatı* veröffentlicht. Man merkt, dass Köprülü nicht viel zu diesem Werk beigetragen hat (s. LP 2.3.5.22).

Mit Muhyiddins *Yeni Edebiyat* (Istanbul 1330) nähern sich das Alte und das Neue zu einer reiferen Synthese (s. LP 2.3.5.23).

Das *Lisân-ı Edebiyyât* (Istanbul 1330), *Dârülfünûn'da Edebiyat Dersleri* [dt. literarische Unterrichte in Dârülfünûn, 1330- 1331 Lehrjahr] und das *Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri* [dt. Literaturtheorie Unterrichte, 1332-1333 Lehrjahr Dârülfünûn] sind Ali Ekrems wichtigste Theorie Werke. Die Wichtigkeit des Werkes liegt darin, dass Autor selbst an der Servet-i Fünun Bewegung teilnahm und dadurch beobachtet er die literarischen Neuigkeiten aus erster Reihe (s. LP 2.3.5.26).

Werfen wir kurz einen Blick auf die historischen Umbruchs- und Knickpunkte der Rhetorik und machen einen kurzen Vergleich. Das erste schriftliche Dokument im Bereich der Verwaltung wurde im alten Ägypten 2700 v. Chr. seitens des Stadtleiters Ptahhotep auf Papyrusblätter geschrieben. Ptahhotep sagte über das Reden im Verwaltungsbereich, dass das Reden wirksamer sei als alle anderen Kampfarten und zu Macht verhelfe (s. LP 1.1.6).

Die Vergangenheit der Rhetorik reicht bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. In den Epen Ilias und Odyssee von Homer benutzen die Helden die Redekunst. Insbesondere Peripatetiker und Akademiker greifen die Schul Rhetorik aufgrund der Tatsache an, dass homerische Helden Fähigkeiten der Rhetorik besitzen, bevor sie überhaupt erfunden wurde. Damals durfte Rhetorik nicht existieren, weil *Techne* ebenfalls nicht existiere. Die Entdeckung des Gedichts erfolgte später, wenn auch nicht zeitlich in Perioden, unter dem Namen Roms. Die Worte des Dichters werden deshalb im Osten mit den *Worten des Propheten* verglichen und sind deshalb sehr wertvoll. Im Jahr 461 v. Chr. gibt es in der Regierung eine fundamentale Änderung. Aristokraten sollen vom Volk (oder deren Stellvertreter) abgelöst werden, dies bringt die Beredsamkeit als Notwendigkeit, um ein Herrscher zu sein. Nach dem persischen Krieg wurde das Beeinflussen von neugierigen Volksversammlungen oder erfahrungslosen Rhetoren über ihre Gefühle aus der Theorie in Werken in die Praxis geholt (s. LP 1.2.2).

Im 4.Jahrhundert gingen die Sophisten vom Nomadentum zu einem sesshaften Leben über. Nun ist es Zeit für die griechischen Sophisten, eine Schule in Athen zu gründen, Schüler zu sammeln, und sich mit Hilfe einer starken Propaganda einen Namen zu machen. Die ehrliche Benutzung der Redekunst in dem monarchischen System zur hellenischen Zeit und später in Rom, findet keine Beachtung, sie wird eher mit einem literarischen Ziel oder allgemein in der Bildung benutzt. Also ist die *Sprache* das Angriffs- und Verteidigungswerkzeug, wenn die Waffen fallen gelassen werden.

Rhetorik lehrt dies zu benutzen, damit zu verletzen und sogar zu töten. Die *Verteidigung* mit diesem Mittel bleibt aufgrund der Nachfrage im Hintergrund (s. LP 1.2.8).

Nach der Ansicht des Dionys von Halikarnass fängt der Zerfall mit dem Tod von Alexander des Großen an und hält bis zur Zeit Augustinus an. Wenn wir nach einem Wendepunkt in dieser großen Zeitperiode suchen, stoßen wir auf Demetrios. Eigentlich zeigt das rhetorische System eine sehr starke Entwicklung; wahrscheinlich gewinnt sie im 2. Jahrhundert n. Chr. eine Struktur. In dieser Periode werden die Doktrin des demokratischen Rom und der römischen Kaiserzeit geschützt. Für die spätere Zeit ist die Neigung, Demetrios als schuldig darzustellen, ohne eine ausführliche Untersuchung anzustellen. Wegen seiner Haltung zu antikdemokratischen Anwendungen, zeigt Wilamowitz ihn als Verantwortlichen für den Zerfall⁸⁶¹ (s. LP 1.3.5).

Trotz allem überlebt die Rhetorik, das geliebte Kind der Demokratie, mit all ihren Wurzeln. In den hellenischen Perioden dringt die Rhetorik ins Griechische (ehemalige Weltsprache) ein und verbreitet sich auf eine rasante Weise. Als Ergebnis verlor die öffentliche Rhetorik ihre Gültigkeit nicht gänzlich; aufgrund des Bedarfs im Namen der Selbstverwaltung und des Rechts, ist sie eine gewohnte Sprache. Vor allem bekommt die Rhetorik eine neue Funktion: sie findet einen Platz im mittelstufigen Bildungssystem. Durch Stilistik und Diskussionstechnik und deren praktische Übungen, bekommt das Griechische die höchste Stufe in allen mediterranen Ländern (s. LP 1.3.5.3).

Die Interaktion der Osmanen mit der französischen Kultur, erleben die Römer mit der griechischen Kultur. Bei solch einem Aufeinandertreffen der Kulturen kann Erfolg nur mit einer mäßigen Synthese stattfinden.

Als typischer Römer ist Cato gegen die griechische Kultur. So wie alle anderen Menschen in der Übergangszeit blieb er unter dem Einfluss dieser Kultur, auch wenn er es nicht zugeben mag. Mit ihm endet der vorhandene Widerstand. Trotz seines fortgeschrittenen Alters begibt Cato sich in einen wichtigen Lernprozess um die griechische Kultur kennenzulernen. Diese Haltung ähnelt eher den Anstrengungen von Rezaizade⁸⁶² (s. LP 1.4.1, LP 2.3.5.5).

Falls die Redekunst ihre Bedeutungskompaktheit und Ernsthaftigkeit verliert, kann sie nur noch als Verzierung von Aussagen dienen. Solch eine Degeneration findet nach dem Verlust der Souveränität der Regierungsform im alten Griechenland statt. Ab diesem Zeitpunkt zwangen die Volksversammlungen, die eine unbestreitbare Rolle bei der Regierung spielten, die Rhetoren dazu, schwere und komplexe Fälle zu lösen. In den folgenden zehn Jahren steigen die inneren Streitigkeiten parallel zu schrecklichen Kriegen; in diesem Zeitabschnitt werden diese zwei lateinischen Bücher erhalten: *Rhetorica ad Herennium* (auctor ad Herennium) und *De inventione*, welche Cicero in seiner Jugend verfasste. Da sie den 250-jährigen griechischen Stillstand gebrochen haben, sind diese beiden Werke besonders wichtig. Eigentlich ist nun die Cicero Ära angebrochen, die diese beiden Werke miteinschließt. Zu dieser Zeit besitzt die Rhetorik eine bilinguale Struktur. Also müssen die Leute, die sich mit dieser Sache beschäftigen nun neben Lateinisch auch Griechisch können (So wird Catos Prophezeiung wahr) (s. LP 1.1.6, 1.4.2).

⁸⁶¹ s. **Duman**, M. A. (2015a), 634-648.

⁸⁶² s. **Duman**, M. A. (2014a), 197-210.

Die römische Beredsamkeit, die mit Cicero erreicht wurde, ist zugleich sein Höhepunkt wie auch sein plötzliches Ende. Denn nun scheint das, was sich 3 Jahrhunderte lang in Griechenland abgespielt hat, auch in Rom zu passieren: Politische Unruhen resultieren damit, dass die Rhetorik zu einem Mittel für politische öffentliche Streitereien wird (s. LP 1.5, 1.4.3).

Es kann sein, dass sich die Rhetorik, Theorie der Beredsamkeit und die Vorträge sich in Rom wie in Griechenland geändert haben, um zu überleben. Nachdem das grundlegende Wissen zusammen mit der Grammatik erlernt wurde, dauert es nur noch wenige Jahre für die Heranziehung eines Meisters der Beredsamkeit (Eloquenz) (s. LP 1.5).

Für die Verfasser im 18. und 19. Jahrhundert umfasste die Rhetorik einen viel umfangreicheren Bereich. Es werden sogar die Regeln klassifiziert, die eine *Rede* besitzen muss, um den Gesprächspartner zu beeindrucken (s. LP 1.5.1).

3.5 Quellenproblematik

Ich nehme ein zuvor erwähntes Thema kurz als Untertitel unter die Lupe. Ich habe bereits erwähnt, dass das *belâgat* geschaffen wurde, um den Koran zu begreifen. Ibn al-Mu‘tazz (gest. 296/908) ist anderer Meinung. Er erklärt in seinem Werk, dass das *bedî* nichts Neues sei, was von späteren Literaten und Dichtern erschaffen wurde, sondern dass dies bereits im Koran, in Hadithen, alter arabischer Poesie und in der Zunge der Beduinen verankert war (s. LP 2.1.2).

Auf Griechisch bedeutet Πείθει (peíthein) tatsächlich sowohl *täuschen* als auch *überzeugen*. Schon Ovidius (43 v. Chr. - 17 n. Chr.) (Ovid oder Publius Ovidius Naso) dachte, dass zwischen der Rhetorik und Poetik hinsichtlich der Quellen (oder Quellen Benutzung) eine enge Beziehung besteht. So kann die Kunst der *Poesie* für beides, *belâgat* und Rhetorik ein Ausgangspunkt sein (s. LP 1.1.3).

Die Aussage. ῥητορικὴ τέχνη (*rhētoriké téchnē*) kommt als erstes in *Gorgias* von Platon vor (449 c u.ö). Die *Theorie der Rhetorik* wird hier als eine Kunst untersucht. Es ist nicht schwer die Poesie mit dem *belâgat*, in Rahmen der Kunst in Verbindung zu bringen; allerdings muss die Rhetorik im Rahmen der Poesie bewertet werden (s. LP 1.2.7).

3.6 Mimesis

Für einen Vergleich kann der begriffliche Umfang der Mimesis auf die allgemeine Bedeutung *Nachahmen der Meister* reduziert werden. Da sie jedoch funktional in der Praxis sein wird, tritt sie in der Rhetorik in den Vordergrund. Andernfalls trägt sie für das *Belâgat* keinen operativen Wert.⁸⁶³

Der Redner wird wie der Maler und Dichter zur Gruppe derjenigen zugeordnet, die sich mit überflüssigen Sache befassen, eingeschlossen (in *Politeia*). Mimesis ist bestimmend in der Form des literarischen Werkes; in der Tragödie, Komödie und teilweise in Epos, zeigt sich dies in Form von einer direkten Konkretisierung in den

⁸⁶³ s. dazu **Duman**, M. A. (2014b), *Mimesis*.

Gedanken der Menschen. Wie in Dithyrambus und teilweise in Epen realisiert wurde, werden die Geschichten von der Imagination getrennt.

Dies wird innerhalb der Möglichkeiten der Bildung und mit dessen Hilfe stattfinden. Viele wichtige Lernprozesse für die heutige Jugend haben eine mimetische Grundlage. Deshalb verteidigt Platon, dass die Kontrolle im Rahmen der Planung eines idealen Staates, unbedingt über Mimesis erfolgen muss. Hierbei gewinnt die Mimesis einen moralischen Zuständigkeitsbereich. Mit Hilfe von mimetischen Fertigkeiten wird die Nachahmung eine beispielhafte Struktur erlangen und mit der Personalisierung wird es ein Teil des Charakters.

Maler und Dichter können keine Sachen wie göttliche Idea entwickeln; außerdem können sie auch keine nützliche Gegenstände wie die Handwerker bauen.

Platon lehnte die Befähigung der Literatur und Kunst ab, damit die Ideen verkörpert werden. Auch wenn sie eine Verbindung mit Mimesis hätten, haben sie nichts mit der *methexis* zutun.

Wenn Platon mit ausreichendem Interesse verfolgt wird, wird er einen anderen Weg aufzeigen, um Erhabenheit zu erlangen. Dies ist kurz gesagt, Mimesis, welches Longinos (*Peri hýpsous*) mit der Nachahmung der großen Historiker und Dichter der Geschichte, beschreibt (13, 2) Im nächsten Abschnitt macht Longinos einen post-mimetischen Vorschlag. Er wendet sich von der Frage „Wie hätte ich wohl gesagt wenn ich anstatt Homer, Platon oder Demosthenes wäre“ (14, 1) zu „Wie wären wohl Homer und Demosthenes beeinflusst worden“ (s. LP 1.3.2).

Ibn- Tabātabā al-Alewî (gest.322/933) bezeichnet den Leser auch als Wichtig und schreibt dem Dichter vor, eine bestimmte Stufe in vielen Wissenschaften zu erlangen. Dabei vernachlässigt er das *imitatio* Element nicht. Zweifellos (wie Marcus Fabius Quintilianus gesagt hat) verhindert *reine Nachahmung* die Entwicklung; dies ist nur für den *Anfang* nützlich.⁸⁶⁴

3.7 Überschneidung von Poesie und Rhetorik

Es ist auch möglich die Poesie direkt mit der Rhetorik in Verbindung zu bringen.

Qudāmaf ibn Ğa'far (gest.337/948) versucht die Beredsamkeit mit den Wurzeln, die aus der alten griechischen Kultur entstammen, zu kombinieren, und verleiht der Literaturkritik ein Maß an Wissen. Also Aristoteles Werke *Poetik* und *Rhetorik* wurden unter dem Namen *eş-Şi'r* und *el-Hitābe* mehrmals zusammengefasst übersetzt (s. LP 2.1.4).

Platon beschreibt die Poesie vor allem als eine Art Rhetorik. (Kallikles bestätigt)⁸⁶⁵ Denn Poeten treten im Theater als Rhetoren auf. In diesem Aspekt sind Tragödienschreiber, Lobesdichter, Poeten usw. genau wie Politiker; unwissender. Dementsprechend; „ist es nicht das Wissen, das eine Anleitung für Poeten und ihre Werke ist, sondern sie verfassen ihre Gedichte mit einem Instinkt, mit einer heiligen

⁸⁶⁴ s. LP 1.1.3, 1.2.5, 1.2.7, 1.2.8, 1.3.2, 1.3.6, 1.5.1, 2.1.3, 2.7.8, LS 2.8., 4.6.8.

⁸⁶⁵ *Gorgias*, 502 d.

Inspiration“.⁸⁶⁶ Anders ausgedrückt ist es die Natur, die sie dazu treibt, zu dichten. Das Ziel der Tragödie *diese imposante und außergewöhnliche Dichtung* ist es; egal ob schön oder unschön, nicht das Nützliche zu beabsichtigen, sondern dem Zuschauer zu gefallen⁸⁶⁷ (s. LP 1.3.1.7).

Für Redner ist die Poesie nützlich, wenn sie ernstgenommen wird. „Poeticae artis honos non erat; si quis in ea re studebat aut sese ad convivia adplicabat, ‘crassator’ vocabatur [...]“⁸⁶⁸ Falls eine Person die Poesie nicht ernst nimmt, verliert die Kunst der Poesie ihre Würde. Dann können solche Menschen als Vagabund bezeichnet werden (s. LP 1.4.1.3).

Ein kurzer Vergleich mit heutigem Poesieverständnis wird zeigen, wie gut das Erbe verwertet wurde.

3.8 Die Wichtigkeit des *belâgat* und der Rhetorik

Dass beide Disziplinen wichtig sind, hat damit zu tun, dass sie auch außerhalb der Kunst und Kultur wirkungsvoll sind.

Al-Rummânî (gest.384/994) verfasst sein Werk über den Koran, da er den Gipfel des *belâgat* darstellt. Er untersucht die unerreichbare *belâgat* Kraft des Koran: die Herausforderung des Korans zur Erzeugung eines ähnlichen Werkes (*tehaddi*); dass trotz dieser Aufforderung kein solches Werk in der Anwendung besteht; dass Gelehrten die Fähigkeit genommen wird solches zu bewerkstelligen (*sarfe*). Die eigentliche Wichtigkeit des *belâgat* für die orientalische Kultur ist, dass es keine Herausforderung, sondern eine Anleitung ist (s. LP 2.1.5).

Für Qāḍī l-quḍāt ‘Abd al-Ġabbār (gest. 415/1025) ist das Eigentliche der Stil der Wörter, die Eigenschaften der Komprimierungen und Syntax. Er bahnte mit diesen Ansichten den Weg für ‘Abd al-Qāhir al- Ġurġānī (s. 2.1.7).

Der Punkt, den Mehmed Mihrî in *Fenn-i Bedî*’ (1872) betont, ist abstrakter. Seiner Meinung nach ist es möglich den eigenen Namen nach dem Tode aufrecht zu erhalten, indem Schönes geredet und geschrieben wird; und hierfür muss der wichtigste Zweig vom *belâgat* und *bedi* erlernt werden (s. 2.3.3.4).

Der Gedanke, dass der Mensch – ohne Gott komplett abzulehnen – sein eigenes Schicksal schreiben kann, verstärkt ihr Ideal, das menschliche Leben durch Bildung zu verändern. Das Schicksal kann verändert werden. Also können wir sagen, der Glaube an das Schicksal verstärkt die Wahrnehmung der Rhetorik (s. LP 1.2.1).

Dabei, dass der Imperator, Horaz in seine Obhut nimmt und er zu einer Person wird, dessen Worte geachtet werden, spielt selbstverständlich seine Rede Fertigkeit eine große Rolle.

Korax benutzt nach dem Fall der Tyrannen die Rhetorik um seine Macht und Status zu erhalten. Dass Geld für die Rhetorik Lehre verlangt wird, liegt wahrscheinlich

⁸⁶⁶ *Apologie*, 22 b.

⁸⁶⁷ *Gorgias*, 502 b.

⁸⁶⁸ **Gellius**, *Noctes Atticae*, 11,2,5. (zitiert Cato) „Praeterea ex eodem libro Catonis haec etiam sparsim et inter cetera commemoramus: [...]“

daran, dass damit diese Mühen nicht umsonst sind. Es ist wahrscheinlich nicht einfach nach einer Revolution Massen zu beruhigen, die rebellieren, für Chaos sorgen und eine wichtige Gefahr darstellen (s. LP 1.2.3).

In Athen war jeder selbst verantwortlich, sich zu verteidigen. Es gibt eigentlich auch einen Nutzen darin, den Unterschied zwischen Anwalt bzw. Sprecher und Redner anzugeben. Der Anwalt oder ein durchschnittlicher Sprecher fühlt nach dem Prozess nichts mehr; er lebt nur diesen Moment und tut seine Arbeit. Für den Redner ist das eine Kunstpräsentation, eine Möglichkeit sich zu beweisen und so für die Verbreitung seines Namens zu sorgen. Protagoras und Gorgias ebneten ja hierfür einen Weg (s. LP 1.2.6).

Über Personen wie Tisias und Gorgias wird erzählt, dass sie mit der Kraft der Rede, aus kleinen Sachen Großes und aus großen Sachen Kleines machen können (aus einer Mücke einen Elefanten machen bzw. umgekehrt)⁸⁶⁹; diese Rede Fertigkeit ist wie ein vergiftendes oder bezauberndes Geschenk (*Gorgias*) (s. LP 1.3.1.2).

Die Rhetorik besitzt die Kraft Richter, Senatoren und andere Menschen im Nationalrat und Versammlungen zu überzeugen. (Geradezu ein Hypnose Werkzeug) Mit dieser Kunst ist es möglich den Sportlehrer und Mediziner zu einem Sklaven und Diener zu machen. Der Goldschmied kann sowieso für einen guten Rhetor sein Reichtum benutzen.⁸⁷⁰ Also ist die eigentliche Absicht der Rhetorik, die Menschen zu überzeugen⁸⁷¹ (s. LP 1.3.1.4).

Nach der Ansicht von Marcus Porcius Cato zeigt die Aussage „Ehrenmann ist der, der reden kann“ auf einen sehr wichtigen Punkt zwischen vielen verschiedenen Wahrnehmungen (s. LP 1.4.1).

Nach Meinung von Cicero wären ohne die Rhetorik das soziale Leben und die menschliche Kultur nicht erschienen; diese Weisheit muss aber mit politischem Verständnis und Verantwortungsgefühlen kombiniert werden (s. LP 1.4.3.9).

Rhetorik ist ein Mittel, um die Freiheit der griechischen und römischen Völker zu garantieren. Zur Kaiserzeit waren Unterrichte der Rhetorik keineswegs ein Luxus; sie hatte eine unter dem Volk bekannte Funktion (s. LP 1.5).

Es wurde schon immer hinterfragt, ob der Ursprung der Verwaltungskraft finanziell, göttlich oder gesetzlich ist. Die moderne Welt wurde mit der Rhetorik erschaffen und gewebt. Dies erklärt die heutige Werbekultur, die als die gefährlichste Erweiterung hiervon zu verstehen ist (s. LP 1.1.6).

3.9 Die Lehre des *belâgat* und der Rhetorik

Der Konflikt zwischen Theorie und Praxis beider Disziplinen ist nichts, was nur mit verschiedenen Wurzeln erklärt werden kann. Ein allgemeiner Blick auf die Ordnung der Bildung wird den Unterschied deutlicher machen:

Al- Ğurġānī (gest.392/1002) analysiert die Gedichte mit den Erklärungen über die verschiedenen Figuren. Das in Osmanischen Schulen gelehrt *el-Mutavvel* von Sa'd ad-

⁸⁶⁹ *Phaidros*, 267 b.

⁸⁷⁰ *Gorgias*, 452 e.

⁸⁷¹ Ebd., 453 a.

Dīn Mas'ūd ibn 'Umar ibn 'Abd'allah at-Taftāzānī (gest. 792-1390) behielt eine lange Zeit seine Wichtigkeit (s. LP 2.1.9, 2.1.29) .

'Abd al- Ḥakīm es-Siyālkūtī (gest. 1067/1656) wurde unter den osmanischen Gelehrten gelesen, und gelobt (s. LP 2.1.34).

Die Untersuchung des *belâgat* im Rahmen der „Lehrbücher“ erfordert notwendigerweise auch das Miteinschließen der Rhetorik. Selim Sâbit (1829- 1911) veröffentlicht für rüşdiyes das *Mi 'yârü'l-keîâm* (Istanbul 1287). Selim Sâbit wird 1855 nach Paris gesandt, um die dortigen türkischen Jugendliche auszubilden. Währenddessen studiert er Französisch und lernt mathematische Wissenschaften. Bei seiner Rückkehr führt er die *usûl-i cedîde* genannten modernen Lehrmethoden. Selim Sâbit, der eher als reformistischer Ausbilder bekannt war, wird mit der zweiten Stufe des Mecidiye-Ordens ausgezeichnet. Türkisch ist aus der Sicht von *fesâhat* und *belâgat* gut bewertet, aber die Regeln wurden vernachlässigt. Er hat nicht die Sorge das *belâgat* unvollständig zu bewerten. Im Werk werden manche Themen für die Schüler vereinfacht (s. LP 2.3.3.3).

Ahmed Hamdis Werk *Teshîlü'l- arûz ve'l-kavâfi ve'l-bedâyi*, das durch das Profitieren von Muhammed b. Kay's *Mu'cem* und Behrâm-ı Serahsî's *Gâyetü'l-'arûzeyr* (Istanbul 1289/1872) verfasst wurde, ist aus Sicht der Aufstellung der Literaturfiguren reicher als seine Vorgänger. Das Werk ist nicht nur eine reine Übersetzung eines anderen Buches, sondern auch ein Werk in dem der Verfasser, ihm beliebige Themen kategorisiert. *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî* (Istanbul 1293/1876) gilt als erstes veröffentlichte Buch, welches die gesamte Aufstellung des klassischen *belâgat* beinhaltet, also *fesâhat*, *meânî*, *beyân* und *bedîi*; es ist eine Zusammensetzung aus seinen Skripten. Dass es geeignet als Lehrbuch ist, liegt daran, dass dessen Stufe offen für Diskussion ist und die Beispiele möglichst schlicht und türkischen Ursprungs sind (s. LP 2.3.3.5).

Ahmet Cevdet Pascha versucht eine Synthese zwischen der traditionellen türkisch-islamischen Kultur (sogenannte orientalische Welt) und dem modernen Westen zu schaffen. Seiner Meinung nach ist die Reifung des Menschen die grundlegende Bedingung einer Zivilisation, welches nur mit Bildung erfolgen kann. Sein berühmtes Werk *Belâgat-ı Osmâniyye* besteht aus seinen Skripten an der juristischen Fakultät, an der er gelehrt hat. Dieses erste türkische Werk in diesem Bereich wurde mehrfach gedruckt. Die Wichtigkeit dieses Werkes für unsere *belâgat* Geschichte ist auch, dass es zu dieser Zeit acht Mal gedruckt und zu einem Diskussionsthema wurde. Ein wichtiger Aspekt dieser Diskussionen war, dass nun statt des arabischen *belâgat*, auch ein rein türkisches *belâgat* entstand (s. LP 2.3.5.3).

Abdurrahman Fehmis *Tedrisât-ı Edebiyye* (Istanbul 1302/ 1885) wurde als Zusammenfassung der *belâgat* Unterrichte für Jurastudenten entworfen. Der Autor, der Arabisch, Französisch, Persisch beherrscht, verfügt das Wissen über das Klassische und die Instrumente, um das Neue zu analysieren. Er profitiert neben Lefrancis unumgänglichem Werk auch von Prof. Par A. Pellisiers *Principes de Rhétorique Française* (Paris 1881). Bereits erwähnt wurde, dass das Werk genau wie *Ta'lîm-i Edebiyat* unvollendet ist. Dies ist kein Zufall. Dahinter stecken die Plagen, die durch das Abkommen von der Tradition oder dem Öffnen neuer Seite entstehen (s. LP 2.3.5.6).

Abdurrahman Süreyya, der die arabische und persische Sprache gut genug beherrschte, um einen Kommentar zu schreiben, wandte sich im Namen des Westens, wie viele Intellektuelle während der Übergangszeit, Frankreich zu. Sein erstes Werk über das

belâgat *Ta'likat-ı belâgat -ı Osmâniyye* (Istanbul 1299/ 1882) ist ein kleines Traktat um das erste Juz von Ahmed Cevdet Paschas *Belâgat-ı Osmâniyye* zu kritisieren. *Mizânü 'I-belâga* (Istanbul 1303) ist ein klassisches belâgat Buch, welches während seiner Zeit als Lehrer an der Mekteb-i Hukuk verfasst wurde (s. LP 2.3.5.9).

Ali Nazîmâs *Muhtıra-i belâgat* (Istanbul 1308) wird wie viele andere Beispiele auch, mit der Absicht der Bildung veröffentlicht (s. LP 2.3.5.13). Rusçuklu Mehmet Hayris *Belâgat* (Istanbul 1308) ist ein kurzes und an die Traditionen gebundenes *belâgat* Buch. Das Werk wurde am Izmir Gymnasium gelehrt (s. LP 2.3.5.14). In Ibnü'I-Kâmil Mehmed Abdurrahmans *Tertîb-i Cedîd Belâgat-ı Osmâniyye* (Istanbul 1309) werden Themen mit Unterrichts Überschriften erzählt (s. LP 2.3.5.15). Mithat Cemal, der Süleyman Fehmis *Edebiyat* lehrte, veröffentlichte manche Themen, die er in diesem Werk bemängelte, unter dem Titel *Edebiyat Dersleri* (Istanbul 1326/ 1908). Der Autor betont in dem Vorwort seines Werkes *Edebiyat Dersleri* (1910), welches er aus seinen Skripten zusammengefasst hat, dass er dasselbe Verfahren wie in Fehmis *Edebiyat* folgen wird (s. LP 2.3.5.20). Tâhirülmevlevîs *Tedrîsât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım* (Istanbul 1329), welches für die *vezin*, *kafiye* und Poesieformen reserviert wurde, besteht aus seinen Skripten des Literaturunterrichtes an der Darüşşafaka. Tâhirülmevlevîs *Edebiyat Lügati* (Istanbul 1936) ist außerdem eine Zusammenfassung des *Edebiyat Istılahları*. Hier werden viele Themen des alten und neuen *belâgat*, statt nach klassischer Klassifizierung, dem Alphabet nach geordnet erwähnt (s. LP 2.3.5.25).

Obwohl man sich dem Kunstverständnis des 20. Jahrhunderts nähert, bleibt die Art der Intellektuellen gleich. Auch Ferit Kam, der das Arabische und Persische und sogar Französisch beherrschte, ist den Wissenschaften des Orients und Westens mächtig. Das Werk, welches er an der *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi* [dt. Dârülfünûn Literatur Fakultät] lehrte, besteht aus den Skripten seiner Unterrichte. Ferit Kam hat eine eigene Methode um die Poesie zu analysieren, dies macht sein Werk zu etwas Besonderes. Leider wurde sein Werk nur mit Lithografie gedruckt (s. LP 2.3.5.27).

Mehmet Akif sammelt die Vorlesungen, die er an der *Dârülfünûn Edebiyat Şubesi* hielt, zusammen. Er begründet den Rückstand der osmanischen Literatur mit Unordentlichkeit (s. LP 2.3.5.28).

Ali Canips Werk *Edebiyat* wurde für die 1. Klassen der Gymnasien und 5. Klassen der *muallim mektepleri* [dt. Schulen für Lehrer] verfasst und bis 1943 als Lehrbuch benutzt. Es ist das erste Werk der Cumhuriyet Periode mit einem modernen Kommentarsystem (s. LP 2.3.5.29).

Ismail Habip Sevük beschäftigt sich in *Edebiyat Bilgileri* (Istanbul 1942) besonders mit diesen Themen: Divan Literatur, Volksliteratur, Poesie und Prosa, Metrik der neuen Literatur und literarischen Werke (s. LP 2.3.5.30).

Im Vergleich zur Lehre des *belâgat* im türkisch-islamischen Raum basiert die Lehre der Rhetorik in der westlichen Orientierung vielmehr auf der Ebene der Praxis. Alkuin (735-804), der sich im Bildungssystem die Rhetorik zu Grundlage nimmt, bildet viele wichtige Schüler aus (s. LP 1.1.3).

Laut Isokrates muss ein guter Redner nicht nur gut reden, er muss auch in den Bereichen Philosophie und Kunst ein großes Wissen haben. Mit der Rhetorik ist es möglich einen guten Herrscher und Mitbürger zu erziehen. Neben der Beredsamkeit, sind

auch die Handlungen wichtig. Seiner Meinung nach gibt es drei Kriterien um ein guter Redner zu sein: (1) natürliche Fähigkeiten, (2) ein guter Lehrer und (3) eine lange Ausbildung (s. LP 1.2.8).

Anaximenes von Lampsakos verfasste neben seinen Verteidigungsreden, auch erfundene Fälle, zu Übungszwecken. Anaximenes von Lampsakos (c.a 380-320 v. Chr.) Werk *Rhetorica ad Alexandrum* gilt als der ersten bekannten Rhetorik Lehrbuch (s. LP 1.2.9).

Gorgias, der überall ausdrückt, dass er die Rhetorik lehren kann (449 b), verspricht, die Zuschauer seines Unterrichts, zu Rednern zu machen (s. LP 1.3.1.6).

Peripatos unter der Leitung Theophrastos erlebt die besten Tage, als Zenon von Kition an der Sota Schule mit seinem Unterricht begann. Die Schule hat 2000 Schüler (s. LP 1.3.4).

Cicero macht seine ersten Erfahrungen im *Forum*, wo die Praxis auf die wirkungsvollste Art erscheint. Das Profitieren von wissenschaftlichen Unterhaltungen ist eine Tradition, die in vielen Kulturen vorhanden ist. Die Marianisch-sullanischen Wirren waren ziemlich nützlich für Cicero. Auf dem Bereich der Rhetorik und Philosophie profitiert er von beiden griechischen Quellen der Bildung (s. LP 1.4.3).

Es lässt sich beobachten, dass die Bildung immer systematischer wird. Quintilianus, der erste vom Staat bezahlte Rhetorik Lehrer, geht nach seinem 20-jährigen Dienst in den Ruhestand. Im domitianischen Königreich, wo er unter anderem für die Erziehung der Prinzen pflichtig war, verfasste er sein 12 bändiges Hauptwerk *Institutio Oratoria* (Rhetorik Lehre). Das erste Band umfasst das Grundschulniveau. Die gesamte Rhetorik wird Schritt für Schritt erläutert. Sein Vorbild ist Cicero. Quintilianus ist besessen von seiner Beredsamkeit, Redestil und vor allem seiner Lehre. Seine Absicht ist es die *natürliche Sprache* zu finden. Deshalb ist er zu seiner Zeit gegen die Entstehung einer künstlichen Rhetorik. Was aber wichtig ist, sind seine Befunde, welcher römische oder griechische Rhetor es Wert ist, weitergelehrt zu werden. Dies präsentiert er mit Beweisen, somit bleiben seine Bewertungen nicht subjektiv (s. LP 1.5.1).

Während die Entwicklung der Rhetorik praxisorientiert verläuft, bleibt die Lehre des *belâgat* wie zu sehen ist bleibt eher theoretisch, weshalb im Letzteren die erwartete Entwicklung nicht stattfindet.

3.10 Die ersichtlichen Nutzen der Rhetorik und des *belâgat*

Auch die Nutzen des *belâgat* und der Rhetorik basieren auf den theoretischen und praktischen Unterschied. Es ist sowieso unvermeidlich, dass die Versprechen einer Disziplin, die mit der Anstrengung entstand, ein heiliges Buch zu verstehen, und einer Kunst, die auf die Verteidigung fußt, unterschiedlich sind.

Abū Hilāl al-‘Askarī (gest.400/1009) ist der erste Autor, der alle *belâgat* Materialien in einem Buch sammelte. Seiner Meinung nach kann jemand ohne *belâgat* Wissen die literarischen Figuren im Koran nicht verstehen (s. LP 2.1.10).

Ibn Sinān al-Ḥafaḡī (gest.466/1073) ist der Autor, der den Unterschied zwischen *belâgat* und *fesâhat* aufzeigt. Nach seiner Meinung sorgt es die arabische Literatur zu kennen dafür, die literarischen Figuren neben Koran und Hadithen zu verstehen (s. LP

2.1.13).

Ismâil Hakkı Ankaravî (gest.1041/1631) gibt dem Verständnis des *belâgat* eine neue Dimension. Ankaravî sagt, dass das *belâgat* dabei helfe, neben Hadithen und Koran auch Mawlanas *Mesnevi* zu begreifen. In der Systematisierung des *belâgat* ist das Bedürfnis groß, den Koran und die Hadithe zu verstehen (s. LP 2.3.2.2).

Hacı İbrâhim Efendi untersucht in seinem *Hadîkatü'l- beyân* (Istanbul 1298/1881) nach dem *fesâhat*, die übergeordneten Themen des *meânî*. Das Lehren des *belâgat* Unterrichts wird dabei helfen, dass die Schüler rednerische Eigenschaften gewinnen, es ihnen einen literarischen Kapital beschere und ihre Worte akzeptabel und geltend machen. Seiner Meinung nach ist dieses Wissen eine Eigenschaft, die Richter genauso brauchen wie Häftlinge (s. LP 2.3.5.2).

Im Vergleich hierzu blieb die Rhetorik zumindest nicht nur technisch und theoretisch, sondern sie fand oft auch Anwendung und konnte somit Erfolg darin haben, die Geschichte zu verändern. In folgenden Beispielen wird diese *rhetorische* Praxis kurz zusammengefasst.

Marcus Porcius Cato (Cato der Censor, Cato der Ältere) erklärt den Nutzen wie folgt: Orator est, [Marce fili,] vir bonus dicendi peritus [dt. Mein lieber Sohn Markus! Ein guter Mann ist ein Mann der im Publikum sprechen kann!] Mit „Vir bonus“ ist ein talentierter, kompetenter Redner gemeint. Also muss ein perfekter Mensch, perfekt reden können (s. LP 1.1.2, 1.4.1, 1.5.1).

Wie ich es bereits gesagt habe, durch den Fall der Tyrannen entstehen viele Unstimmigkeiten über Grundstücke, was zu einem neuen Bedürfnis für Menschen führt, die sich selbst wehren müssen: die Verteidigung. Diese Verteidigung, die sowohl schriftlich, als auch mündlich erfolgt und all die Gelder, die dafür fließen, resultieren mit der Entstehung eines neuen Marktes.

Die Macht der Rede kennt keine Grenzen und in guten Händen hilft sie dabei die Tugend zu verwirklichen. Polos geht bis an die Grenzen der Tugend und erklärt den Nutzen der Rhetorik aus einer anderen Sicht. Mit der Macht der Rede, irgendeinen Mann töten zu lassen, ihn ins Exil verbannen und sein Besitz beschlagnahmen zu können, erscheint Polos attraktiv. (468 e- 469 a) (s. LP 1.3.1.2 und Gorgias 455 e).

„Was nämlich die Schiffswerften, von denen du sprachst, und die athenischen Mauern und die Anlegung der Häfen anlangt, so weißt du ja doch, dass sie auf den Rat des Themistokles, zum Teil auch auf den des Perikles gebaut wurden, nicht aber auf den der Werkmeister.“ (455 e) In dieser Hinsicht wirkt die Rhetorik auch auf Sokrates als etwas Hervorragendes. (456 a) Mit Hilfe der Rhetorik ist es möglich, Kranke zu überreden wieder Medikamente zu nehmen und sich behandeln zu lassen. (456 b) (s. LP 1.3.1.4).

Als Herakles die Ochsen von Geryones wegnehmen wollte, ohne zu zahlen, verteidigte er sich damit, dass der Besitz nicht den Schwachen und Kleinen, sondern den starken und makellosen Menschen zustehen würde. Damit schuf er sich der Natur nach Recht. In diesem Fall hat die Rhetorik, so Kallikles, keinen Nutzen. Sich zu sehr mit Philosophie zu beschäftigen, treibt eine Person sogar zum Verfall (484 c) (s. LP 1.2.7, 1.3.1.5).

Seneca der Ältere schaffte eine Art Anthologie: in seinem Werk gibt es viele Informationen über die Rhetorik Welt. Über seine Jugendzeit berichtet er in der

Reihenfolge der Geschehnisse und Situationen. Seine Darstellungen stellen keinen Vortrag dar. Im Gegenteil, sie ist mit einzelnen Punkten [lat. *sententiae*- dt. Gedanken]; Partitionen [lat. *Divisiones*] und sogar mit verschiedensten Argumenten begrenzt. Das Ziel bleibt nach wie vor gleich (s. LP 1.5).

Longinos's Werk (*Peri hýpsous*: dt. Über das Erhabene) beginnt mit der Kritik des Traktats von Cecilius über die Erhabenheit. Laut Longinos ist der hauptsächliche Makel des Buches, dass es bei der Verschaffung von praktischen Informationen für den Leser die Aufgaben nicht erfüllen kann (s. LP 1.3.2).

Laut Aristoteles wird die Rhetorik dann ein nützliches Werkzeug, wenn Enthymem, also das Überreden durch Argumente, die Grundlage der Rhetorik bilden. (1355a-20-30) (s. LP 1.3.3.3).

Im Gegensatz zu Platon betrachtet Aristoteles die Rhetorik als eine Kunst (wie es im Paragraphen seines Buches *Rhetorik* betont wird), er bezeichnet sie als Ergänzung zur Dialektik (1354a 1-11). Während Aristoteles die Dialektik im 1. Buch des *Topik* als eine Methode der Argumentation analysiert, beschreibt er sie im 8. Buch als *Methode der Diskussion*. Also kann die Verbindung der Rhetorik mit dem Alltagsleben nur mit der Bewertung im 8. Buch erfolgen (s. LP 1.3.3.4).

Hermagoras macht die Rhetorik für seine Mitbürger zugänglich; mit diesem Anlass stehen für ihn gerichtliche Reden im Vordergrund. Er kommentiert die Thesislehre anbei mit der Rhetorik: Hierbei werden potenzielle Fragen bei einer Anklage, Verteidigung und bei Urteilsanalysen untersucht. Er entwickelte ein philosophisches System, das eine lange Zeit anhielt und rhetorische Praktiken enthielt, indem er die Stoa Lehre zusammen mit der von Aristoteles verknüpfte (s. LP 1.3.6). Das Problem können wir genau an diesem Punkt diagnostizieren. Was ist der praktische Nutzen der Poesie?

Die praktischen Nutzen der Rhetorik habe ich ausführlich erklärt; allerdings hat das *belâgat* (im Gegensatz zu anderen Nutzen) keine Funktion in Angelegenheiten wie einen Rechtsstreit zu gewinnen, eine Vereinbarung zu beenden, zu einer Vereinbarung zu kommen und Kriege zu beenden.

3.11 Stilthemen und literarische Figuren

Die Verbindung des Stils mit dem Inhalt basiert bei beiden Disziplinen auf die Grundlage der Sprachbeherrschung.

Šarīf ar-Radi (gest.406/1015) erklärt in seinem ersten Werk geordnet in Suren, die Stile *isti'âre*, *mecâz*, *kinâye* usw. im Koran. Im zweiten untersucht er *mecâz*, *isti'âre*, *kinâye* u.ä. Figuren in 360 Hadithen (s. LP 2.1.11).

‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (471/1078) gilt als der Gründer der Disziplin des *meani*. Was einen Text einem anderen Text überlegen macht, ist die Technik und der Stil des Satzes, wenn diese mit ihren Alternativen verglichen werden. Diese *nazm* Ansicht von Al-Ġurġānī beschäftigt sich damit, worin nach dem *icaz* des Korans gesucht werden muss (s. LP 2.1.14).

Im achten Abschnitt des *Peri hýpsous* [dt. Über das Erhabene], in der die fünf Quellen der Erhabenheit angegeben werden, wird als deren gemeinsame Basis die Beherrschung über die Sprache aufgezeigt. Die zwei grundlegenden Elemente der

Erhabenheit sind angeboren. Also wird indirekt betont, dass Redner- und Dichtertalente eher eine Sache des Talents, statt der Bildung sind. Die erste Quelle ist das Talent *gewaltige Ideen erstellen zu können* und das zweite *die Kraft, starke Gefühle erwecken zu können*. Die Wortwahl, das Profitieren von Gleichnissen, der Einfluss von speziell vorbereitetem Stil und *Würde und seelische Erhabenheit* sind weitere Elemente. (8, 1) (s. LP 1.3.2).

Demosthenes und Platon werden verglichen. Neben Demosthenes, der seinen Enthusiasmus seinem Interesse an Gefühlen verdankt, wird Platon, der von seiner majestätischen Haltung und seiner Würde nicht nachgibt, obwohl er nicht gefühllos ist, erwähnt. (12, 2) Also wird Platons nicht vorhandener Enthusiasmus mit seiner Obsession der Erhabenheit (!) begründet. In Nachhinein wird Demosthenes mit Cicero verglichen. Bei Demosthenes taucht diese Erhabenheit in einer unordentlichen Form auf. Seine Aussagen scheinen plötzlich zu lodern und zu leuchten. Bei Cicero ist die Planmäßigkeit und seine nie endende Aufgeregtheit offensichtlich. Demosthenes ist wie ein Blitz, der mit seinem Tempo, Kraft und der Intensität alles, was es berührt, verbrennt und zu Asche verwandelt. Cicero hingegen ist wie ein Feuer, das alles in Asche verwandelt und immer größer wird. Cicero hat das Talent dieses Feuer in allen gewünschten Richtungen zu lenken. (12, 3) (s. LP 1.3.2).

Gewisse Stilregeln können detaillierter untersucht werden.

Mit Konjunktionen gegründete Sätze werden mit Läufern, die miteinander verbunden sind, verglichen. Wie die miteinander verbundenen Läufer an Geschwindigkeit verlieren, so gerät die Begeisterung ins Stocken (21, 1) (*Peri hýpsous*).

Wenn Inversionen benutzt werden, um die Haltung eines Menschen, der außergewöhnliche geistige Zustände erlebt, zu beschreiben, wird die Erzählung viel stärker. Dies bringt Natürlichkeit mit sich. Longinos erklärt dies mit *ähneln der Natur*. Die Kunst ist so makellos je mehr sie der Natur ähnelt. (22, 1) Auch die Polyptotonen sind starke Helfer dabei, Gnade, Erhabenheit und jede Art von emotionalem Einfluss zu schaffen. Man denkt, dass die Erwähnung eines Beispiels des Autors, bei einem Zahlenthema, ausreichend ist, um das Thema zu verstehen. Oidipus sagt:

*O Ehen, eh'n,
Ihr pflanztet unser Dasein, und dann wiederum
Laßt sprießen ihr dieselbe Saat und stelltet dar
Als Väter, Brüder, Söhne Blut von einem Stamm,
Auch Bräute, Frauen, Mütter und was alles sonst
An Greueln in der Menschen Tun geschieht.*

Während all dies über eine Person ist, sorgt die Vermehrung der Zahl dafür, dass das Unglück größer gezeigt wird.

Während all diese Aussagen eine Person betreffen, sorgt die Vermehrung der Nomina dafür, das bestehende Unglück größer zu zeigen (23, 2).

Das Verwandeln des Plurals in Singular, und des Singulars in Plural erweckt manchmal einen auffallenden Einfluss der Erhabenheit. Ein vergangenes Ereignis, im Jetzt zu erzählen rettet die Erzählung vor Trockenheit; sie wird zu einer lebendigen und starken Wahrheit (25, 1). Es gibt keinen Zweifel, dass abschweifende Rede, sofern richtig benutzt, sehr nützlich dabei ist, die Erhabenheit zu erreichen (28, 1). Die am richtigen Ort benutzten Wörter sorgen für das Glänzen der Idee. In unwichtigen Themen (wobei die

Auswahl des Themas aus dieser Sicht sehr wichtig ist) majestätische und imposante Begriffe zu benutzen, ist wie das Anlegen einer tragischen Maske an einem Kind. In manchen Situationen ist die Benutzung von einfachen Aussagen weitaus wirksamer als ein eleganter Ausdruck; da sie aus dem täglichen Leben genommen wurde, wird sie sofort akzeptiert und ist überzeugender, weil sie eine gewohnte Aussage ist (31, 1) (s. LP 1.3.2).

Im nächsten Abschnitt (Liber Secundus) werden die relativ wichtigen Metaphern untersucht. Der richtige Moment eine Metapher zu benutzen ist es, wenn die Gefühle freie Bahn haben und damit eine Flut von Metaphern entsteht. Laut Longinos sind die Bedingungen für den Erfolg der Metapher: die Anzahl der Metaphern soll durch eine Abdeckung mit den Gefühlen nicht herausstechen (32, 1).

In Beschreibungen Metaphern hintereinander zu benutzen (Wie die Körperbeschreibung in Platons, Timaios 65c-85e) bringt Exklusivität (32, 3). Das übertriebene Benutzen von Metaphern schadet allerdings dem Stil.

Laut Longinos sind selbst die größten Genies fern davon makellos zu sein. Denn die Anstrengung gänzlich makellos zu sein, trägt das Risiko der Entwertung.

Demosthenes ist ein viel größerer Redner. Longinos begründet dies mit der Grundlage, die im Buch erzählt wird. Demosthenes Stil ist leidenschaftlicher (34, 3-4).

Kurz gesagt liegt in der Grundlage der Stileigenschaften der Wille etwas Schönes zu bauen. Die menschliche Seele wendet sich dem Perfekten und dem göttlicheren als uns, mit großer Leidenschaft zu. Dies ist das Ziel der Erschaffung (35, 2) (*Peri hýpsous*). Bei der Benutzung der Hyperbel sollte man fern von Künstlichkeit bleiben und das Maß nicht überschreiten. Ansonsten verliert die Hyperbel ihre Wirkung. Mit einem Zitat von Isokrates (nach seiner Kritisierung) wird die Sache besser erklärt. Wie Isokrates es formulierte, kann mit der Kraft der Wörter Überwältigendes wertlos und Wertloses überwältigend gemacht werden; auf die gleiche Weise können alte Ideen einen neuen Anstrich bekommen und neue Ideen ihre Farbe verlieren (38, 1). Longinos betont den wichtigen und gleichen Punkt erneut; Gefühle und Ereignisse, die eine Aufregung in uns verursachen, dass uns beinahe von den Füßen holt, sind in der Erzählung eine Ausrede, um jegliche Dreistigkeit zu rechtfertigen. Außerdem ist die Ironie auch ein Faktor um die Künstlichkeit in der Hyperbel zu verringern (38, 2-5).

Inwiefern der Rhythmus, worüber lange diskutiert wird und, das eine wichtige Überschrift in der *Divan* Poesie ist, die Harmonie oder die Bedeutung beeinflusst, wird von Longinos mit Pyrrhichien (zwei kurze Silben), Tribrachys (eine lange, eine kurze zwei Silben) und Dichoreen (vier Silben nacheinander eins lang, eins kurz) begründet; sie werden kritisiert, da der Rhythmus auf die Stufe einer Tanzmusik heruntergebracht wird. Denn alle übertriebenen Stile schauen banal und künstlich aus (41, 1). Der Versuch kurz und sachlich zu sein, lähmt die Erhabenheit (42, 1). Die Benutzung von trivialen Wörtern entstellen das Große erheblich (43, 1-2). Noch gefährlicher sind Leidenschaften, oder die Kontrolle über sie zu verlieren.

Aristoteles zeichnet einen klaren Rahmen: Es reicht nicht aus zu wissen, was wir zu sagen haben; wir müssen es so sagen, wie es nötig ist. (*Rhetorik* 1403b-15) Das eigentliche Problem ist das Überzeugen und dessen Bereitstellung (1403b-20) (s. LP 1.3.3.3).

Es ist nützlich der alltäglichen Rede ein ungewohntes Gefühl zu geben; Menschen mögen Außergewöhnliches, Ungewohntes beeindruckt sie (1404b-10). Ein Künstler

sollte seine Kunst verbergen und einen natürlichen, anstatt eines künstlichen Eindruckes hinterlassen. Natürlichkeit ist glaubwürdig (1404b-18).

Wenn die Sprache die Leidenschaft und den Charakter ausdrückt und das Thema dazu passt, wird sie angemessen (1408a-10). Eine weit verbreitete Methode und der beste Weg eine Übertreibung zu verhindern ist es Selbstkritik zu üben (1408b-1).

Wenn wir die Wörter auf eine falsche Weise trennen, könnte der Zuhörer die Bedeutung verkehrt verstehen (1409b-10). Später wird etwas über die Methode, lebendige und attraktive Redewendungen zu finden, gesagt (1410b-5).

Ich erwähne mit dieser Gelegenheit den Ursprung des *teṣbîh* (und *isti'âre*) Beispiels, das in fast allen *belâgat* Büchern vorkommt: Das Gleichnis ist auch eine Metapher; mit dem Unterschied, dass das Gleichnis schwach ist. Achill hat sich wie ein Löwe auf den Feind geworfen ist ein Gleichnis; „Ein Löwe hat sich geworfen“ ist hier eine Metapher. Da beide tapfer sind, wird der Name *Löwe* auf Achilleus übertragen. Vergleiche sind in der Prosa, wie in der Poesie nützlich; da sie allerdings kennzeichnend für die Natur der Poesie sind, werden sie in der Prosa nicht oft benutzt (1406b-20). Beispielsweise werden in Platons *Politei* Grabräuber mit Hunden verglichen, die die Steine anstelle der Werfer angreifen (1406b-32). Metaphern handeln eigentlich über Objekte, diese sind aber nicht einfach (1412a-10). Die Metapher und die Verwirrung des Zuhörers bringen Lebendigkeit (1412a-15). Erfolgreiche Hyperbeln sind auch Metaphern (1413a-20) (s. LP 1.3.3.3).

Wer Aussagen von prominenten Autoren benutzt, steigert die eigene Autorität. Cato tat dies gerne. Zweifellos sollte die Grenze zwischen Zitation, Inspiration und Plagiat nicht vernachlässigt werden (s. LP 1.4.1.2).

3.12 Anwendung und aktionale Seite von *belâgat* und Rhetorik

In diesem Abschnitt habe ich die Unterschiede in der Anwendung bzw. manche wichtigen Anwendungen untersucht. Wie in zuvor behandelten Abschnitten angesprochen wurde, ist meine Absicht den Unterschied zwischen beiden Phänomenen aufzuzeigen.

Aus Sicht der Theorie des *belâgat* ist zuerst folgendes zu sagen: *Meânî* reift mit den Werken Zamaḥṣarîs (gest. 538/1144) aus. In seinen Werken *ed-Delâil* und *el-Esrâr* ergänzt er die kontextabhängigen Abschnitte. Also wurde die relative Reife früher erreicht (s. LP 2.1.15). Rašîd ad-Dîn Watwât (gest. 573/1177) gehört, wie bereits gesagt, zu den bewusstesten, die die arabische Sprache umrundeten und versuchten die Figuren des *bedî* mit arabischen Quellen in das Persische anzuwenden (s. LP 2.1.16). Amîn al-Ḥûlî (1895-1966) ist ein ägyptischer Gelehrter, der mit seinen reformistischen Ansichten bekannt ist. Er gilt als der Gründer der *literarischen Tafsir* Schule, die sich mit der Analyse des Korans aus literarischer Sicht beschäftigt (s. LP 2.1.39). Auch wenn Šahîd-i Balḥî (gest. 325/ 937) keine direkte Stellung zur Theorie des *belâgat* nimmt, sehen wir in seinen Werken deutlich die Anwendungen dieser Theorie. Leider besteht die Anwendung nur darin, für die Auffassung der Früheren zu arbeiten und zu versuchen den (sich nicht weiter ausdehnbaren) Bereich zu vergrößern. Man erwartet keine tatsächliche Anwendung oder rechnet nicht damit, einen praktischen Nutzen von diesen Anstrengungen zu erzielen (s. LP 2.2.2).

Was Mehmet Rifats *Mecâmiü'l-edebe* (Istanbul 1308/1892) besonders macht, ist seine allgemeine intellektuelle Haltung. Durch seine eben diese Haltung als Gelehrter wird seine Arbeit als umfangreichstes Werk aufgefasst, das nahezu alle literarischen Wissenschaften umfasst. *Mecâmiü'l-edebe* ist ein Werk, das das klassische *belâgat* in all ihren Facetten auf geordnete Weise in drei Bänden behandelt (s. LP 2.3.5.16).

Zwischen *Mecâmiü'l-edebe* (Istanbul 1308/1892) und *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat* (Ankara 1980) bekommt der Reifeprozess des *belâgat* eine gewisse Stabilität. Trotzdem muss ich diese Frage stellen. Warum verlor das *belâgat* im letzten Jahrhundert oder (zumindest) in den letzten 35 Jahren so viel an Bedeutung? Darüber hinaus ist zu fragen – wie mehrmals betont wurde – wie es möglich war, dass das *belâgat* durch die Rhetorik zurückgedrängt wurde. Die Antwort hierzu ist meines Erachtens in der Rhetorik zu suchen.

So sorgt z.B. Cornelius Nepos sorgt für die Flexibilität des Wortes *Rhetor*, um es im altgriechischen mit der Bedeutung Redner [türk. *hatip*] zu benutzen (s. LP 1.1.1). Im Vergleich hierzu ist *belâgat* kein Dichter; aber Rhetorik ist ein Redner. Das Segnen des Aktes reicht bis dahin, die Redner als Halbgötter darzustellen. So heißt es laut Quintilian; „der Redner darf seine Talente nicht für unmoralische Sachen missbrauchen“⁸⁷² (s. LP 1.1.2).

Dass die Athener das Reden lieben und Gefallen daran haben, den Gelehrten zuzuhören, wird oft in den Dialogen Platons wiederholt. Das Ideale ist es wie es Protagoras macht: wenn benötigt, lange und schöne Reden halten und wenn eine Frage gestellt wird, kurz antworten und bei einer selbstgestellten Frage, geduldig auf die Antwort warten (329 b-c/ 74.Anm.) (s. LP 1.3.1.1).

Rhetorik unterteilt sich in drei Elemente. Der Zuhörer ist der wichtigste unter den anderen Elementen des Redners und Themas. (*Rhetorik* 1358b-1) (s. LP 1.3.3.3).

Einer der wichtigsten Punkte für einen Redner bei der Anwendung sind Beweise. Die Aufgabe der Beweise ist es anschauliche Argumente zu bringen.

Diese Argumentation muss in direkter Verbindung mit der Frage stehen und diese bestehen aus vier Überschriften: (1) Wenn sie behaupten, dass etwas nicht getan wurde, ist es ihre Aufgabe dies im Gerichtssaal zu beweisen. (2) Wenn sie behaupten, dass etwas nicht schadet, dann beweisen sie es. (3) Wenn sie behaupten, dass etwas weniger [wichtig], oder (4) sich reinwäscht, dann beweisen sie diese Wahrheiten (bzw. alles dreht sich um Beweise) (*Rhetorik* 1417b-25).

Ähnlich wie die Dialektik, hat auch die Rhetorik die Kraft Argumente zu liefern; allerdings kann die Rhetorik im Vergleich zur Dialektik nur durch Reden die Zuhörer beeindrucken und überreden und dadurch Argumente bringen.

Rhetorica ad Herennium (auctor ad Herennium) ist ein Buch, das aus der Praxis gewonnen wurde und für die Praxis geschrieben ist. Sie ist auf der einen Seite maßvoll und auf der anderen Seite wie eine heftige Kriegszusammenfassung. Also es ist klar, dass das Wichtige das *nützliche Wissen* ist (s. LP 1.4.2).

Es sind zweifellos auch die Sophisten, die das Wissen zu ihren eigenen Nutzen gebrauchen. Eine Schwäche in dem damaligen Gesetz ermöglichte Anwälten eine größere

⁸⁷² Quintilian (2011), *Institutio Oratoria*, 12,1,1 (die Wurzel misst er Isokrates bei : 2,15,4).

Rolle. Die Stimmlage des Autors, seine Haltung, Rede und seine Art Beweise zu beschaffen, waren zumindest so wirkungsvoll wie die Wahrheit. Genau an diesem Punkt, die Poesie als passiv zu bezeichnen, erinnert uns an eine Art wie *hicviye* [dt.~Satire]; oder an ein Beispiel wie *şikâyetname* [dt.~Beschwerdeschrift]. Also wurden *belâgat* Materialien auch für den gesellschaftlichen Nutzen benutzt. Mit einer Antithese bzw. Verteidigung kann diese Beschuldigung beantwortet werden. Die Gegenfrage danach, wird sehr klar sein. Wie viel Platz nimmt es in einer solche Allgemeine ein? Inwiefern ist es funktional? Die Antworten auf diese Fragen sollten detailliert sein; allerdings wird das Ergebnis nicht anders sein, als die erste Assoziation des Problems.

3.13 Mängel oder Schwächen von Rhetorik und *belâgat*

Die Schwachpunkte der Rhetorik und des *belâgat* sind zweifellos auch für die *Metapherfeinde* die grundlegendsten Argumente. Ich bewerte in dieser Hinsicht diese zwei Felder der Disziplin.

Die Quellen von ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī und Zemahşerī, die den Verstand und das Vergnügen ansprechen, fingen nach ihnen an zu *trocknen*. Diese Starre zeigte im Bereich der Theorie und Lehre eine Parallele zur Insuffizienz der Produkte in der Literatur. Dies ist eine allgemeine Schwäche. Außerdem geht es hier um das übertriebene Selbstvertrauen des Redners (mit den Sophisten erreicht es den Höhepunkt). Ġalāl ad-Dīn as-Suyūfī (gest.911/1505) denkt, dass seine Werke den Leser nicht abhängig auf andere Quellen machen (s. LP 2.1.33). Molla Hüsrevs (gest.885/1480) *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel* ist eine Annotation, die über Teftazânīs berühmtes Werk geschrieben wurde. In seiner Einleitung behauptet er *Mutavvel* sei das beste Werk in diesem Bereich. Er sagt, dass dieses Buch oberflächlich ein Kommentar zu *Talkhîş* darstellt, aber tatsächlich wie ein Kommentar zu allen anderen Büchern in diesem Bereich ist (s. LP 2.3.2.5).

Eine andere Art der Schwäche ist es, in eine teilweise andere Richtung zu rudern. Abdünnâfi İffet Efendis (1823-1890) Übersetzung mit dem Titel *En-Nef‘u’l-muvvel fî Tercemeti’ t -Telhîs ve’l-Mutavvel* wird in zwei Bänden publiziert (I, Bosna 1289; II, Istanbul 1290). Dieses Werk wurde in einem schweren Stil verfasst, was Abdünnâfi Efendi’s Wissen im Bereich der arabischen Sprache, Literatur und *belâgat* aufzeigt. In einer Periode der Verwestlichung ist dieses Werk eine Rückbesinnung zu den Traditionen (s. LP 2.3.4.2). Letztendlich gab M. İzzet mit seinem *Def‘u’l-Mesâlib fî-Âdâbi’ş-Şâir ve’l-Kâtib* (Istanbul 1325/1909) das letzte Beispiel des alten *belâgat*. Die erste Schwäche der Rhetorik ist der Anwendungsbereich (s. LP 2.3.5.18).

Die Rhetorik laut Habermas kann neue Wege erläutern, die Sprachtheorien oder die Welt zu betrachten. Aber es fehlt ihr an der Macht, Probleme im alltäglichen Leben zu lösen (s. LP 1.1.6).

Wir wissen, dass der grundlegende Mangel der Rhetorik ihre täuschende Seite ist. Platons Kritik an er Rhetorik betont die schwache Seite des Sophismus: Wie sich also die Putzkunst zur Gymnastik verhält, so die Kochkunst zur Heilkunst. Oder besser so: wie sich die Putzkunst zur Gymnastik verhält so die Sophistik zur Gesetzgebungskunst, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Rhetorik zur Rechtspflege. Der Rhetor ist eine Person, die wie ein Schmeichler kocht und es schließlich Medizin nennt (s. LP 1.2.1). Der Rhetor beabsichtigt niemals das Gute, er leitet die Menschen durch falsche Versprechungen in die Irre und wird dafür sogar gelobt (464 d) (s. LP 1.2.1).

Sicher ist es einfach, gewisse Schwächen zu beseitigen. Die Rede verliert laut Aristoteles an Grobheit und Monotonie, wenn ungewohnte Wörter verwendet werden. Mit ungewohnten Wörtern sind neben fremden Wörtern zugleich auch Tropen, Metaphern und allgemeine Terminus gemeint. Fremdwörter und Metaphern, schmückende Wörter und ähnliche oben gezeigte Begriffe, sollten in einer bestimmten Mischung und maßvoll benutzt werden (s. LP 1.1.7).

Laut Schopenhauer sollte jeder Rhetor idealerweise versuchen, ein richtiges Urteil zu geben; zunächst denken dann sprechen. Übermut bringt Geplapper und Betrug mit sich. Solche Menschen sprechen, ohne nachzudenken und wenn ihnen auffällt, dass ihre Gedanken falsch sind, möchten sie sogleich nichts mehr davon wissen (s. LP 1.1.7).

Das erwähnte mächtig sein ist eine andere Schwäche. Sophisten besitzen Wissen, jedoch ist dies kein Volkswissen; es ist besonders Wissen über das politische Führen. Dieser neue Bereich brachte selbstverständlich Neuerungen mit sich und wurde mit Spannung begrüßt. Das Versprechen der Kontrolle über das eigene Leben ist selbstverständlich nicht abzulehnen. Der wichtigste Trumpf der Sophisten ist es, das Denken zu lehren (dessen Wege). Und was ist es, worüber nachgedacht werden sollte? Die Redefertigkeit muss die Fähigkeit haben Schwaches stark zu machen (Protagoras); oder sie ist wie ein bezauberndes oder vergiftendes Geschenk (Gorgias) (s. LP 1.2.1).

Vielleicht ist der größte persönliche Schwachpunkt eines Redners sein übermäßiges Selbstvertrauen (was sogar als Eitelkeit bewertet werden kann). Gorgias behauptet in der Anwesenheit von Kallikles, jegliche Fragen beantworten zu können (447 c). Die Schwäche wird wieder erneuert: Gorgias meint, dass keiner seine Worte kürzer ausdrücken kann (449 c). Sokrates betont den schwächsten Punkt. Rhetorik muss nicht die Realität einer Sache kennen, um überzeugen zu können. Gorgias akzeptiert dies und betont, dass es eine neue Methode ist, um mit anderen Kunstmeistern konkurrieren zu können (459 c-d) (s. LP 1.3.1.1).

Rhetorik hat nicht die Sorge nach dem Guten zu suchen und zu finden. Es fesselt nur die Narren, die ihr folgen; dies ist eine Falle, wodurch man sogar Respekt erlangt (464 d). Wenn eine Ungerechtigkeit besteht, hat die Rhetorik bei der Verteidigung, keinerlei Nutzen (480 b). Man sollte die Rhetorik dafür benutzen, das Verbrechen offenzulegen, anstatt sie zu verheimlichen und zu verschleiern (480 d). Kallikles kann kein Beispiel aus seiner Zeit geben, der zum Wohle des Volkes gearbeitet hat (s. LP 1.3.1.1).

Man sollte darauf achten nicht so zu werden wie die Frauen aus Thessalia, die alles in Kauf nahmen, um den Mond vom Himmel zu holen (und dabei laut Suidas, Opfer ihrer Gier, indem sie blind, taub und gelähmt wurden) Es sollte davor zurückgeschreckt werden, die Regierung an sich zu reißen (513 a).

Wen konnte Kallikles mit der Rhetorik auf den guten Weg holen? Sokrates gibt das Perikles Beispiel. Wenn er, während er sein Volk wie eine Herde regiert hat, die Eigenschaften eines Politikers hätte bzw. Rhetorik eine heilende Kraft hätte, wäre auch das Volk, welches er regiert nicht wild geworden (denn dieses Volk griff sich später selbst an) (516 d- 516 c). Daraufhin gibt Sokrates das Beispiel mit Kimon. Er soll seitens der Menschen, die er regiert hat, zehn Jahre ins Exil verbannt worden sein (516 d). Diese Politiker konnten nicht die wahre Rhetorik benutzen; wenn sie es getan hätten, hätten sie gesiegt (517 a) (s. LP 1.3.1.6).

Der Koch gibt den Kindern, was sie begehren, er stellt sie zufrieden wie ein Rhetor. Der Mediziner hingegen beraubt ihnen dies, um ihnen Gutes zu tun, was aber letztlich den Kindern nicht gefällt (521 d-e/522a). Sokrates nimmt ein letztes Mal Bezug auf die Makel der Rhetorik. Wenn ein Mensch schuldig ist, sollte er bestraft werden; nur so kann das Richtige erreicht werden. Allerdings verhindert die Rhetorik genau das (s. LP 1.3.1.6).

Laut Anaximenes von Lampsakos kann der Redner, um ein Ziel zu erreichen, jegliche Werte ignorieren. Jedes Argument besitzt sowohl einen visuellen Wert, als auch einen hohen Beweiswert (s. LP 1.2.9).

Rhetorik verhindert die Gerechtigkeit! (409 a) Auch wenn ein Feldherr ganze Städte rettet, hat er nicht die Gewohnheit der Prahlerei; (512 c) es ist seltsam, dass ein Rhetor diese Angewohnheit hat (s. LP 1.3.1.1).

Wenn ihnen (Redner) eine einfache Frage über ein Thema gestellt wird, fangen sie sogleich an zu faseln. Wenn sie angegriffen werden schallen sie eine lange Zeit und ihr Nachhall ertönt weiter; bis man sie mit einem starken Griff anfasst⁸⁷³ (s. LP 1.3.1.1).

Die erste Sache, die Platon ablehnt, ist die Tatsache, dass Sophisten unsinnig sind. Der Rhetor kennt den seelischen Zustand des Gesprächspartners nicht; nimmt keine Rücksicht drauf. Daraufhin betont Sokrates erneut das Wichtigere. Wichtig ist das Unterscheiden zwischen Gut und Böse nicht etwa das Unterscheiden von Pferd und Esel, ersteres gelingt dem Sophisten jedoch nicht⁸⁷⁴ (s. LP 1.3.1.2).

Das durch die Dialektik erlangte Existenz- und Begriffswissen ist deutlicher als Wissen, welches durch auf Mutmaßungen basierende Wissenschaften erlangt wird.⁸⁷⁵ Die Dialektik entfernt die Widersprüche (Gorgias, 508 e). Die unterschiedlichen Ziele der Rhetorik und Dialektik ist ein weiterer Grund für diesen Gegensatz (s. LP 1.3.1.3).

Gorgias ist sich über diese Schwäche im Klaren. Jemand der im Palaistra arbeitet und gut in der Kriegsführung ist, sollte die Rhetorik nicht überall benutzen. Somit sagt Gorgias, dass auch ein Redner zwischen Richtig und Falsch unterscheiden sollte. Diese sehr gefährliche Überzeugungswaffe in den Händen des Redners bedarf vorsichtige Verwendung⁸⁷⁶ (s. LP 3.3).

Rhetorik ist eine Kunst der Komplimente; sie entsteht durch das Aufbürsten und Schmücken der falschen Wahrheit; sie dient der Missleitung (s. LP 1.3.1.6).

Für ihn ist die Rhetorik Heuchelei; er aber möchte nicht mit seiner Aufrichtigkeit aufhören. Erneut wird das Beispiel des Koch-Mediziner gegeben. Der Koch gibt den Kindern was sie begehren, er stellt sie zufrieden wie ein Rhetor. Der Mediziner hingegen nimmt ihnen dies weg, um ihnen etwas Gutes zu tun, was aber den Kindern nicht gefällt⁸⁷⁷ (s. LP 1.3.1.6).

Wenn die Definition des Guten nicht angeeignet wird, führt dies zum Zerfall der

⁸⁷³ *Protagoras*, 329 a-b.

⁸⁷⁴ *Phaidros*, Kap.XLII, 260.

⁸⁷⁵ *Der Staat*, 511 d.

⁸⁷⁶ *Gorgias* 456 d-e/ 457 a b.

⁸⁷⁷ Ebd., 521 d-e/522a.

Gesellschaft.⁸⁷⁸ Diejenigen, die ihre gesamte Jugend in Gerichtsstätten oder dergleichen verbracht haben, sprechen eilig, nicht nach ihren freien Willen; derjenige hingegen, der sich mit der Philosophie beschäftigt, und mit dieser Beschäftigung erwachsen geworden ist, hat freie Zeit und hält seine Reden in mit Bedacht; man kann sagen, dass ihre Reden lange dauern, da sie nur die Wahrheit bezwecken.⁸⁷⁹ Also lehrt der Rhetor vor dem Gericht oder vor anderen Versammlungen nicht das, was richtig oder falsch ist, er lässt sie nur daran glauben. Er kann solch große Massen in solch kurzer Zeit sowieso nicht über so große Themen aufklären⁸⁸⁰ (s. LP 1.3.1.6).

Das Bestreben, die fern von wissensvollen Beweisen liegt, wird nur ausgeübt, um Applaus zu ernten. Rhetorik ist kurz gesagt *Geschwätzigkeit*.⁸⁸¹

Sokrates zählt die Irrtümer Lysias auf und sagt, dass seine Rede kunstlos sei.⁸⁸² Denn die Rede von Lysias wird als frei von wissenschaftlichen Grundlagen bewertet.⁸⁸³

Die Rhetorik ist fast schon eine Imitation der Philosophie. Trotzdem kann die Rhetorik nicht die Dialektik ersetzen. Im Gerichtssaal wird an das geglaubt, was dem Verstand nahesteht.⁸⁸⁴ (s. LP 1.3.1.6).

Longinos *Peri hýpsous*, gewidmet an Postumius Terentianus, beginnt mit der Kritik des Traktats von Cecilius über die Erhabenheit (s. LP 1.3.2).

Ein anderer wichtiger Fehler ist es lächerlich dazustehen, das Gegenteil davon ist es einen tugendhaften Eindruck zu hinterlassen. Redner verfallen in diesen Fehler, wenn sie versuchen ungewohnte und gut verarbeitete Eindrücke zu vermitteln; und versuchen attraktiv oder bezaubernd rüberzukommen (III, 4).

Eine universellere Schwäche könnte mit diesem Thema in Verbindung gebracht werden. Der Mensch gibt nützlichen und nötigen aber gewöhnlichen Sachen keinen Wert, sondern begeistert sich für alles Außergewöhnliche. (35, 3) (*Peri hýpsous*) (s. LP 1.3.2).

Das Problem liegt vielleicht am Staat. Wenn die Gesetze ein vollständiges Anwendungsbereich hätten, gäbe es kein Bedürfnis mehr für Rhetoren.⁸⁸⁵

Ein wichtiges Thema zur Zeit von Quintilianus lautet: Der unzufriedenstellende Zustand der Rhetorik ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. Dieses Thema erforscht er unter dem Titel *Ursachen des Verfalls der Beredsamkeit*. Der Geschmack des Volkes wird auf eine schlechte Weise vom Romancier Petron beeinflusst. Das Gefallen an bedeutungslosen schönen Worten; und sogar Eltern mit ihren problematischen Prestige Bedenken, sorgten für den Verfall der Rhetorik Ausbildung (Saturnae 1- 5) (s. LP 1.5.1).

⁸⁷⁸ Ebd., 466 a.

⁸⁷⁹ *Theätet* 172 d/5.

⁸⁸⁰ *Gorgias*, 455 a.

⁸⁸¹ *Theätet* 163 e/5.

⁸⁸² *Phaidros*, 163 d.

⁸⁸³ Ebd., 163 b.

⁸⁸⁴ Ebd., 272 e.

⁸⁸⁵ *Rhetorik*, 1354a 15- 1354b 20.

3.14 Die Veränderung der Regeln mit der Zeit und deren Verarbeitung

Unter diesem Titel werde ich die Unterschiede in der Anwendung erwähnen.

Im *belâgat* gilt der Maßstab für die Schönheit und Korrektheit die ‚Reife für ästhetisches Verständnis‘. Ḍiya' ad-Dīn ibn al-Aṭīr (gest.637/1239) gilt als einer der letzten mit dieser Vorstellung. Er benutzte statt der Disziplin des *belâgat* den Begriff des *beyân* (s. LP 2.1.20). Ahmed b. Yusuf al-Tīfāṣī (gest.651/1253) untersuchte in diesem Rahmen 70 verschiedene literarische Figuren, später steig die Zahl auf 100 (s. LP 2.1.21).

Nach Sekkâkî gehört das wichtigste Werk Badr ad-Dīn b. Mālik (gest.686/1287). Anstelle Sekkâkîs *Tahsīnu'l-Kelâm* (ca. Literarische Schönheiten) benutzte er den Begriff des *bedî* (s. LP 2.1.23).

Al-Qazwīnī (gest.739/1338) war in seinem Werk nicht nur ein Gelehrter, der *el-Miftah* zusammenfasste, sondern er erklärte komplexe Aussagen, vervollständigte Mängel, entfernte Sachen, die er als überflüssig sah und lehnte in vielen Themen Sekkâkîs Ansichten ab und lag stattdessen originellere vor (s. LP 2.1.25).

Das *el-Fevâidu'l- Gıyâsiyye* von Adududdīn Abdurrahmân b. Ahmad al-Īğīs (gest.756/1355) ist eine Zusammenfassung der Teile über das *meanî*, *beyân* und des *bedî* von Sekkâkîs *Miftâhu 'l- 'ulûm* (s. LP 2.1.28).

Sayyid Sherif al-Ĝurgānī (gest.816/1413) gehört zu den seltenen Gelehrten, die sowohl zu ihren Lebzeiten als auch in den Jahrhunderten nach ihrem Tod, ihren Stempel aufsetzten (s. LP 2.1.30).

Fanârî Ḥasan Ğalabî's (gest.891/1486) Buch ist eine Annotation [türk. *haşiye*] zum *al-Mutawwal* (das *al-Mutawwal* ist ein Kommentar zu Sa'd ad-Dīn at-Taftāzānī's *Talhīs al-Miftāḥ*). Diese Annotation besitzt drei unterschiedliche Versionen (kleine, mittlere und große) (s. LP 2.1.31).

Auch wenn Rūdakī (gest. 329/941), der ein Dichter aus der ersten Epoche war, von sich aus zu diesem Thema nichts geschrieben hat, gehört er nichtsdestotrotz zu denjenigen, die mit ihren Taten diesen Weg ebneten (s. LP 2.2.1).

Das Argument für die Einwendungen an Šams-i Qays (gest.633/ 1236) war, dass es gegen die Tradition sei, persische Beispiele in einem arabischen Werk zu geben (s. LP 2.2.8).

Die Übersetzung eines Kommentars von Hatīb al-Qazwīnī zum *Talhīs al-Miftāḥ* durch Altıparmak Mehmed Efendi (gest.1033/1623-24) gilt als besonders wichtig, da es ziemlich bekannt ist (s. LP 2.3.2.1).

Taşköprizâde Ahmed Efendi (gest.968/1561) verfasste seine Werke auf arabischer Sprache und setzte die Tradition des Kommentars und der Annotation im großen Maße fort. Trotz dieser Übersetzungen bevorzugten es die Türken jahrhundertlang, Werke über das *belâgat* in Arabisch zu lesen. Mit aller Kraft fuhren die Kommentar- und Annotationstraditionen [Annotation, türk. *haşiye*] an Schulen fort (s. LP 2.3.2.3).

Fenârî Hasan Çelebis (gest.891/1486) Werk *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel* ist eine Annotation zum Kommentar *el-Mutavvel* von et-Teftazanî an *Telhü'l-miftâḥ* (s. LP 2.3.2.4).

Zunächst wird Mevlânâ Isâmüddin's *Mîzânü'l-edeb* von Mehmed Tâhir Selâm aus dem Arabischen übersetzt, und veröffentlicht (Istanbul 1257) (s. LP 2.3.3.1).

Was Ali Cemâleddins Buch *Arûz-ı Türkî Sanâyi-i Şi'riyye ve Ilm-i Bedî* (Istanbul 1290) tatsächlich so interessant macht, ist der Versuch, Wörter zu benutzen, die von jedem bekannt sind und die Anstrengung, dabei eine leicht verständliche Sprache zu benutzen. Es ist wesentlich für diejenigen, die sich mit der Poesie beschäftigen, *aruz* und die Eigenschaften, Feinheiten und Figuren der Poesie zu verstehen. Wir sehen, dass Ali Cemâleddins Buch vielmehr ein Werk ist, das eher Informationen über Poesie Begriffe gibt (s. LP 2.3.4.3).

Der wichtigste Teil des Werkes *Zübdetü'l-beyân* von Mihalicî Mustafa Efendi ist, dass Beispiele bei den Erklärungen der literarischen Figuren benutzt werden. Der Autor erwähnt besonders die Beispiele im *durûb-ı emsâl* [dt. Sprichwörter], die eher leichter einzuprägen zu lernen sind. Diese Sprachformen sind besonders wichtig, um die Überlegenheit des Türkischen gegenüber anderen aufzuzeigen (s. LP 2.3.5.1).

Recâizâde Mahmut Ekrems Werk *Ta'lim-i Edebiyyât* ist ein Wendepunkt. Egal wie sehr das Osmanische vom Arabischen und Persischen geprägt ist, ist es trotzdem eine ganz andere Sprache und muss aus literarischer Sicht dementsprechend anders behandelt werden. Mit diesem Verständnis ist Ekrem einmalig. Während die Araber und der Westen seiner Meinung nach ihr *belâgat* bei der Systematisierung auf besonders fortgeschrittene Ebenen trugen, lag das des Osmanischen weit hinten. Das erste Buch im Felde des *rhétorique* in der türkischen Literatur, dessen Name auf den Begriff der Literatur angelehnt ist, ist das *Ta'lim-i Edebiyat*. Im Buch wurde der Begriff des *belâgat* so benutzt, dass es beides bedeuten kann: *rhétorique* und *éloquence*. *Belâgat* wurde als eine Disziplin gesehen, die die Wege des schönen Schreibens in einer Sprache aufzeigt (s. LP 2.3.5.5). Menemenlizâde Mehmed Tâhirs *Osmanlı Edebiyatı* (Istanbul 1310) ist ein Werk, das durch den von Recâizâde geebneten Pfad schreitet (s. LP 2.3.5.7).

Ma'lûmât-ı Edebiyye (Istanbul 1330/1914) verfasst zusammen von Köprülüzâde Mehmed Fuad und Şehabeddin Süleyman, ist ein zweibändiges Werk, welches die weiterentwickelte und reichere Fortführung dieses Verständnisses darstellt. Mit dem *Ma'lûmât-ı Edebiyye* haben sich die Verfasser nun vollkommen dem Westen zugewandt. Unter den Quellen dieser Werke werden Autoren und Bücher wie das *Philosophie de l'art* von Taines, Verons *Esthétique* und Lansons *Conseils sur l'art d'écrire* aufgezählt (s. LP 2.3.5.24).

Es gab in beiden Kulturen zwischen Schüler und Lehrer eine Vater-Sohn Beziehung. Und dies führt dazu, dass der Redner oder Dichter zusammen mit seinem Meister genannt wird.

Ich habe bereits gesagt (bei Kaya Bilgegil), dass die Entwicklung des *belâgat* eher mit Kommentar und Annotationen erfolgt ist und wenn es die volle Reife erreicht, das Bedürfnis nicht mehr existieren wird. Wenn für die Rhetorik, Aristoteles und Cicero verglichen werden, gewinnt die Situation an Schwere. Oder wenn wir Seneca, Quintilianus und Cicero wegdenken, bleibt nicht viel übrig. Wenn die Rhetorik, die sich um die Ansichten der zwei Größen wie Aristoteles (384-322) und Cicero (106-43) geformt hat, eine rechtliche Form annimmt, gilt ihre Evolution als vollendet. (einer der Anwendungsbereiche heutzutage ist immer noch das Recht; ein anderer wichtiger Bereich sind die Medien und Werbung.)

Das Material der Rhetorik (Des Webers Stoff und die Melodie des Musikers) ist das Wort (449 d- e). Laut Gorgias, erzieht ein Redner die Menge nicht, er überzeugt sie nur.

Im Dialog *Sophist* wird die Rhetorik, die Redekunst, die vor dem Gericht, dem Volk und zwischen Freunden gebraucht wird, umfassend mit *Überredungskunst* beschrieben⁸⁸⁶ (s. LP 1.3.1.6).

Nach Meinung von Aristoteles besitzt die Rhetorik drei Hauptelemente; Ethos (Wurzel des Begriffs Ethik), die moralische Seite der Rhetorik, die auf gesellschaftlichen Werten fußt. Pathos, welches das Publikum darstellt, das überzeugt werden soll. Mit dem letzten Element *Logos* sind die logischen Argumente, die vom Redner benutzt werden, gemeint (s. LP 1.3.3.1).

Das auch als Veränderung in drei wesentlichen Teilen beschrieben werden: *Zuhörer* (das Ziel ist es den Zuhörer zu manipulieren, Platon), *Redner* (das Ziel ist das schöne und wirksame Reden, Quintilianus) und *Mittel* (Argumente und Diskurse mit dem Ziel des Überzeugens; die Aufführung von Argumenten und Diskursen, die auftreten sollten oder einen Überzeugungszweck haben, Aristoteles) (s. LP 1.3.3.1).

Das Ziel des *Rhetorik* von Aristoteles ist mehr praktisch als theoretisch. Die Theorie der Rhetorik ist nicht so einfach wie erklärt, sondern sie ist eine Mentale Arbeit, die langsam entdeckt und aufgebaut werden muss.

Es gibt drei Möglichkeiten, welche die Überzeugung beeinflussen: (1) das logische Denken, (2) den menschlichen Charakter und Tugend auf unterschiedliche Weisen verstehen, (3) Begeisterungen (Emotionen) zu verstehen (1356a-22) (s. LP 1.3.3.3).

Cicero macht die Rhetorik zu einem Werkzeug für seinen Erfolg in seiner juristischen Laufbahn. Schon in seiner Jugendzeit beschäftigt er sich von nahem mit der Rhetorik und besitzt dementsprechend eine starke theoretische Grundlage. So war er ein Bahnbrecher in der gerichtlichen Rede über Strafverfahren, und bestimmte die Kriterien der Anwaltschaft (s. LP 1.4.3.12).

3.15 *Belâgat* und Rhetorik in unserer Zeit

Während die Rhetorik ihre Form veränderte, musste die Poesie stark darunter leiden. Die Anwendung der *belâgat* Regeln in der heutigen Poesie hingegen, oder deren Notwendigkeit, sind einfache Indizien dafür. Die Neigung, Kulturen als *diskursiv aufgebaute Gesellschaften der Texte* anzusehen, zeigt wiederum auf die Wichtigkeit der Rhetorik. In der heutigen Zeit findet die Rhetorik neben ihrer Rolle als Wissenschaft, in der Arbeitswelt als reine *überzeugende Rede* statt.

Die Rhetorik wird seitens Platon erniedrigt, da sie seiner Meinung nach eine Beschäftigung sei, die von Schmeichlern ausgeführt wird. Aristoteles entkräftet diesen Vorwurf. Das Verständnis der Rhetorik der modernen Theoretiker basiert (positiv wie negativ) auf Aristoteles. Rhetorik und Dialektik sind äquivalent. Die Rhetorik kann als Verteidigung, als Opposition und von jedem benutzt werden (1354a-5). In heutiger Zeit

⁸⁸⁶ *Sophistes*, 222 c.

wird Rhetorik vielmehr als ein Überzeugungsstil wahrgenommen (s. LP 1.3.3).

Die alltägliche Rede muss unbedingt von der Redekunst getrennt werden. Beispielsweise mussten durch den Ersten Weltkrieg die gewerkschaftlich organisierten Arbeiter an die Front gehen und die ungebildeten Arbeiter und besonders Frauen sich am Arbeitsleben beteiligen, was letztlich für die Verbreitung der leicht verständlichen und annehmbaren Rhetorik sorgte (s. LP 1.1.6).

In einer Zeit in der alles mathematisch ist und die Menschen gewisse grundlegende Gefühle verloren haben, wird die gesamte *Überzeugung* zu einer Metamorphose.

3.16 Die Vielseitigkeit des *belâgat* oder des Rhetorik Meisters

Diese Überschrift kann eigentlich als Kritik an dem heutigen einseitigen Bildungsverständnis, viel detaillierter behandelt werden. Es ist zu sehen, dass Gelehrte, die sich sowohl im Felde des *belâgat* und der Rhetorik, als auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen einen Namen machten, im Allgemeinen in verschiedenen (und sogar gänzlich voneinander unabhängigen) Disziplinen arbeiteten.

Die Eigenschaften des Meisters der Rhetorik bzw. des *belâgat* sieht man besonders in den Charakteren der *Übergangsperiode*. So ist z.B. Anaximenes Geschichtsschreibung ziemlich wichtig. Er ist Verfasser des 12 bändigen Werkes mit dem Titel *Hellenika*, einer Historie, die bis 362 v. Chr. zurückreicht (s. LP 1.2.9).

Theophrast ist vielmehr Botaniker als Philosoph, durch seine wichtigen Werke gilt er als Gründer der Botanik (s. LP 1.3.4).

Cato war hochrangiger Offizier, ein Redner, Wegweiser, der Begründer der Historiographie, jemand der das Recht sehr gut kannte und zugleich auch ein Agrarpolitiker⁸⁸⁷ (3,1). Trotz seines Alters lernt er griechische Wissenschaften um den Menschen ein gutes Vorbild zu sein (s. LP 1.4.1).

Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ (gest. 573/1177) wiederum kennt das Arabische genauso gut wie seine Muttersprache Persisch. In seinem Werk gibt er Informationen über bis zu 80 literarische Figuren (s. LP 2.2.7).

Mehmet Nüzhet Efendi (1828-1887) spricht Türkisch, Arabisch, Französisch und Persisch; Die Eigenschaften der Übergangszeit (*Tanzimat-Periode*) werden eher als kulturelles Dilemma dargestellt. Egal wie sehr der Autor ein Fan von Neuerungen und ein Verteidiger des europäischen Denkens ist, der Stil im *Mugni'l-Küttâb* (Istanbul 1286) ist schwer. Das Werk ist nicht speziell für *belâgat* verfasst worden. Der Verfasser behauptet sein Ziel sei es, Möglichkeiten für seine Nachfolger zu schaffen, da es trotz vieler arabischen und persischen im Stil der Prosa und des *inşa'* und Feinheiten verfassten Bücher, keine Türkischen zu diesem Thema existieren. Das Buch öffnet aus jeder Sicht die Tore zu einem neuen Abschnitt für das *belâgat* (s. LP 2.3.3.2).

Mehmed Celâl ist mehr als Romancier, Geschichtsschreiber und Dichter bekannt. Das Werk des Autors *Osmanlı Edebiyatı Numûneleri* ist, wie auch unten in der Inhaltserklärung beschrieben, zum Teil eine Anthologie und Theorie Buch; es zeigt in

⁸⁸⁷ s. dazu. **Duman**, M. A. (2014a), 197-210.

jeder Hinsicht eine mittelmäßige Struktur (s. LP 2.3.5.8).

Muallim Nâcis Französisch ist ebenso gut wie sein Arabisch und Persisch. Er ist der Meinung, dass die alte Literatur den Bedürfnissen nach erneuert werden muss, anstatt sie komplett zu entfernen (s. LP 2.3.5.12).

Kaya Bilgegil ist der idealisierte Intellektuellen Typ, der den Westen aus dem Fenster Frankreichs kennenlernt. So gehört er zu den wenigen Theoretikern, die gebunden an ihre Traditionen sind und gleichzeitig mit ihren Kenntnissen aus dem Westen zur Entwicklung der eigenen Kultur beitragen durften. Das *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat* (Ankara 1980) wurde mit lateinischen Buchstaben verfasst und ist wie eine Zusammenfassung aller alten *belâgat* Bücher. Dass es nicht genug auf die westliche Rhetorik und Beredsamkeit eingeht, ist leider die größte Makel des Werkes. Außer einigen Synonymen der literarischen Figuren (wenn überhaupt vorhanden) und einzelnen kurzen Erklärungen gibt es nichts Wegweisendes (s. LP 2.3.5.31).

3.17 Die finanzielle Seite der Rhetorik

Der finanzielle Aspekt der Rhetorik lässt uns mit den *Sophisten* gegenüberstehen. Es ist bekannt, dass Gorgias sich eine Statue von sich selbst aus massivem Gold bauen ließ (s. LP 1.2; 1.2.7).

Der Glaube daran, sein Schicksal ändern zu können und der unerschütterliche Glaube an eine übermenschliche Kraft, die durch die religiös-mystische Wahrnehmung entstanden ist, lässt die Sophisten nicht in den Bereichen des reinen Staates, der Moral, Sprache oder Religion eingegrenzt. Vielmehr bringt sie die Sophisten in eine Lage, die die gesamte Kultur umfasst. Das Versprechen von der Kontrolle über das eigene Leben ist selbstverständlich nicht abzulehnen. Der wertvollste Trumpf der Sophisten ist es das Denken zu lehren (dessen Wege) (s. LP 1.2.1).

Sokrates sagt hierzu:

„[...] ich verstehe nur nicht warum Geld für Unterhaltungen verlangt wird“ (33 b-c).

Es ist nicht Schändliches, für Architektur oder andere Künste Geld zu verlangen; jedoch Ratschläge darüber zu geben, wie man ein guter Mann wird, und wie man sein Haus und Land verwalten sollte und dabei gleichzeitig Geld zu erstreben ist wie Kallikles es auch bestätigt hat, peinlich (520 d-e) (s. LP 1.3.1.2).

Als ein Mann, der an einem Maultierrennen gewann, Simonides einen kleinen Preis gegen eine Poesie für seine Maultiere anbietet, lehnt dieser mit der Begründung ab, Poesie für Halbesel zu schreiben sei unangenehm: als er jedoch genug Lohn bekommt, vergleicht er die Maultiere mit *windfüßigen* Pferden. (1405b-25) (s. LP 1.3.3.3).

Pausanias erzählt von einer goldenen Statue von Gorgias in Delphi. Cicero beschreibt dasselbe; die Statue ist nicht vergoldet, sondern aus massivem Gold. Eine Person hingegen, die sich mit dem *belâgat* beschäftigt, besitzt keinerlei materielle Erwartungen.

3.18 Katharsis

Es ist allgemein üblich, dass neben der Tatsache – dass die kathartische Wirkung

eine Voraussetzung für *reine Metaphern* darstellt – das ästhetische Bedenken des Gelehrten des *belâgat* uns aus der bekannten Definition des Katharsis herausschiebt.

Katharsis (κάθαρσις *kátharsis*) ist wie Aristoteles in seiner *Poetik* beschreibt, die Reinigung, die durch die Gefühle Mitleid und Entsetzen, welche durch die Tragödie hervorgerufen werden, stattfindet.⁸⁸⁸ Tragödie beruht nicht auf Nachahmung, sondern auf Barmherzigkeit und Furcht, durch die die Seele gereinigt wird. Dieser Begriff wurde zuerst in einem religiösen Kontext benutzt. (s. LP 1.2.5).

Nach Meinung von Longinos liegt die Wirkung der edlen Sprache nicht in der Manipulation der Zuhörer, sondern darin, sie zu verzaubern und in Ektase zu versetzen. Jedoch muss diese kathartische Wirkung mehr als das Überzeugen oder die Genugtuung beinhalten (I, 2) (s. LP 1.3.2).

Die Hyperbel, die oft von Rednern benutzt wird, bezweckt es, die Erhabenheit zu überschreiten. (3, 4) (s. LP 1.3.2).

Es ist am angebrachtesten zu sagen, dass etwas eine universale Wahrheit ist, obwohl das nicht stimmt, um bei den Zuhörern die Gefühle des Schreckens und Wut zu erwecken (1395a-5).

3.19 Die Wirkung des *belâgat* und der Rhetorik auf den Charakter

Bei beiden Disziplinen gibt es das Ideal *ein guter Mensch zu sein*.

Laut Hüseyin b. Ahmed el-Mersafi (gest. 1307/1890) ist die Literatur keine Aktivität, die nur mit dem Munde betrieben wird; schönes Benehmen und schöne Moral sorgen dafür, dass sich das Volk erhebt (s. LP 2.1.36).

Laut Cicero ist der Redner, dessen Materialien in drei Arten unterteilt werden können *gerichtlich* [lat. iudicialem], *beratende* [lat. deliberativam], *demonstrative* [lat. demonstrativam] nicht dafür zuständig die Form der Erde zu untersuchen, über die Größe der Sonne nachzudenken; er ist auch nicht dafür zuständig sich mit Themen und Fragen wie der Existenz des Guten und der Richtigkeit, oder der Glaubwürdigkeit der Realität zu befassen. Die Sache wird eigentlich erneut zu einem Konflikt von Redner und Philosophen. Der Redner kann Themen, die nicht einmal große Philosophen (*summa ingenia*) bewältigen können, mit Leichtigkeit abwickeln. Und dies zeigt den schwachen Charakter, die Unwissenheit des Redners (s. LP 1.4.3).

Während all die anderen Eigenschaften von Halbgöttern wie Homer, Demosthenes und Platon, auf ihre Menschlichkeit hindeuten, bringt die Erhabenheit sie der Majestät Gottes näher. (36, 1) (*Peri hýpsous*) Also ist die Erhabenheit nicht das Problem (die Sorge) der Sophisten.

Was Diogenes kritisiert ist die *Herrschaft*; also, dass Anaximenes viele Sklaven besitzt und deswegen ein Autoritätsproblem hat. Idealerweise sollten Meinung und Taten eines Redners übereinstimmen (s. LP 1.2.9).

⁸⁸⁸ Aristoteles: *Poetik*, 1449 b 26.

3.20 Das Tugendproblem der Rhetorik

Die Hauptstütze der Rhetorik ist die Tugend. Ein Mensch (besonders ein Redner) kann durch deren Nutzung den größten Nutzen erlangen; aber zugleich auch den größten Schaden anrichten (1355b-5). In diesem Fall ist die Rhetorik nicht gebunden an einen Themenbereich, sondern universal, so wie die Dialektik (1355b-5). So kann von einem Problem der Tugend gar nicht die Rede sein, weil es keine ähnliche Gruppe mit materiellen Bedenken (wie die der Sophisten) gibt, bzw. ein innerer Konflikt nur in der *Tanzimat*-Periode stattfand (s. LP 1.3.3.3).

Laut Quintilian ist das moralische Gute nicht nur von den künstlerischen Maßen der Rhetorik abhängig, es ist sondern auch nötig, aus technischer Sicht ein besserer Redner zu sein: *cum bene dicere non (potest) nisi bonum* (II, 15, 34) (s. LP 1.3.1.2).

Wie in den Areopagus Gerichten, sollte das Reden über unwesentliche Sachen verboten werden (1354a-25) (s. LP 1.3.3.3).

3.21 Rhetorik und *belâgat* aus politischer Sicht

Der Begriff der Politik stimmt überhaupt nicht mit den Zielen des *belâgat* überein. Deshalb wird eine Bewertung in dieser Hinsicht sehr einseitig bzw. nur im Rahmen der Rhetorik stattfinden.

Die Werke von Antiphos (Ἀντιφῶν / Antiphōn; v.Chr. 480 -411) stellen aus Sicht der Rhetorik und der politischen Geschichte Athens eine große Wichtigkeit dar. Wie ich bereits erwähnt habe, war die damalige Rhetorik sehr stark mit der Politik verbunden. Die Rhetorik ähnelt einer politischen Waffe (s. LP 1.2.6).

Laut Platon kann ein wahrer Politiker nur ein Philosoph werden. Der Philosoph besitzt sowieso eine auserwählte Erschaffung; wenn er zusätzlich noch die Eigenschaften besitzt, die nötig sind um zu regieren, würde man seine Herrschaft begrüßen (s. LP 1.3.1.8).

Es gibt laut Aristoteles drei Arten des Diskurses: (1) politische (beratende), (2) gerichtliche (3) Lob- und Festrede (s. LP 1.3.3.2, 1.3.3.3, 3.19). Die politische Rede leitet uns dazu etwas zu tun oder nicht zu tun. Die Rede vor dem Gericht verteidigt entweder eine Person oder greift sie an. Die Lob- und Festrede lobt entweder jemanden oder tadelt (1358b-1). Es gibt fünf Themen, worüber politische Redner reden: Finanzbudget, Krieg und Frieden, die nationale Verteidigung, Import und Export, und Gesetze. Der politische Redner wird die Forschungen der Historiographen nützlich empfinden (1360a-35). Das Ziel des politischen Redners ist es herauszufinden was am nützlichsten ist (1362a-15). Um die Zuhörer zu überzeugen und erfolgreich in öffentlichen Themen zu sein, sind die wichtigsten und wirksamsten Eigenschaften: alle Führungsstile zu verstehen und deren Traditionen, Institutionen und Nutzen zu unterscheiden (1365b -23). Das Ziel der Demokratie ist die Freiheit; der Oligarchie das Reichtum; der Aristokratie die Bildung und Fortsetzung nationaler Institutionen; der Tyrannei der Schutz des Tyrannen (1366a - 5) (s. LP 1.3.3.3).

Das letzte und wichtige Beispiel ist der Politiker Demetrios. Gewiß zeigt die zehnjährige Regierung von Demetrios einen monarchischen Charakter. Wie seine Feinde es übertreibend sagten, zeigt er eine tyrannische Verschwendung. Es ist bekannt, dass er ein Herrenhaus besitzt haben soll. Der wirtschaftliche Reichtum ist erstaunlich; amtliche

Gebäude reichen bis zu denen in der Zeit Perikles. Der zweite große Vorwurf an ihn war seine Sympathie gegenüber den Makedoniern. Er besaß die große Chance, die Rhetorik weiterzuentwickeln. Als eine Person, die von dieser Tradition stammt, hätte er der Rhetorik Treue zeigen müssen, jedoch kehrte er ihr den Rücken zu. Nach Meinung von Quintilian war Demetrios eine unvergessliche Person und der letzte wichtige Name der Antiken Rhetorik. Auch für Cicero war Demetrius ein alter Rhetorik Meister. Zusammengefasst wurde der Stillstand der antiken Demokratie aufgrund der Redefreiheit mit dem Zerfall der griechischen Redekunst (Rhetorik) verknüpft (s. LP 1.3.5.1).

Nach der Zeit von Aristoteles wird die Rhetorik apolitisch. Die Lehre der Volksrede hält zusammen mit der traditionellen Argumentation weiter an.

Die Ansätze, die er für die Hermagoras Lehre braucht, kann er auch in alten Lehren finden; also ist das Restaurieren seine Charakteristik. Neben den zu seiner Zeit benötigten offiziellen Aufgaben, trägt die literarische und philosophische Vielseitigkeit in seiner Zeit, ihn an die Grenze der Universalität (s. LP 1.3.6).

Das politische Leben und die rhetorische Karriere von Cicero sind miteinander verbunden, genauso wie zur Geburtszeit der Rhetorik. Wie ich es bereits betont habe, spielen Politik und Rhetorik eine lebenswichtige Rolle in Rom. Selbst zu seiner Jugendzeit sehen wir einen meisterlichen Redner und einen klugen Politiker (s. LP 1.4.3.14).

Beim *belâgat* aber befindet sich das gänzlich außerhalb der Politik und im Zentrum der Literatur und besonders der Poesie.

Nachdem das *belâgat* und die Rhetorik zusammen mit ihren Grundzügen und besonders hinsichtlich der Entwicklung verglichen werden, wird die Situation der *Metapher* leichter zu begreifen sein. Bzw. das *mecâz* zusammen mit seinen Arten und die anderen metaphorischen Benutzungen tragen aufgrund der Wurzelabweichung große Unterschiede. Im zweiten Teil der Dissertation habe ich versucht die Gründe zusammen mit den Details zu erklären, weshalb die *Metapher* mit keinem Begriff des *mecâz* im Türkischen übereinstimmt.

II. LIBER SECUNDUS

DIE SUCHE NACH EINER BEGRIFFLICHEN ÄQUIVALENZ IN DER TERMINOLOGIE DES BELÂGAT

1 Disziplin des *beyân* und *delâlet*

Unter dieser Überschrift habe ich versucht das *delâlet* zu untersuchen, das für alle *mecâz* beinhaltenden Figuren nötig ist. Zunächst wurde die Disziplin des *beyân* (1) untersucht, um den Umfang zu definieren. Danach habe ich eine detaillierte Erforschung des *delâlet* (2) angestellt. Selbstverständlich wurde Saussures Konzept des *Image Acoustique*; (Lautbild) (3) nicht vernachlässigt. Daraufhin habe ich die Arten des *delâlet* untersucht. Unter dem Haupttitel *das Hindeuten*⁸⁸⁹ *der Worte auf die Bedeutung* (4) habe ich versucht *die wortunabhängige Hindeutung oder Hindeutung ohne Worte* (4.1) und *wortabhängige Hindeutung oder Hindeutung mit Worten* (4.2) zu erklären.

1.1 Disziplin des *beyân*

الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ

„Der Allerbarmer hat den Qur’ân gelehrt. Er hat den Menschen erschaffen. Er hat ihn die klare Darlegung (*beyân*) gelehrt.“ (ar-Rahman 55: 1-4)

„Zweifellos ist ein Teil der Darlegung [türk. *beyân*] (klare und eindrucksvolle Rede) bezaubernd.“⁸⁹⁰

Im Wörterbuch hat *beyân* Bedeutungen wie: *auftreten, deutlich sein, aufklären, verständlich machen, Absicht offenlegen*. Das *beyân* im klassischen Verständnis des *belâgat* ist eine wissenschaftliche Disziplin, die von den Methoden und Regeln handelt, um etwas auf verschiedenen Wegen auszudrücken.⁸⁹¹ Diese Disziplin lehrt, wie eine Bedeutung mit anderen Worten und Stilen erzählt werden kann. Im Lexikon bedeutet *beyân* das, womit das *delâlet* [Hindeutung] komplett ist.⁸⁹² Es stammt von dem Wort *bâna*, was bedeutet: Es wurde deutlich.⁸⁹³

Wie bereits mehrfach angesprochen wurde, ist *belâgat* eine Disziplin des Wortwissens, welche die theoretischen und praktischen Grundlagen der Sprache festlegt

⁸⁸⁹ *Delâlet* machen ist ein für diese Arbeit wichtiges Wort, das ich nicht eins zu eins ins Deutsche übersetzen kann. Als ungefähre Bedeutung habe ich folgende Wörter ausgesucht: *hinweisen, hindeuten, aufzeigen, indizieren*. Von denen fand ich *hindeuten* am besten geeignet.

⁸⁹⁰ *Buhârî*, Tıbb 50, Nikâh 48; *Müslim*, Cuma 47.

⁸⁹¹ *es-Sekkâkî* (1407/1987), 162; *el-Kazvîni* (1400/ 1980), 326-327; *İbn Manzûr* (o.J), 67; *Firûzâbâdî* (1407/ 1987), 1526; *Ebu'l-Bekâ'* (1993), 230; *et-Tehânevî* (1999), 206-207; *Tehânevî* (1984), 153; *el-Hâşimî* (1999), 216; *İrfân Matrâcî* (1987), 105; *Ahmed Matlûb* (1996), 237; *Matlûb* (1996), 201; *Bâbertî* (1983), 463; *Desûkî* (1309), 182; *Süreyya* (1305), 281; *Bilgegil* (1989), 125; *Bulut*, Ali (2013), 171; *Orak*, Kadriye Y. (2013), 243-244; *Saraç*, M.A.Yekta (2013), 97-98; *Hacımüftüoğlu*, Nasrullah (1992), 22-23; *Dönmez*, İbrahim K. (1992), 23-25; Ahmet Hamdis Definition: „mütেকellim veya münşi, maksûdu olan bir ma'nâyı, ba'zısı ba'zısından o ma'nâyâ delâletde ziyâde vazih olan terkib ile îrâda muktedir kılar meleke yâhud kavâ'id-i külliyyedir.“ (S. 66) *Orak*, Kadriye Y. (2013), 244. Bei dieser Beschreibung sind vier Begriffe wichtig: *mânâ, delâlet, vuzûh* und *terkib*. Der wichtigste davon ist *delâlet*.

⁸⁹² s. *El-Cevherî* (o.J), V, 2028.

⁸⁹³ *Firuzâbâdî* (1897), 206; Muhammed Murtezâ - *ez-Zebidî* (1386-1966), 148.

(wie eine schriftliche oder mündliche Aussage) und so eine makellose Form annimmt. Es ist von den drei wissenschaftlichen Disziplinen (*me'ânî*, *beyân* und *bedî'*), welche das *belâgat* bilden, die wichtigste. Eine Aussage muss zunächst dem Ort und Zeitpunkt passend (*me'ânî*), und außerdem wirkungsvoll (*beyân*) ausgesprochen werden. Das *tezyîn* also das Ausschmücken einer Aussage, welche die ersten beiden Phasen durchlaufen hat, ist das Thema des *bedî'*. Die Klarheit in den Äußerungen ändert sich je nachdem, ob sie ein *hakikat*, *mecâz*, *teşbîh*, *isti'âre* und *kinâye* ist. Die Disziplin des *beyân* untersucht welche dieser Äußerungsarten mehr *belîğ* ist.⁸⁹⁴ *Beyân* beschäftigt sich aber mit *hakikat* [dt.Realität] nicht insofern, dass ein Wort in seiner eigentlichen Bedeutung benutzt wird. Um *mecâz* zu verstehen, muss zuvor *hakikat* verstanden werden. Deshalb ist *hakikat* ebenfalls ein Thema des *beyân*.⁸⁹⁵ Dieser Konflikt bedarf sicherlich einer umfangreicheren Erklärung. Zunächst werde ich kurz gewisse begriffliche Details erläutern, um dann im zweiten Teil (LS 2. *Wahrheit und Metapher*) zum eigentlichen Thema überzugehen.

Der Gründer dieser Wissenschaft war Abū 'Ubaida Ma'mar b. al-Muṭannā at-Tamīmī (gest.210/825). Am Anfang der Beschäftigungen mit dem *belâgat* wurde das *beyân* nicht eigenständig behandelt. *Teşbîh*, *isti'âre*, *mecâz* und *kinâye* wurden zusammen mit den anderen Themen des *belâgat* untersucht. Bekannte Namen im Bereich des *belâgat* wie al- Ğāhiz (gest.255/869), ibn Qutaiba (gest.276/889), Muberrad (gest.285/898), Ibn al-Mu'tazz (gest.296/908), Qudāmat ibn Ğa'far (gest. 337/948) machten in ihren Werken nicht solch eine Unterscheidung. Allerdings wurde angefangen, die Disziplin des *beyân* nach Abū Maṣṣūr et-Ta'ālībī (gest.429/1038) separat zu behandeln. Sie wurde von 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (gest.471/1078-79) und Zamaḥṣarī (gest.538/1144) in all ihren Einzelheiten untersucht, und mit Sakkākī (gest.626/1229) wurden deren Grenzen bestimmt.⁸⁹⁶

Die Disziplin des *beyân* beinhaltet folgende Themen: *teşbîh*, *hakikat-mecâz*, *isti'âre*, *kinâye*. Bei einer Analyse mit dem Vergleich der Metapherntheorien spielen die grundlegenden Figuren eine entscheidende Rolle.

1.2 Hindeutung

*Delâlet*⁸⁹⁷ ist ein Begriff, bei dem ein Wort oder auch eine Situation oder Bewegung eine bestimmte Bedeutung assoziiert. Das heißt: Durch das angesprochene Wort wird auf eine bestimmte Bedeutung hingewiesen. *Delâlet* ist die Situation, dass etwas verstanden werden muss, bevor etwas Anderes verstanden werden kann. Dies

⁸⁹⁴ es-Sekkākī (1407/1987), 162; el-Kazvîni (1400/ 1980), 2/326; İbn Manzûr (o.J), XIII/67; Ebu'l-Beka (1993), 230; et-Tehânevî (1999), I/ 206-207; el-Hâşimî (1999), 216-217; İrfân Matrâcî (1987), 105; el-'Useymîn (2005), 163; et-Tîbî (1987), 179; et-Teftâzânî (1309/ 1891), 300-301; Bolelli, N. (2013), 33.

⁸⁹⁵ Hacımüftüoğlu, Nasrullah (1992), VI, 23; Akkâvî, İn'âm Fevvâl (1413/ 1992), 269; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 211; Bulut, Ali (2013),171.

⁸⁹⁶ el-Hâşimî (1999), 216-217; Abdülazîz 'Atîk (1985), 13-24; İrfân Matrâcî (1987), 105; Bekrî Şeyh Emin (2004), 43-45.

⁸⁹⁷ Sekkākî (1407/1987), 329; Bâbertî (1983), 464; Tehânevî (1984), 486; Desûkî (1309), 182; Matlûb (1996), 488; Gelenbevî (1295), 31; Tabâne, Bedevî (1982), 273; Saîd, Ubâde (1980), 273; Bilgegil (1989), 126-127; Orak, Kadriye Y. (2013), 245; Saraç, M.A.Yekta (2013), 99; Bolay, M. Naci (1994), Bd. 9, 119; Bardakoğlu, Ali (1994), Bd. 9, 119-122.

macht es beim Verfahren der Metapher zentral. Demnach geht es hier um zwei Elemente. Das eine ist das existierende Etwas (*irgendein Wort, Situation oder Bewegung*), das andere ist etwas Anderes, worauf es hindeutet (Bedeutung, Begriff, Beschluss).

Den ersten dieser Faktoren nennt man *dâl*, das heißt das Bezeichnende, das auf etwas Hindeutende. In diesem Fall erhält *delâlet* die Bedeutung *das Aufzeigende*. Der zweite Begriff ist *medlûl*, mit anderen Worten das Bezeichnete – jenes, auf das hingedeutet wird. Hier wiederum wird aus *delâlet edilen* das *Aufgezeigte*.

Dâl ist ein Element, das von etwas anderem, als sich selbst erzählt, auf dessen Existenz zeigt und darauf hindeutet. *Belâgat* beschäftigt sich mit der wörtlichen Seite dieses Elements. *Medlûl* ist das das Gezeigte. Die Beziehung zwischen den beiden nennt man *delâlet*. Sprachwissenschaftlich gesehen ist hier von *Signifikant* [türk. *dâl*, gösteren] und *Signifikat* [türk. *medlûl*, gösterilen] die Rede:

- *Dâl*: Signifikant [türk. *gösteren*]
- *Medlûl*: Signifikat [türk. *gösterilen*]
- *Delâlet*: Signifikation

Auch wenn das *delâlet* solch eine Wichtigkeit besitzt, ist dessen eigentliche Aufgabe die Gründung einer künstlerischen Verbindung. Als Fachbegriff ist das *beyân* einer der grundlegenden Teile des *belâgat*. Die arabischen Begriffe *ilm-i beyân*, *fenn-i beyân* werden im Türkischen schlicht als *beyân* bezeichnet. Die eben genannten arabischen Entsprechungen sind aber im Türkischen ebenfalls geläufig.

Es nimmt im *belâgat* einen Platz nach dem *me'ânî* und vor *bedî* ein. Der Sprecher hat verschiedene Wörter (klar bis vage) zur Auswahl, um auf die ‚einzige‘ Bedeutung, welche den Zweck und die Absicht beinhaltet, hinzudeuten. Die Disziplin des *beyân* vermittelt die Fähigkeit, sich in allen Stufen der Deutlichkeit im *delâlet* auszudrücken.⁸⁹⁸

Delâlet wurde, in der alten türkischen Kultur mit „[...] ist etwas, das verstanden werden muss, bevor etwas anderes verstanden werden kann“ (İsmail Hakkı 1315/1897: 11) umschrieben. Es ist in seiner allgemeinen Form, eine Beziehung zwischen der Bedeutung, welche im Geist existiert und der dinglichen Existenz (in modernen Theorien Signifikat und Signifikant), auf die hingedeutet wird.⁸⁹⁹ Die symbolische Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem kommt im menschlichen Geist zustande, ist ein Produkt einer Anstrengung und Konkretisierung, ist ein *Denkmodell* und noch wichtiger, die Grundlage eines metaphorischen Prozesses:

In dem Punkt, dass es im Geiste entsteht, stimmt das *delâlet* direkt mit de Saussures Erklärungen überein. Ferdinand de Saussures strukturalistische Arbeit *Cours de linguistique générale*⁹⁰⁰ ist in dieser Hinsicht ein Wegweiser. Seine wirkmächtige und vielbeachtete Schrift hat unter Sprachwissenschaftlern eine große Resonanz gefunden. In seinem Entwurf bewertet er die Rede, indem er die physischen, physiologischen und psychologischen Seiten der Sprachen beleuchtet: Die Redefähigkeit [fr. *faculté de langage*], das Sprachsystem der Sprachgemeinschaft [fr. *langue*] und sogar der

⁸⁹⁸ Abdünnafi İffet (1289), 2-3.

⁸⁹⁹ Orak, Kadriye Y. (2013), 246-247.

⁹⁰⁰ de Saussure, Ferdinand (1916).

individuell verwirklichte Teil der Rede [fr. *parole*].⁹⁰¹ Wenn de Saussure versucht hätte, die wissenschaftlichen Grenzen zu finden und sich auf die Bedeutung der Sprache konzentriert hätte, würde er von einem *ganzheitlichen Prozess* sprechen müssen. Das eine Grundlage des Kreislaufes des Sprechens [fr. *circuit de la parole*]⁹⁰² (1916: 27) genannte und sich in einem physischen, physiologischen und psychologischen Prozess befindende Nachbild einer variablen Beziehung basiert auf *reden, hören* und *begreifen*. Wichtig ist die Phase des *Begreifens*, in der das *delâlet* erfolgt.

„Das in der Sprache Gezeigte identifiziert sich auf keine Weise mit dem hingedeuteten Objekt und der Gegensatz zwischen den Zeigendem und dem Gezeigtem umfasst nicht den Gegensatz zwischen Name und Objekt.“ (Derrida 1999: 144)

Die sprachliche Bezeichnung ist etwas, das sich nur im Geist abspielt. Sie hat keine Aufgabe wie das Vertreten der Objektivität der äußeren Welt. Dies ist die erste Schwelle, die jemand, der sich mit *Metaphern* beschäftigt, überschreiten muss.

Wie Yob es ausgedrückt hat:

„Hauptsächlich ist die Metapher nicht die Erscheinung, von der sie handelt, sie ist nur ein Symbol davon.“ (Yob 2003: 133-34)

Die Metapher macht mit dem vorhandenen Werkzeug, die Abwesenheit zu einer Anwesenheit. Beispielsweise kann ein Grabstein in der Hinsicht, dass er einen Verstorbenen in seiner Abwesenheit vertritt, als Metapher begriffen werden.⁹⁰³

Die Metapher bedeutet bei Aristoteles und Quintilian grundlegend das Austauschen eines Wortes mit dem, was anstatt dieses Wortes vorgestellt wird. Hier geht es nicht darum, einen klar definierbaren Prozess darzustellen; es ist sondern vielmehr eine Denkmodell.⁹⁰⁴ *Delâlet* [dt. Hindeutung] ist in der Hinsicht, dass es ein System hat, die Grundlage dieses Modells.

Während al-Fârâbî in seiner Beschäftigung mit dem Thema der Sprache seine Namensklassifizierungen vornimmt, lässt er Platz für die Art des *mûste'ar*. Dabei ist es möglich zu sehen, dass er sich wohl von Aristoteles Beschreibung der Metapher hat inspirieren lassen (al-Fârâbî 1990: 78) Also ist die Grundlage eines metaphorischen Prozesses das *delâlet*.

Egal, welcher Weg bei einer Äußerung eingeschlagen wird, wichtig ist, dass die Hindeutung der Wörter auf die Bedeutung klar und deutlich sein muss. Dies ist eine Voraussetzung der Disziplin des *beyân*. Das *delâlet* ist außerhalb des Textes funktional (damit meine ich die Haltung des *mazmûn*). Allerdings sollte man die Forderung nach Deutlichkeit des *delâlet* nicht als eine Einfachheit wahrnehmen.

Ist die Entstehung der Metapher mit dem Text begrenzt? So sollte es nicht sein, sondern vielmehr in einem semantischen Bereich auftreten, denn das Ziel ist die Lebendigkeit der Metapher. Wenn in der Geschichte *Der gestiefelte Kater* der Kater den Helden darstellt, kann dieser zum Beispiel metaphorisch das Konzept der *Fügsamkeit*

⁹⁰¹ de Saussure, Ferdinand (1982), 23-32; de Saussure, Ferdinand (2001), 9-18.

⁹⁰² s. Thibault, Paul J. (1997), 134; Winter-Froemel, Esme (2011), 240.

⁹⁰³ Summer, David (1998), 219.

⁹⁰⁴ Ottmers, Clemens (1996), 166.

repräsentieren. An diesem Punkt taucht das, was de Saussure *in absentia* nennt, auf. Also ist die Aufteilung des Wortschatzes in semantische Bereiche nicht Teil eines objektiv existierenden Textes. Cook hinterfragte de Saussures Unterscheidung zwischen Gedanke und Sprache. Er betonte, dass die Bedeutung nicht in einem geschlossenen System, sondern außerhalb des Individuums, in Interaktion zusammen mit den anderen entstände. Die Sprache wurde als verdinglicht definiert und es wurde davon ausgegangen, dass die Bedeutung auf den Erfahrungen basiert, die wir in unserer Umgebung auf der Welt erleben.⁹⁰⁵ Also ist die Metapher auch unabhängig vom Text eine Metapher.⁹⁰⁶

Die objektive Assoziation wird dadurch erreicht, dass die *Übertragung* während des Transfers, die Kraft der *Assoziation* als Grundlage nimmt. Diese Übertragung bringt einen ästhetischen Geschmack, wenn es nicht zu einem Verschleiß gekommen ist.

Güllü dîbâ giydirin ammâ korkarım âzâr eder
Nâzenînim sâye-i hâr-ı gül-i dîbâ seni (Nedim)

[O meine zierliche Geliebte. Du hast ein Kleid mit Rosenmustern angezogen; doch ich fürchte die Schatten der Dornen des Rosenmusters könnten dich verletzen.]

Der Dichter konnte das auf das Gleichgewicht zwischen Assoziation und Geschmack bauen. Wie? Dutzendfaches Vorwissen wie etwa, dass die Rose wegen ihrer Dornen den Menschen verletzt, oder dass die Rose trotz ihrer Schönheit Dornen hat, sorgen für diese Assoziation. Allerdings thematisiert der Dichter mit der Übertreibung „den Dorn des Rosenmusters auf dem Kleid“ seine Besorgnis über die Geliebte. Also zu sagen, man habe Angst, dass das Rosenmuster die Trägerin verletzt, ist ein übertriebener aber geschmackvoller Punkt der Romantik. Der Dichter geht in die nächste Phase über und sagt „der Schatten des Dornes auf dem Rosenmuster des Kleides“. Dies ist nun der Bruch des Klischees an logischen Stellen. Also *kıyafet* [dt. Kleid], *gölge* [dt. Schatten], *diken* [dt. Dorn], *gül* [dt. Rose] und ähnliche Wörter, sorgen im Kopf des Lesers für ein assoziatives Aufblitzen, wodurch er die übertriebene Empfindlichkeit bemerkt. Die Richtung des *delâlet* stellt zusammen mit der maßvollen Benutzung des *mübalâğa* [dt. Hyperbel] eine metaphorische Vorstellung dar.

In der Disziplin des *beyân* werden besonders die Klarheit der Bedeutung und die Hindeutung der Wörter betont. Das grundlegende ist das *delâlet-i akliyye* [dt. logische Hindeutung], das heißt die ausgleichende Hindeutung [türk. *iltizam, tazammun*] ist wichtiger für die Beziehung der Wort-Bedeutung.

1.3 Image Acoustique; Lautbild

In de Saussures *Kreislauf* wird der Übergang der psychologischen Vorstellung [fr. *concept*] zum psychologischen Bild, oder Vorstellung [fr. *image acoustique*], die im Hirn auftritt, thematisiert. Dies kann auch als das Auftreten des *delâlet* gesehen werden. Es wird versucht den Übergang des logischen Bildes zu physiologischen Bewegung der Lautbildung (Phonation) zu zeigen. Der Übergang der physischen Schallwellen und außerdem der dazugehörige Empfangsprozess sorgen dafür, dass in der

⁹⁰⁵ Cook, Guy (1992), 65.

⁹⁰⁶ s. Metaphern vom Typ-B und Typ-C in Liber Tertius (LT 1.3).

Lautwahrnehmung [fr. Audition] eine physische Bewegung entsteht. Selbstverständlich steckt der von de Saussure gemachte Kreislauf einen sehr komplexen abstrakten Prozess in eine einfache und anschauliche Form. Zum Beispiel:

„Weltlichen Geschmäckern den Rücken zu kehren ist eigentlich zerstörerisch. Diese Menschen sind wie eine Kerze; sie selbst brennen, während die anderen erhellt werden.“ (al-Ġazzālī 1108/ 1974: 49)

In diesem Beispiel erfolgt der Übergang von der Vorstellung zum Bild, über die *Kerze*. Damit eine abstrakte Aussage wie *riyazet arzusu* [dt. Wunsch nach Askese] verstanden wird, muss sie so balanciert werden.

Selbst wenn die Ansicht, welche das Metapher Phänomen beinhaltet, zur Seite gelegt wird, besitzt deren Theorie des *işaret* [fr. *signe*] eine produktive Grundlage. Also ist die physische Vorstellung [fr. *concept*] auf die gleiche Weise adäquat mit der physischen, logischen Sprache; de Saussure bezeichnet dies *image acoustique* [dt. Lautbild].

Das logische Lautbild kann die Sinne ansprechen und besitzt erneut eine physische Übereinstimmung mit der Aussprache der Wörter.⁹⁰⁷ Wenn eine Vorstellung und Lautbild sich in einem Zeichen gegeneinander beeinflussen und sich assoziieren, wird das dann zu einer Voraussetzung für die Zeichentheorie. Also kann das logische Lautbild physisch artikuliert werden. In dieser Phase ist es nicht schwer zu sehen, dass de Saussure einen komplexen Inhalt als Voraussetzung nahm. Die Sprach- und Zeichentheorie kann sowohl mit visuellen Bildern, als auch mit metaphorischen Begriffen *image acoustique* erklärt werden⁹⁰⁸.

De Saussures *concept* und *image acoustique* vermischen sich miteinander und gehen einerseits mit einem logischen Prozess und andererseits mit einem kommunikativen Prozess in eine grenzenlose Verbindung: Das grundlegende Prinzip der Zeichen oder dieses Wahrnehmungssystems ist, dass die Verknüpfung zwischen Signifikant und Signifikat keinen bestimmten Regeln unterlegen ist. Außerdem betont daraufhin de Saussure folgenden Aspekt: Das Bezeichnende, anders als visuelle Zeichen, entwickelte sich mit der Zeit. Also ist der Baum seit tausenden Jahren ein Baum; aber der Mensch, der ihn betrachtet, ihn wahrnimmt, entwickelte sich mit der Zeit⁹⁰⁹. Seine Zeichentheorie kann kontextabhängig für den Übergang zur Sprachtheorie sorgen.

Hier ist es auch möglich das *delâlet* als Voraussetzung für einen metaphorischen Prozess zu nehmen. Bei einer Metapher zum Baum ist die Untersuchung des *müşebbeh* und *müşebbehün bih*, je nach dem Zustand, die der Baum einnimmt, nur innerhalb des Rahmens des *delalet* möglich.

⁹⁰⁷ de Saussure, Ferdinand (2001),14; de Saussure, Ferdinand (1982),28. s. Kohl, Katrin (2007), 100.

⁹⁰⁸ de Saussure, Ferdinand (2001),76-79; de Saussure, Ferdinand (1982), 97-100.

„Lautbild“ ist das Bezeichnende; bzw. Signifikant [signifier]. Das andere (Vorstellung) ist das Bezeichnete; bzw. Signifikat [signified]. Ich gebe ein Beispiel dazu. Wenn „Baum“ gesagt wird, sobald es ausgesprochen ist, entsteht ein „Lautbild“. Diese Aussage kann bei der Person das englische „tree“ hervorrufen. Dann wird das Signifikat das „tree“. Oder es kann das Bild eines Baumes, ein Objekt mit grünen Ästen und Körper evozieren. In dem Fall wird das Bezeichnete, der Baum selbst.

⁹⁰⁹ de Saussure, Ferdinand (2001),82.

„Koca çınar‘ geliyor, çekilin yoldan. (türk. müşebbehün bih- kendine benzetilen)

[Aus dem Weg, der große Platane kommt.] (müşebbehün bih; d.h. das Sich-Selbst-Ähnelnde)

Son nefesini verdi ,yaşlı ceviz ağacı‘ ve kurudu. (türk. müşebbeh- benzeyen)

[Der alte Walnussbaum nahm seinen letzten Atemzug und trocknete aus...] (müşebbeh; d.h. Ähnelnde)

Egal womit der Baum assoziiert wird, er muss hindeuten oder hingedeutet werden. Sonst kann er keine Metapher werden. Selbst in Beispielen, welche bis an die Logikgrenzen gehen, ist die Beschaffung des *delâlet* abhängig vom *vech-i şebeh*. Also kann die Beziehung zwischen den zwei Elementen nicht *grundlos* hergestellt werden.

Beispielsweise haben alle äußeren und inneren Grenzen, die mit dem Körper zu tun haben, aus der Sicht der Sprache, eine zentrale Eigenschaft für unsere Vorstellungen. Zum Beispiel *dudağıma damlasını deĝdirmiş deĝilim* [dt. habe keinen Tropfen meine Lippen berühren lassen] oder *her zaman problemlerimize kulak verdiniz* [dt. ihr habt unseren Problemen stets Aufmerksamkeit verliehen]. Das Thema (sogar Problem) der *Konzeptualisierung der Sprache* hier, zieht uns ins Zentrum. Ich gebe ein paar weitere Beispiele:

„Der menschliche Körper ist die Heimat der Seele. Die Kräfte der Seele (in einer Stadt) sind wie Künstler und Arbeiter. Die Verstandeskraft ist wie der kluge Wesir des Landes. Wollust ist wie ein schlechter Mensch. Und Zorn ist wie der Polizeidirektor.“ (al-Ġazzālī 1108/ 1974: 158)

Wie zu sehen ist, ist die Einsicht viel wirkungsvoller; der eigentliche Grund hierfür ist die Konsistenz der Referenzen. Laut Campanella sind die Menschen im Sonnenstaat,

„Wie die Organe desselben Organismus, sie sind streng miteinander verbunden. Jeder von ihnen lebt geradezu das Leben des Anderen.“ (Campanella 1602/ 1985: 64)

Auch wenn hier der *Körper* eher mit einer allgemeinen Bedeutung, detaillos benutzt wird, schützt er den Einfluss.

Es wäre nicht falsch zu sagen, dass hier um den Begriff *logos* eine wichtige (und lange) Diskussion auftritt. Dies wurde von Johann Gottfried Herder als diskutierbar und mit *jenseits der Grenze* beschrieben:

„Logos besitzt eine ziemlich klare Bedeutung; es bedeutet die Vorstellung des Inneren und die Vertretung des Äußeren.“ (Herder 1884: 356)

Es ist sicher nicht möglich, den Platz des Signifikanten und Signifikaten innerhalb des *delâlet* mit dieser kurzen Erklärung einzugrenzen. Es ist aber von großem Nutzen, zumindest die begrifflichen Entsprechungen dieser im weiteren Verlauf oft verwendeten Begriffe zu kennen.

1.4 Das Hindeuten der Worte auf die Bedeutung

Wie die obige Aussage es ahnen lässt, stellt der Klarheitsgrad [türk. *vuzûh*] der Beziehung zwischen den Worten und der Bedeutung, das Thema des *beyân* dar. Das Verhältnis zwischen *lafız* [dt. Worte] und *mânâ* [dt. Bedeutung] nimmt den Namen *delâlet* [dt. Hindeutung] an. *Delâlet* ist ein Abbild dessen, was im Geiste entsteht; es hat

verschiedene Wege wie die *wortunabhängige Hindeutung* und die *wortabhängige Hindeutung*. Im Folgenden wird hierzu näher eingegangen.

1.4.1 Die wortunabhängige Hindeutung oder Hindeutung ohne Worte

Dies nennt man auch *gayr-ı lafzî delâlet* [dt. wortunabhängige Hindeutung], welches laut Bilgegil (1980) in zwei Formen erscheint:

1.4.1.1 Basierend auf Übereinstimmung

Die Hindeutung der Sache auf ihre Erfindungsabsicht, gehört in diesen Rahmen. Genauso wie die Hindeutung des Buches auf einen *schriftlichen Text*; eines Blitzableiters auf den *Blitz*; des Regenschirms auf *den Schutz vor Regen, Schnee oder Sonne*. Hierbei geht es um eine Übereinstimmung.

1.4.1.2 Auf dem Verstand basierend

In diesem Punkt geht es um die Hindeutung [türk. *delâlet*] des Werkes auf den Verfasser: Wie das Universums auf dessen Erschaffer hindeutet oder so wie das Aufsteigen von Rauch auf die Existenz von Feuer hinweist. Hierbei geht es um einen logischen Prozess. Als drittes Beispiel kann man von natürlicher Hindeutung sprechen.⁹¹⁰ Allerdings ist das Hindeuten eines rotangelaufenen oder blassen Gesichts aus Scham und Angst, eines schnellen Pulses auf Aufregung oder eine Krankheit, nicht anders aufzufassen als das Hindeuten des *Rauches* auf Feuer. Also geht es hier nur um eine Schlussfolgerung.

Bei einer wortunabhängigen Hindeutung ist das Wichtige, ob wir beteiligt sind oder nicht. Bei einer Übereinstimmung [türk. *vaz'î*] findet so etwas nicht statt. Also besteht sowieso eine allgemeine Verbindung. Unsere Meinung über das Buch ändert nicht die Verbindungen wie, dass es ein gedruckter Text ist, Seitenanzahlen hat und Deckel besitzt. Der Blitzableiter hat, egal was wir sagen, mit *Blitz* zu tun. Bei der anderen Form allerdings, einer auf dem Verstand basierenden Hindeutung, müssen wir eine Schlussfolgerung ziehen. In dem Fall besteht keine so genaue Situation wie bei der ersten. Der Rauch [türk. *duman*] kann sehr wohl nicht auf Feuer hindeuten, das Rotwerden [türk. *kızarmak*] kann ebenfalls sehr wohl auf eine andere Situation als das Schämen hindeuten. Auch ein wütender Mensch wird rot; oder jemand, der viel läuft und der müde Gewordene. Mit dem Kopf schütteln ist in der Regel eine Bestätigung und Zustimmung, kann aber auch eine *Drohung* sein. Dies finden wir je nach Situation, mit Nachdenken heraus. Auf die gleiche Weise *of, vay, tüh* [dt. oh man, wow, puh, au, autsch] ähnliche Äußerungen, welche als *natürliche Hindeutung* gelten, haben sehr viele unterschiedliche Benutzungen. Beispiele dazu:

- *Of.. Ne vardı evlenecek? (pişmanlık)* = Oh mann... warum habe ich bloß geheiratet? (Reue)
- *Of... Kolum acıyor. (acı)* = Oh mann... mein Arm tut weh (Schmerzen)

⁹¹⁰ Bolay, M. Naci (1994), 9, 119; Saraç, M.A.Yekta (2013), 99-100.

- *Of... Gidiyorum ben, kaç saat oldu! (sıkılma)* = Oh mann... Wie lange dauert es noch, ich gehe jetzt (Langeweile)
- *Of.. Yine mi makarna? (bıkkınlık)* = Oh mann... Schon wieder Nudeln? (Überdruß)
- *Of.. Bu ne güzellik! (beğeni)* = Oh mann... Was für eine Schönheit! (Bewunderung)

Es ist möglich, die Verbindungen zu vermehren. Natürlich gibt es zwischen Türkisch und Deutsch große Unterschiede, besonders bei solchen Übersetzungen. In diesem Fall habe ich versucht präzise wie möglich zu sein.

Wie können wir also ein einziges *of* [dt. oh mann] für alle Situationen beschreiben? Ohne den Kontext zu wissen bedeutet das Wort so gut wie nichts.

1.4.2 Wortabhängige Hindeutung oder Hindeutung mit Worten

Inhalt dieses Abschnitts ist das Wort und seine vielfältige Hindeutungskraft in unterschiedlichen Redemustern zu hinterfragen. Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht das Wort, sein Bedeutungsumfang und dessen vielfältigen Konnotationen. In diesem Rahmen spielt der Begriff *lafza âit delâlet* eine zentrale Rolle. Dieser Begriff wird wortabhängige Hindeutung genannt und hat drei Formen, die im Folgenden näher analysiert werden.

1.4.2.1 Die übereinstimmende Hindeutung der Worte

Es ist das Hindeuten eines Wortes auf seinen Bedeutungsumfang, der mit einer Übereinstimmung innerhalb der Gesellschaft entsteht und für jedes Individuum in dieser Gesellschaft dieselbe Bedeutung hat. Dies ist die komplette Hindeutung des Wortes auf die Bedeutung, welche mit dem eigenen Thema zu tun hat. So wie die Übereinstimmung zwischen den Worten Tisch, Mensch, Stift, Haus, Blume, Baum und deren Signifikaten. Diese wahre Bedeutung unterscheidet sich in Unterzweige *müfred*, *müşterek*, *menkûl* ve *mürtecel* und *galat*, die den Weg für *hakikat* [dt. Realität] ebnet.

1.4.2.2 Ausgleichende Hindeutung

Unter diesem Titel wird eine artikuläre Hindeutung bewertet. Hierbei geht es um die Hindeutung auf einen Teil der Bedeutung: So wie das Benutzen der Wörter Haus für *Dach*, Brunnen für *Wasserhahn*, Koran für *Âya* und Mund mit der Bedeutung *Zahn*. Diese Ansicht ebnet den Weg für *mecâz*. Hier – nach der Kategorisierung von Bilgegil – gibt es eventuell nur *mecâz-ı mürsel* (s. LS 6.8.1), was in den folgenden Abschnitten näher erläutert werden wird.

1.4.2.3 Essenzielle Hindeutung

„Delâlet-i iltizamiye bir lâfzın mânâ-yi mevzûundan başka bir mânâya delâletidir.“ [dt. Die essenzielle Hindeutung ist das Hindeuten eines Wortes von der eigenen thematischen Bedeutung auf eine andere Bedeutung.] *Eli açık bir adam* [dt. Ein Mann mit offenen Händen]. Die Bezeichnung *offene Hände* erzählt, dass dieser Mann

großzügig ist.⁹¹¹

„Lafzın mâ-vuzia-lehinden hariç bir şeye delâletidir ki buna da delâlet-i iltizâmiyye derler. Filanın kapısı açıktır, terkinde kapının küşide olmasından o zâtın mükrim olması manası murad olunur.“⁹¹² (Mehmed Rifat 1308: 243)

Dazu gibt Mehmed Rifat ein anderes Beispiel: *kapısı açık olmak* [dt. die Tür stets offen haben] verweist auf die Gastfreundlichkeit der Person.

Nach der Logik nennt man das Hindeuten eines Wortes auf etwas Anderes als das Thematisierte, also etwas, das der Geist damit verbindet bzw. assoziiert, *iltizam* [dt. essenziell].

Erneut nach der Logik ist das Hindeuten des Wortes *mahlûk* [dt. Geschöpf] auf alles Erschaffene, *mutabakat* [dt. Übereinstimmung]; auf den Menschen, *tazammun* [dt. Implikation]; auf Gott, *iltizam* [dt. essenziell]. Denn das Wort *mahlûk* beinhaltet nicht die Idee eines Gott. Der Verstand trifft indirekt auf dieses Ziel.⁹¹³ Wieder gemäß der Logik ist es möglich, in einem Betrunkenen den Begriff des Alkohols zu sehen und beim Zusammenschlagen die ausführende Person.⁹¹⁴ Allerdings zeigt diese Situation aus der Sicht der Literatur, das *kinâye*.

Wie zu sehen ist, bildet das *delâlet* [dt. Hindeutung] die Grundlage für einen ganzen semantischen Prozess. Alle Themen des *beyân* (*teşbih*, *mecâz*, *mecâz-mürsel*, *isti'âre* und *kinâye*) entstehen aus den verschiedenen Benutzungen der *delâlet* Formen. Im Allgemeinen gelten *iltizam* und *tazammun* wertvoller und schöner als *mutabakat*.

⁹¹¹ Tahir'ül-Mevlevi (1994), 35.

⁹¹² Mehmed Rifat (1308), 243.

⁹¹³ Bolay, M. Naci (1994), 9, 119.

⁹¹⁴ Saraç, M.A.Yekta (2013), 99-100.

2 Wahrheit und Metapher

Diese zwei Begriffe stellen einen Widerspruch dar. Für diejenigen, die die Metapher skeptisch betrachten, ist die Hauptstütze das *hakiki mânâ* [dt. reale Bedeutung]. In diesem Abschnitt habe ich zunächst den *Begriff der Wahrheit* (1) beschrieben. Daraufhin habe ich versucht mit der *Kategorisierung der Wahrheit* (2) die klassische Wahrnehmung zu erklären. Dieser Teil besteht aus zwei Unterteilen: *Wahrheit nach der Absicht der Wortbenutzer* (2.1) und *Wahrheit nach der Menge der Bedeutungen* (2.2). Danach wird *die Wahrheit gegenüber der Metapher oder anti-Metaphorische Haltungen* (3) untersucht. Als ein Natürliches hiervon, habe ich die Aussage *Metapher ist die Wahrheit* (4) näher untersucht. Die Konkretisierung des Themas erfolgt im Anschluss an Überlegungen von Akteuren z.B. wie Derrida, Rousseau, Heidegger, Nietzsche, Aquinas und Debatin. *Konflikt zwischen Derrida und Rousseau mit dem Beispiel des Riesen* (5) gibt uns eine stabile Grundlage für den metaphorischen Konflikt. Derrida ist sowieso eine zuverlässige Quelle für Heidegger. *Metaphysik und Heideggers Raum* (6) zeigt auf die Überlappung der Metaphysik und der Metapher, sodass es ein essenzieller Untertitel für die Wahrheit ist. Der wichtigste Abschnitt ist *Nietzsches Wahrnehmung der Metapher* (7). Dieser Teil ist ziemlich detailliert behandelt worden. Mit diesen Teilen habe ich den Abschnitt beendet: *Thomas von Aquin und die mimetische Wahrheit* (8) und *Debatins Rationalität* (9).

2.1 Begriff der Wahrheit

Die Benutzung des Wortes in der ersten und eigentlichen Kernbedeutung nennt man *hakikat* [Wahrheit]⁹¹⁵. Die *lugavî hakikat* [lexikalische Wahrheit] ist das Eigentliche und die anderen Bedeutungen entstanden durch Übertragung hiervon. *Hakikat* bedeutet lexikalisch: *das wahr Seiende und etwas, dessen Wahrheit offengelegt wurde*. Als ein Begriff des *belâgat* ist die Wahrheit die Benutzung des Wortes mit der zugehörigen Bedeutung, also mit der tatsächlichen Bedeutung.⁹¹⁶ Aus metaphorischer Sicht ist für uns wichtig, dass sie als Gegenteil der Metapher gilt; also wird ein Gegner der Metapher, ein Unterstützer der *hakikat* [Wahrheit] sein. Deshalb besitzt die *tatsächliche* bzw. *wahre Bedeutung* [türk. *hakiki mânâ*] oder vielmehr die *Realitätswahrnehmung* [türk. *hakikat algısı*] einen ziemlich breiten Bereich.

Wahrheit ist die Hindeutung eines Wortes auf das zugehörige Thema. Beispiele: Mit Messer wird auf, „ein schneidendes Werkzeug mit Griff und einem Teil aus Stahl“

⁹¹⁵ **es-Sekkâkî** (1407/1987), 358-361; **el-Cürcânî**, Abdülkâhir (1991), 350.; **el-Kazvîni** (1980), II/392; **et-Tîbî** (1987), 218; **et-Teftâzânî** (1891), 348; **et-Teftâzânî** (1965), 318; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 361-362; **et-Tehânevî** (1999), II, 453-455; **Ahmed Matlûb** (1996), 437; **Abdülazîz 'Atîk** (1985), 136; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 218; **Fazl Hasan Abbâs** (2004), 133-135; **Besyûnî** (2004), 115-116; Muhammed Said **İsbir-Bilâl Cüneydî** (1998), 453; **Nâyif Ma'ruf** (1997), 102; **Bilgegil**, Kaya (1989), 127-129; **Bolelli**, N. (2013), 82; **Bulut**, Ali (2013), 189-190; **Saraç**, M.A.Yekta (2013), 103-108.

⁹¹⁶ **el-Kazvîni** (1400/1980), II, 265-268; **et-Teftâzânî** (1960), 218; **el-Aydmî** (2009), 192; **Bâbertî** (1983), 178; **Tehânevî** (1984), 209; **Desûkî** (1309), 321; **Matlûb** (1996), 471; **Gelenbevî** (1295), 49; **Tabâne**, Bedevî (1982), 214; **Sâid**, Ubâde (1980), 312; **Süleyman Bey (Paşa)** (1288-89), 69; **Cevdet (Ahmed) Paşa** (1299/ 1882), 122.

hingedeutet. Mit dem Wort Schnee „die durch Konzentration von Wasserdampf in der Atmosphäre entstehende und auf die Erde als weiße, leichte, erfroren fallende Kristalle.“ Mit Gänseblümchen „eine Pflanzenart innerhalb der Familie der Korbblütler (Asteraceae); eine ausdauernde, krautige Pflanze, deren Wuchshöhen von meist 4 bis 15 Zentimetern erreicht“. Also gibt es zwischen Wort und Bedeutung in dieser Hinsicht fundamental gesehen eine Übereinstimmung.

Wenn wir allerdings, *bıçak altına yatmak* [dt. unter das Messer legen] oder *bıçak kemiğe dayandı* [dt. das Messer hat den Knochen erreicht⁹¹⁷] sagen; oder um weiße Haare zu beschreiben *şakaklarına kar yağması* [dt. das Schneien auf die Schläfen] benutzen; oder eine schöne und zierliche Frau *papatya* [dt. Gänseblümchen] nennen, dann hätten wir die Wahrheit etwas überschritten. Aus der Sicht der Hindeutung ist die Wahrheit zu überschreiben eigentlich eine Verletzung des Bedeutungsbereiches, die für das Wort zugeordnet wurde. Das Verlassen dieses Feldes bringt gleichzeitig die Notwendigkeit der Beherrschung.

2.2 Kategorisierung der Wahrheit

Die Bedeutungen der Worte, die später dazugekommen sind, sich aber innerhalb der *Wahrheit* befinden, nennt man Nebenbedeutung, sekundäre Bedeutung [*meânî-i sevânî*, türk. *yan anlam, ikinci anlam*]. Um diese Bedeutung zu bestimmen gibt es zwei wichtige Regeln. Erstens, die Bedeutung ist lexikalisch; zweitens: die Bedeutung ist nicht künstlerisch. In diesem Rahmen wird die Wahrheit nach zwei Regeln geordnet: erstens, nach der Absicht der Wortbenutzer [türk. *lafzî kullananların merâmına göre*]; zweitens, nach der Menge der Bedeutung [türk. *mânânın azlık çokluğuna göre*].

2.2.1 Wahrheit nach der Absicht der Wortbenutzer

Ein gesprochenes Wort kann je nach Kontext verschiedene Konnotationen aufweisen. Was hier zu behandeln gilt, sind Bedeutung eines Wortes, die nicht fern von der Kernbedeutung stehen. So werden hier vier Wahrheitsmodule näher thematisiert.

2.2.1.1 Lexikalische Wahrheit

Das ist die tatsächliche bzw. wahre Bedeutung. Es ist die Hindeutung des Wortes auf die eigene und eigentümliche Bedeutung. Wenn das Wort *Hund* für das bekannte, geläufige Tier verwendet wird, dann ist es *lugavî* [dt. lexikalisch]. Allerdings sorgen die Begrenzung der Wörter in der Sprache und das wachsende Bedürfnis nach mehr Bedeutungen für die Hinzufügung neuer Bedeutungen. Somit sehen wir auch, dass viele Tiernamen benutzt werden, um Persönlichkeiten zu beschreiben. Dass ein sehr fleißiger Schüler *inek* [dt. Kuh bzw. Streber] genannt wird, ist ein Produkt dieser unkontrollierbaren Ausbreitung.⁹¹⁸

⁹¹⁷ Bedeutet im übertragenen Sinn so gut wie *die Grenze der Geduld erreichen*.

⁹¹⁸ Diese starre Haltung des Schülers, der sich wahrscheinlich stundenlang fixiert mit etwas beschäftigt, wird mit der ähnlichen Haltung einer Kuh verglichen.

2.2.1.2 Traditionelle Wahrheit

Die neue Bedeutung, die die lexikalische Wahrheit innerhalb einer Sprachgemeinschaft oder eines Volkes gewinnt, wird traditionelle Wahrheit genannt. Mit diesem Volk meine ich das, was *eigentümlich für ein Volk* ist. Während beispielsweise *Tier* [türk. *hayvan*] eine Oberkategorie ist; also während es tausende Unterkategorien, Arten besitzt, ist die Benutzung dieses Begriffs für ein allgemeines Geschöpf, statt für ein *spezielles* Lebewesen, traditionell [türk. *örfî*]. Beispiele dazu sind, zu einem krähenden Hahn, *hayvanı sustur* [dt. bring das Tier zum Schweigen] zu sagen; zu einem hungrigen Hund, *hayvanı besle* [dt. füttere das Tier], oder zu Schafen, die weiden müssen, *hayvanları otlat* [dt. lass die Tiere weiden]. Dies sieht wie eine Verallgemeinerung aus; ist aber nicht gemeint. Es muss nur eine allgemeine literarische Verschiebung, eine lexikalische Unlogik sein. Ich gebe ein weiteres Beispiel. *Merkeb* (مركب) (arb. *rekb*: dt. Esel) bedeutet im Arabischen, das benutzte Gefährt, das Bestiegene. Mit dieser Beschreibung kann unter *merkeb* auch Pferd, Maultier und Elefant verstanden werden. Allerdings gilt dieser Bedeutungsumfang traditionell [türk. *örfî*] gesehen im modernen Türkischen nur für den Esel. Sodass im Wörterbuch *merkeb* mit dem Wort *Esel* übersetzt wird. Das bedeutet wiederum, dass im Türkischen nähere Begriffsbestimmung durch den Kontext erfolgt.

2.2.1.3 Fachbegriffliche Wahrheit

Der kürzeste Weg dies zu erklären, ist zu sagen, dass die Bedeutung *istilâhî* [dt. fachbegrifflich] ist. Während also das Wort in der Sprache mit der bekannten Bedeutung weiterbesteht, werden für *bestimmte Personenkreise* oder *Berufskreise* ungefähre terminologische Bedeutungen hinzugefügt. Es sollte jedoch nicht vergessen werden, dass zwischen den beiden Aussagen eine Verbindung besteht und beide zusammenleben. Das Wort *fiil* [dt. Verb und Tätigkeit] ist hierfür ein gutes Beispiel. Es ist ein Begriff, der neben der bekannten Bedeutung *Tätigkeit*, in der Sprachwissenschaft verwendet wird. *Fâil* bedeutet *Macher, Täter, Aktant*; in der Sprachwissenschaft *Subjekt*, und in Rechtswissenschaft *Täter*, der Verantwortliche einer kriminellen Handlung.

Saraç ist anderer Ansicht:

„[...] *salât* lafzının *duâ* anlamında kullanılması dine göre *mecâz*dır. Aynı lafız ile *namazın* kastedilmesi ise *dinen hakikattir*. Ama dil açısından bunun *namazı göstermesi mecâz*, buna karşılık *duâ* anlamını karşılması yine dil açısından *hakikattir*.“ (Saraç 2013: 106)

Er meint, dass das Wort *salât* mit der Bedeutung *duâ* [dt. Bittgebet] im religiösen Sinne *mecâz* ist. Allerdings ist die Benutzung desselben Wortes *salât* mit der Bedeutung *namaz* [dt. Ritualgebet] eine religiöse Wahrheit. Dass es aber aus religiöser Sicht auf *namaz* zeigt, ist *mecâz*, und dass es im Vergleich die Bedeutung *duâ* hat, ist erneut aus religiöser Sicht eine Wahrheit. Mit einem anderen Blick sieht der Kontext folgendermaßen aus:

Sprachwissenschaft: *namaz (mecâz) dua (hakikat [Wahrheit])*

Religion: *namaz (hakikat [Wahrheit]) dua (mecâz)*

Hierbei gibt es eine übersehene Regel, welche die Bewertung vieler Begriffe verhindert. Die *mecâzî* Bedeutung ist nicht fest; dagegen ist die reale Bedeutung ganz beständig. Das Wort *salat* ist sowohl mit der Bedeutung *namaz* (1. Bedeutung) als auch

mit der Bedeutung *dua* (2. Bedeutung), lexikalisch laut TDK Wörterbuch. Beim Übergang ins Türkische sind die beiden Bedeutungen ohne *mecâz*. Dass es aus sprachwissenschaftlicher Sicht *mecâz* oder aus religiöser Sicht Wahrheit ist, wird in der Hinsicht nicht gesucht. Das zweite Beispiel, das als Stütze gedacht war, schwächt die Idee im Gegenteil sogar.

Um es klarer auszudrücken: Als Regel wird im Wörterbuch nur die reale Bedeutung erwähnt; die Erwähnung der *mecâzî* Bedeutung ist unmöglich, denn ihre Grenze ist unklar. Saraç macht mit dem Wort *şarap* [dt. Wein] weiter:

„Aynı şekilde ‘şarap’ lafzının sarhoşluk veren içki anlamını göstermesi lügat açısından hakikat, İlâhî aşk kavramını göstermesi mecâzdir. Bunun aksine tasavvuf noktasından bakıldığında İlâhî aşk anlamı hakikat, sarhoşluk veren içki anlamı mecâzdir.“ (Saraç 2013: 106)

Hier sagt er, dass das Wort *şarap* [dt. Wein] auf ein Getränk, das trunken macht, verweist und dies aus lexikalischer Sicht wahr ist, und dass es auf *ilâhî aşk* [dt. göttliche Liebe] zeigt, *mecâz* ist. Aus mystischer Sicht ist *ilâhî aşk* wahr, und das trunken machende Getränk, *mecâz*. Der zweite Satz des Urteils ist gegen die Regeln. Die Vielseitigkeit der Perspektive behindert den Verlauf des semantischen Prozesses. Es ist möglich für alle Wörter eine religiöse oder fachbegriffliche Bedeutung zu finden. Zu diskutieren, *hiernach ist es wahr, demnach ist es mecâz*, entfernt uns von einer stabilen Grundlage.

Wenn *şarap* [dt. Wein] mit der Bedeutung *ein alkoholisches Getränk aus dem vergorenen Saft der Beeren der Weinrebe* benutzt wird, ist es wahr. In mystischer Bedeutung ist die Benutzung des *şarap*, *mecâz*. Denn es ist offensichtlich, dass mystische Wahrheiten, abstrakt sind.

Ein weiteres Beispiel. Das Wort *kaide* [dt. Regel + Sockel] hat zwei Bedeutungen:

1. Regel: Onları sıkmamak için bahçeyi terk etmek zarafetin en sade kaidelerindendi. [Um sie nicht zu langweilen, ist das Verlassen des Gartens die einfachste Regel der Höflichkeit] (H. Z. Uşaklıgil)

2. Sockel: Güneşten yanmamış tarafı fil dişi bir sütunun kaidesine benziyor. [Die Seite, die nicht von der Sonne getroffen wurde, sieht wie ein Sockel aus Elfenbein aus.] (H. E. Adıvar)

Sollen wir es etwa so sagen? Für einen Architekten bedeutet das Wort *kaide* einen Sockel in der wahren Bedeutung; als *Regel* wird es nach der *mecâz-Lesart* verstanden? Ist aus Sicht der Sprachwissenschaft die *Regel* wahr und der *Sockel mecâz*? Nein, selbstverständlich nicht. Den Zustand des Wortes habe ich oben erklärt. Diese sind *hâs örfî hakikat* [dt. fachbegriffliche Wahrheiten]. Saraç Beispiele *salât* und *şarap*, wenn im Wörterbuch vorhanden, sind religiöse Wahrheiten. Sie haben mit *mecâz* nichts zu tun. Und zwar:

Das Interessante ist, dass er im weiteren Verlauf, in seinem Beispiel des *zekat* (Saraç 2013: 106), ohne eine Unterscheidung zu machen (religiöse Sicht - sprachwissenschaftliche Sicht), die Bedeutung *temizlenme* [dt. Reinigung] lexikalisch und die Bedeutung „die Almosensteuer, die von einer Person, die bestimmte Voraussetzungen (finanzielle) erfüllt, gegeben wird“, (so wie es sein sollte) als religiöse Wahrheit, erwähnt. Wie ich es bereits gesagt habe, solche Wörter haben nichts mit *mecâz* zu tun.

2.2.1.4 Religiöse Wahrheit

Dies ist der semantische Twist (kein Bruch) des oben Genannten mit religiöser Richtung. Die Hindeutung eines Wortes auf die religiöse Bedeutung ist *şer'î hakikat* [dt. religiöse Wahrheit]. *Kıyâm* bedeutet Aufrechtstehen. Im Gebet ist das allerdings die Phase zwischen *iftitah takbir* und *rüku* [dt. Verbeugung]. *Salât* bedeutet beispielsweise *dua* [dt. Bittgebet], ist Arabisch (wie der Segensspruch/ *salavat* wenn der Name des Propheten genannt wird). Allerdings wird aus religiöser Sicht, das gleichbedeutende Persische *namaz* verwendet. Also wurde das Wort *dua* zu einer Bezeichnung der Anbetungsform.

2.2.2 Wahrheit nach der Menge der Bedeutungen

Dies ist die Analyse der oben genannten Aussagen, aus Sicht der Quantität. Das Wort deutet entweder auf eine Bedeutung oder auf mehrere Bedeutungen hin. Es sollte jedoch nicht vergessen werden, dass hier kein *mecâz* vorhanden ist und alle Benutzungen im Wörterbuch zu finden sind.

2.2.2.1 Singuläre Hindeutung

Es ist die Hindeutung eines Wortes nur auf die zugehörige Bedeutung. Es gibt keine traditionelle, religiöse und fachbegriffliche Bezugnahme. Bilgegil gibt dazu das *gömlék* [dt. Hemd] Beispiel.⁹¹⁹ Allerdings wurde es von Albert Sorel in *mecâz* Bedeutung benutzt: „Dünya gömlék deđiştireceđi zaman hadiseler sakınılmaz olur“ [dt.~Während die Welt ihr Hemd wechselt, werden die Ereignisse unvermeidbar.]⁹²⁰ Auf die gleiche Weise ist *bir gömlék üstün olmak* [dt.~Ein Hemd überlegen sein = qualitativer, besser sein] ausgenommen von der wahren Bedeutung. Hier ist es sehr wichtig auf den folgenden Punkt hinzuweisen; ohne Ausnahme ist jedes Wort ein Kandidat um *mecâzî* zu sein. Die Absicht der singulären Hindeutung kann nicht die Wahrheit sein, da das Wort nur in einem Kontext eine Bedeutung findet.

2.2.2.2 Gemeinsame Worte

Es ist die Hindeutung eines Wortes auf mehrere Bedeutungen, mit der Voraussetzung wahr zu sein. Diese Bedeutungen können gleichwertig sein oder eine Bedeutung kann die andere dominieren. Wenn zwischen den Wörtern eine *müsâvilik* [dt. Gleichheit] besteht, wird das Wort dann *müşterek lafız* [dt. gemeinsames Wort] genannt. Das bekannteste Beispiel ist das arabische Wort *ayn*. Das Wort deutet gleichermaßen auf das *Auge*, *Brunnen* und auf *Gold* hin.

2.2.2.3 Übertragene Worte

Wir haben bereits verstanden, dass ein Wort auf mehrere Bedeutungen hindeuten kann. Diese Hindeutung kann jedoch mit der Zeit ihre Richtung ändern. Also kann die

⁹¹⁹ Bilgegil, Kaya (1989), 129.

⁹²⁰ Dieser Satz wird auch im Roman *Huzur* von Tanpınar zitiert. (1999: 17).

Verbindung zwischen der ersten Bedeutung und der späteren problematisch werden. Wenn das Wort die alte Bedeutung verlassen hat, wird es *menkul* [dt. übertragen] genannt. *Yavuz* (3. Bedeutung im Wörterbuch) bedeutet eigentlich *schlecht, arg*. Heutzutage wird es mit den Bedeutungen *stark, zäh; gut, drall, schön* benutzt. Das Wort verließ die erste Bedeutung und wurde *menkul* [dt. übertragen].

2.2.2.4 Erfundene Worte

Worte, deren Bedeutung sich ohne Grund, Ursache, Verbindung verändert hat, werden *mürtecel* [dt. erfunden] genannt. Bilgegil führt dazu als Beispiel die Namenvergabe für Kinder an.⁹²¹ Wenn keine Verbindung zwischen dem lexikalischen und fachbegrifflichen Wort besteht, ist es *mürtecel*; wenn auch nur wenig Verbindung vorhanden, wird es *menkul* genannt. Wie das Vergeben von *Süreyya* [dt. Plejaden] als Name für eine Person. Es gibt keine Verbindung zwischen der Person und dem Stern.

2.3 Die Wahrheit gegenüber der Metapher oder anti-metaphorische Haltungen

Searle, (2005a: 91-123; 2005b: 123-305) der zusammen mit Austin die Sprechakttheorie entwickelte, stellte bei diesem Thema ein Kriterium auf. Besser gesagt verdeutlichte er die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Metapher. Wenn ein Fehler in der Bedeutung eines Satzes besteht, kann dieser Satz, laut Searle, eine metaphorische Bedeutung haben (s. 8.7.1 u. 5.9). Was ist dann der Fehler in der Bedeutung? Ist es nicht das Gegenteil der wahren Bedeutung? Der eigentliche Grund für die Beschuldigung der Metapher, dass sie missleite, die Wahrheit verdecke, verwirre, blende und sogar trügerisch sei, ist die oppositionelle Haltung gegenüber der *Wahrheit*. Laut Searle müssen wir in dem Fall den Satz in drei Stufen überprüfen. Zunächst soll die grundlegende Bedeutung der Aussage gefunden werden, daraufhin soll die gefundene grundlegende Bedeutung mit dem Kontext verglichen werden. Wenn die Bedeutung und der Kontext nicht übereinstimmen, sollte nach einer dem Kontext passenden, metaphorischen Bedeutung gesucht werden.

Ernst Cassirer beschreibt die Benutzung der Metapher in der antiken Sprache wie folgt:

„Die antike Sprache ist besonders schwer für religiöse Ziele zu verwenden. In der menschlichen Sprache ist die Erklärung von abstrakten Begriffen, ohne dass sie Metaphern sind, unmöglich.“ (Cassirer 1997: 136)

In dem Fall sieht die Benutzung von Metaphern wie ein Zwang aus; zumindest für religiöse Texte. Laut Vico sind metaphorische Begriffe besonders für die Erklärung von metaphysischen Themen nützlich:

„Denn um immaterielle Sachen zu verstehen, erklären und ausdrücken zu können, können wir unsere Vorstellungskraft benutzen und erstellen wie ein Maler, deren menschliche Traumbilder.“ (Vico 2007: 169)

⁹²¹ Bilgegil, Kaya (1989), 129.

Gewinnt in dem Fall die Legitimität der Metapher mit einer Unterscheidung wie *religiöse* bzw. *heilige Texte* und *andere Texte*, eine neue Dimension?

Der Denk- und Sprechprozess kann als eine ständige Konkretisierung und ein Abstraktionsprozess vorgestellt werden. Kants Begriff *Schema* passt zu dieser Vorstellung.⁹²² Nach seiner Sicht, sind unsere rein logischen Begriffe nicht die Abbildungen von Objekten; sondern vielmehr Schemen der Ursachen. Solche *Schemen* können nur als primitive figurative Elemente konzeptualisiert werden. Ich mache mit Kants Beispiel weiter.

Der Begriff *Hund* ist an eine Regel gebunden. Die Abbildung im Kopf ist, wenn keine besondere Situation anwesend, ein vierbeiniges Tier. Ein Bild, oder eine Abbildung, welche durch Erfahrungen entsteht oder woran konkret [lat. in concreto] gedacht wird, begrenzt die Vorstellung.⁹²³ Also kann der Hund, nicht in anderen Variationen, als den bekannten, vorgestellt werden. Die Abstraktheit des hier geltenden Begriffes *rein*, ist offensichtlich. Es ist aber aus Sicht der Ermittlung der konkreten Verbindungen der Hunde, typisch (Wie kann denn ein Hund noch aussehen). Also egal wo und in welcher Textart die Metapher birgt viele potenzielle Gefahren der *Abweichung*.

Werfen wir einen allgemeinen Blick darauf:

Die allgemeine Voraussetzung für Tropen ist die Zuwendung zur *jenseits der Wahrheit* und somit auch zur *jenseits der Realität*. In dieser Hinsicht ist es möglich die *Vergabe* der Wahrheit, als eine politische Lehre zu sehen. Beispielsweise: „Wort ist wie eine Waffe“.⁹²⁴ Tropen besitzen teilweise die Macht der Worte, besonders im religiösen und politischen Sinne; damit ist der Sprechakt oder das sprachliche Verhalten gemeint. Beispielsweise: befehlen, versprechen, und sogar die angewandten Gesetze.

Entweder wurden Tropen aus sprachlicher Sicht begrenzt oder sie gerieten an eine geistliche Barriere. Unser Körper kann mit den Basisinformationen, aus der materiellen Welt und kulturellen Anwendungen, die Praxis in sich tragen. Also müssen die Voraussetzungen, die für die Entstehung der Interaktion nötig sind, *existieren*. Mit der Inspiration daraus, formen wir unsere rationalen Wahrheiten. Aber dieser Wahrheitsgedanke ist genauso so fest wie unsere Sprache und unser Leben. Stellen wir uns einen Außerirdischen vor. Dieser wird aus menschlichen, tierischen, pflanzlichen oder anderen existierenden Formen bestehen. Das Gegenteil zu denken, würde uns vor einer geistlichen Barriere stehen lassen. Auf die gleiche Weise ist die Vorstellung von „Gott“ begrenzt. Also kann keiner wissen, wie der Erschaffer aussieht; oder im besten Fall wird Gott in Form eines Menschen vorgestellt, wie etwa in der griechischen Mythologie. Die Leistung der imaginären Sprache stammt aus deren Fähigkeiten; das Ziel ist es mit unstabilen Interessen, die begrifflichen Werte zu stabilisieren.

Die Metapher beinhaltet neben der Gefahr der *Missleitung*, (1) *Verzerrung der Wahrheit* auch die Gefahr *innerhalb der unüberwindbaren Grenzen zu bleiben* / (2) *an Barrieren hängenbleiben*. Außerdem sind die (3) Entfernung von der Gesamtheit und der (4) negative Einfluss, weitere zu nennende Beschuldigungen der Metapher.

⁹²² Johnson, Mark (1987), 152-166.

⁹²³ Kant, Immanuel (1911), 3, 136.

⁹²⁴ Vgl: Cicero: *De Oratore*, III, 14, 55. “[...] sed furentibus quaedam arma dederimus.”

„Metaphern sind selektiv und vertreten nur einen Teil des Phänomens, das sie versuchen zu beschreiben“.⁹²⁵ (3)

Kommen wir zum negativen Einfluss. Die Stimulation und Übertragung der Gefühle spielt besonders ab dem 18. Jahrhundert eine zentrale Rolle in der Literatur. Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) versucht vor allem den Liebeskummer von Werther zu erzählen.

Sicherlich ist die Zahl derjenigen, die sich von Reşat Nuri Güntekins *Çalığışu* [dt. Zaunkönig] inspiriert haben lassen, und dann nach Anatolien gezogen sind, um Lehrer zu werden, größer als die Zahl derjenigen, die wegen Goethes Werther Selbstmord begangen haben. Wenn wir den Selbstmord als Spitze der emotionalen Aktivierung (auch wenn negativ) annehmen, wird die potenzielle Gefahr der Metaphernbenutzung besser zu verstehen sein.⁹²⁶ (4)

Vico erwähnt die zwei grundlegenden Fehler der Philosophie. Die Sprache der Prosaiker ist fundamental und angemessen; die der Dichter ist unbegründet und unpassend. Vico spricht zunächst über die Prosa, dann über Verse.⁹²⁷ Demnach ist die wahre Sprache mit der geringeren metaphorischen Last beladen. Und das bedeutet wiederum, das eben diese Sprache mit geringeren Irrtümern verziert ist.

Es wird eine Harmonie mit der Metapher gegründet; diese Harmonie oder Ordnung wird dadurch klar, indem der grundlegende Bedeutungsbereich in den Hintergrund gerückt wird.⁹²⁸ Also ist es für die Metapher nötig, von der Wahrheit wegzusehen. Doch das bedeutet nicht, dass die Wahrheit nicht notwendig ist. Das Lexem spielt sowohl auf der Hauptebene, als auch in dem Übergangsprozess eine bestimmende Rolle.

Die lexikalische Einheit ist die innere Übereinstimmung der Wörter, durch die Beschreibung mit den Klassen der Wörter: Archilexem oder Lexem. Archilexem ist der *Oberbegriff*; beispielsweise ist *Obst* ein Oberbegriff für Apfel. Tier ist ein Oberbegriff, Vögel oder Reptilien werden mit umfasst. Das Lexem hat eine abhängige oder unabhängige morphologische Verbindung mit der lexikalischen Bedeutung. Das Lexem ist der Schlüsselbegriff in der Grundform des Wortes. Also eine bestimmte Wortklasse, Oberbegriff oder ein bestimmtes Stichwort kann mit dem Inhalt des getroffenen Wortes auf verschiedene Arten übereinstimmen. Wenn diese Formen nur sehr wenige Bedeutungsunterschiede involvieren, gehört das zu dem inhaltlichen Unterschied des jeweiligen Wortes.⁹²⁹ Die lexikalische Bedeutung eines Wortes, welches die wahre Bedeutung ist, besitzt sowieso innerhalb ein System, das auf ein Wörterbuch basiert.

Laut Nogales ist zunächst, um den metaphorischen Ausdruck, also dessen

⁹²⁵ Weade, R. und Ernst, G. (1990),133.

⁹²⁶ Die türkische Tageszeitung Radikal Zeitung erwähnte in einer ihrer Artikel Beispiele, die ähnliche Einflüsse wie das Werther Syndrom haben. Murat Kekilli's Lied *Bu akşam ölürüm* [dt. Heute Abend werde ich sterben] ermutigte Personen dazu, Selbstmord zu begehen. Gleichzeitig beschreibt die Band 'Model' in ihrem Song *Pembe Mezarlık* [dt. Pinkes Friedhof] den Tod als etwas Angenehmes und Schönes (Radikal blog- 14.12.2013).

⁹²⁷ Vico, Giovanni Battista (1990), 195.

⁹²⁸ Porzig, Walter (1934/ 1973), 86.

⁹²⁹ Coseriu, Eugenio (1967/1978), 243.

Charakterisierung zu erreichen, Einfluss auf die *wörtliche Bedeutung* nötig. Auch für Nogales ist es nicht schwer zu verstehen, dass die Prämisse das Begreifen der *wahren Bedeutung* oder dessen Macht ist.⁹³⁰ Die Richtung der Analyse von dieser auf Verständnis basierenden Theorie sind als *Wort erscheinende* Ausdrücke. Also die Art und Weise, mit der das Begreifen stattfindet, wurde zum Standard und ist bereit, geformt (konzeptualisiert) zu werden.

Laut der *Rekonzeptualisierungstheorie* der Metapher gibt es auch die fehlgeschlagene Metapher. *Ein Semikolon ist ein Punkt* kann ein Beispiel dafür sein. Nach der Meinung von Nogales ist es nicht möglich, solche Metaphern zu erklären.⁹³¹ Ein Semikolon und einen Punkt in dieselbe Gruppe reinzustecken, ist unlogisch und bringt keinen Nutzen. Letztendlich wird die Grundlage der Metapher in der *Wahrheit* gesucht.

Für Sperber und Wilson (1986/ 1991) gilt die metaphorische Rede als eine Kommunikationsform; dies kann eine bestimmte Stufe der *Bedeutungslockerung* oder die *Vagheit* zeigen. Die literarische Rede, lockere Rede und metaphorische Rede bringen oft verschiedene Arten hervor. Der Hauptpunkt der Diskussion ist, dass der Unterschied nicht in den Arten, sondern in der Stufe der *Bedeutungslockerung* ist. Und diese werden im Wesentlichen durch die selbe Methode verstanden.⁹³² Das Problem liegt an dem Übergang zwischen Wahrheit und Metapher.

Robyn Carston (2002) stellt manche Fragen. Welche Verbindung können Eigenschaften wie Beharrlichkeit, Sturheit, Kraft, Macht, usw. in Wahrheit mit der Bedeutung des Wortes *Bulldozer* im Wörterbuch, zu tun haben?⁹³³ In Wirklichkeit ist es nicht möglich, dass der Bulldozer stur oder beharrlich ist. Solch eine Behauptung würden Menschen gewiß ablehnen. Das heißt: Die lexikalische Bedeutung des Bulldozers passt zu keinem Menschen. Der Konflikt mit der Wahrheit liegt in der Natur der Metapher.

Um sie von der Metapher zu trennen, ist es notwendig die Entstehung der *wahren* Bedeutung an einen objektiven Ausgangspunkt zu stützen. Die Unabhängigkeit der realen Sprache (wenn ein metaphorischer kognitiver Prozess in der Grundlage liegt) erlaubt eine maßlose Bewertung.⁹³⁴

Danto formuliert seine Theorie mit „Die Erklärung der logischen Eigenschaften von intensionalen Kontexten“. Folgendermaßen: In einem Satz benutzte Wörter bilden keine Referenz; sie bezeichnen nicht. Diese Wörter nehmen die normale, nicht intensionale Rede als Referenz. Die Formen, in denen viel vorgestellt wird, wurden oft als Referenz genommen; darüber, welche Wörter als Referenz genommen werden, ist die Bezugnahme auf eine Darstellung an *Wahrheitsbedingungen* gebunden.⁹³⁵ Also ist die wahre Bedeutung bestimmend.

Die *starke Wahrheit* (unleugbare Wahrheit) wurde mit der Perspektive von Hume transformiert; sie ist eine pervertierte Metapher; denn sie irrte von der metaphorischen

⁹³⁰ Vgl: **Nogales**, Patti D. (1999), 10.

⁹³¹ **Nogales**, Patti D. (1999), 13.

⁹³² **Sperber**, Dan und **Wilson**, Deirdre (1986/1991), 540.

⁹³³ **Carston**, Robyn (2002), 350.

⁹³⁴ **Mac Cormac**, Earl R. (1985), 3.

⁹³⁵ **Danto**, Arthur Bd. (1984), 275.

Variation ab und wurde verändert. Das Wort ist nicht mehr die Wahrheit; also bringt es einen starken Glauben hervor. Laut Hume ist genau das Gegenteil der Fall. Je nach dem Einfluss der Macht über uns, legitimieren wir die theoretische Wahrheit⁹³⁶. Selbst das Wort *Wahrheit* ist aufgrund *metaphorischer Einsicht* problematisch.

2.4 Metapher ist die Wahrheit

Fern von der Opposition Metapher- Wahrheit kann man auch an die „Kraft der Metapher, die Wahrheit zu zeigen“ denken.

Ricœur denkt, „die Metapher ist der Prüfstein für den Wert eines literarischen Werks“. Ricœur betont, dass die Metapher *kein Diskursschmuck* ist und sagt: „Sie besitzt mehr als emotionale Werte, denn sie präsentiert neue Informationen. Kurz gesagt, sagt die Metapher uns Neues über die Wahrheit.“⁹³⁷

Die lebendige Metapher benötigt eine hohe intellektuelle und kreative Anstrengung. Nur so ist es möglich mit neuen Ähnlichkeiten eine Geschichte zu erschaffen. Black bezeichnet dies *strong creativity thesis*. Manche Metaphern haben die Kraft, die Wahrheit wiederzugeben. Also kann das Abbild der Wahrheit mit Hilfe der Metapher erschaffen werden. Das ist aber nicht sonderlich erstaunlich. Wenn es möglich ist, die Welt unter bestimmten Regeln zu beschreiben, kann dies nur aus bestimmten Blickwinkeln erfolgen. Die Metapher sorgt für diesen Blickwinkel und ermöglicht das Urteil.⁹³⁸

Pepper (1942: 91-92) bezeichnet die Metapher als „die Wurzel der Welt Hypothesen, der empirische Beobachtungsgebiet“ und sagt:

„A man desiring to understand the world looks about for a clue to its comprehension. He pitches upon some area of common-sense fact and tries to see if he cannot understand other areas in terms of this one. The original area becomes his basic analogy or root metaphor.“

[Jemand, der danach trachtet die Welt zu verstehen, sucht nach Zeichen um es zu begreifen. Er bewegt sich von einer Wahrheit aus, die mit dem Verstand begreifbar ist, und versucht die Wahrheiten über die Gebiete zu verstehen, die noch nicht begriffen worden sind. Dieses Wurzelgebiet, diese Hauptanalogie oder Wurzel ist die Metapher.]

Die Hauptbegriffe und Erklärungen (basic concepts of explanation and description⁹³⁹) dieser Beschreibungen zeigen den Menschen, wie sie die Wahrheit mit all ihren Richtungen, zusammen mit deren Kommentar benutzen können.

Laut Black kennt ein *Mensch von außerhalb*, oder die Person, die *kein Experte* ist, ohne eine Vorbereitung etwas über die verfügbaren Wörter der Sprache, oder *besitzt etwas*. Was über den Wolf handelt und uns dem Begriff näherbringt, ist genau das, was der *normale* Mensch an Kenntnis besitzt. So gut wie in allen Kulturen gibt es Ausdrücke, denen jeder Mensch stark zustimmen würde. Außerdem ist die Existenz von Menschen,

⁹³⁶ **Blumenberg**, Hans (1960), 18; (1998), 22.

⁹³⁷ **Ricœur**, P. (2007), 59 u. 70.

⁹³⁸ s. **Black**, Max (1977), 454.

⁹³⁹ Ebd.

die tiefes Wissen über ungewohnte Themen besitzen, bekannt. Black erwähnt auch, dass diese Menschen den Zweifel haben, dass ihnen dieses Wissen im alltäglichen Leben helfen wird. Es ist selbst möglich, den Wal in die Klasse der Fische zu stecken. Also ist nicht die potenzielle Wahrheit des *Offenen*, was die Metapher einflussreich macht, sondern, dass sie ohne Probleme und Voraussetzungen verstellt werden kann.⁹⁴⁰ Das heißt, dass nicht die Wahrheit, sondern deren Begreifen, wichtig ist.

2.5 Konflikt zwischen Derrida und Rousseau anhand des Beispiels des „Riesen“

Derridas Kritik, die er mithilfe der Metapher gebildet hat, ist eigentlich eine umfangreiche Kritik der westlichen Metaphysik. Derrida, der dachte, dass der Metaphorisierungsprozess eine stabile metaphysische Grundlage braucht, dekonstruiert die Grundlagen der westlichen Metaphysik, indem er behauptet, dass auch diese Grundlage metaphysisch ist. Ich erkläre das mit dem meistbenutzten Beispiel: Suchen wir im Wörterbuch nach der Bedeutung eines Wortes (Signifikant/ signifier). Dieses Wort leitet uns zu weiteren Wörter weiter. Das heißt, bei der Erklärung eines Wortes gibt es eine Weiterleitung zu anderen Wörtern. Diese Situation kann sich forsetzen. Und man steht letztendlich vor einem unendlichen Prozess. Diese Wörter funktionieren wie *Anzeiger*. Man erreicht eventuell nie einen Signifikanten, der nicht als Signifikat funktioniert. Diese Situation ist ein Prozess, der die Bedeutung zerstört. Die Metapher ist für die *Dekonstruktion* von Derrida ein ziemlich wichtiges Argument. Also spielt die Metapher eine große Rolle in der westlichen Metaphysik. In dem Raum zwischen *Nonsense* (Unsinn) und Wahrheit (besitzt eine allumfassende Analogie) müssten alle metaphysischen Gedanken aufgrund des Ursprung, anwesend sein.⁹⁴¹ Mit einer klareren Aussage kann ich die Verbindung, die Derrida gebaut hat, so ausdrücken: „Die Metapher ist Metaphysik und die Metaphorizität ist ein Prinzip bei der Entstehung der Metaphysik.“⁹⁴² Das gleiche denkt auch Heidegger. Danach relativiert Derrida die allgemeine Metaphysik-Kritik.⁹⁴³

Münze [türk. *sikke*] wird genau wie bei Nietzsche, auch in den Texten Derridas als Metapher verwendet. In den Texten der beiden Philosophen wird die Metapher mit einer Doppelerscheinung zwischen zwei Bildern; Kopf und Zahl in Verbindung gebracht: der Wertverlust, den sie mit der Zeit erleiden mussten wird betont. *Münze* ist eine strategische Metapher um die Beziehung zwischen Sprache, Wert und Bedeutung zu beschreiben. Diese Metapher, die nicht nur von Nietzsche und Derrida verwendet wurde, stellt auf eine Art ein Paradigma dar. Auch in *Cours de linguistique générale*, den kompilierten Skripten des schweizerischen Sprachwissenschaftlers Ferdinand de Saussure, das 1916 von seinen Schülern zusammengestellt wurde, wird für den

⁹⁴⁰ Black, Max ([1954]/1996), 71.

⁹⁴¹ Derrida, Jacques (1967b),1-51. Die Metapher in *L'écriture et la différence* (1967) ist für Derrida ein Beweis für die Metaphysik der Präsenz. Die Metapher verdeckt die Existenz der Welt durch die sichtbare *parole*; die Metapher tut dies, trotz der Vagheit, die durch deren *Signifikantenspiel* entsteht und den Platzausch des Signifikats vorsieht (S.45).

⁹⁴² In *Weisse Mythologie* wird dieses Thema detailliert thematisiert. Derrida, Jacques (2006), 423; Heidegger, M (2006), 89; Vgl dazu Stellardi, Guiseppa (2000).

⁹⁴³ Derrida, Jacques (1967a),104-126. Hier beantwortet Ricoeur die Beschuldigungen.

Signifikanten die Metapher des Münzen verwendet.

Der Grund für die Diskussion zwischen Derrida und Searle ist der Erklärungsversuch „kann die sprachliche Wörterbenutzung von metaphorischen Parasiten unterschieden werden“. Derrida lehnt Searle ab; er macht sich über die Bezeichnung *Parasit* lustig und denkt nicht, dass die Metapher sekundär ist. Sie wird vielmehr als der Hauptmechanismus der Sprachen verwendet.⁹⁴⁴

Damit wir Derridas metaphorische Haltung verstehen, müssen wir uns die Rousseau Opposition anschauen. De Man bezeichnet Derrida als den besten modernen Interpreten Rousseaus.⁹⁴⁵

In Derridas *Grammatologie* ist die Metapher kein gewöhnliches Thema. Sie wird nicht nur im ersten Abschnitt thematisiert; sie wird in seinem Konflikt (besser gesagt Konfrontation) mit Rousseau behandelt.⁹⁴⁶ Rousseau formuliert in dem genannten Essay, dass die Sprache „grundsätzlich metaphorisch, figurativ, bildhaft bzw. imaginär“ sei.⁹⁴⁷

Rousseau verfolgt die erste sprachliche Aussage des Menschen zurück bis zum *tropischen Charakter*. Also die ersten Motive der Sprache bzw. Rede sind für ihn die *Leidenschaften*.⁹⁴⁸ Die bestimmende These dieser Problematik befindet sich im dritten Teil des Essays. Die Überschrift des 3. Abschnitts ist *Que le premier langage dut être figuré*, sprich: dass *die erste Sprache bildhaft sein muss*.

Rousseau schreibt:

„Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent des passions, ses premières expressions furent des tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier. On n'appela les choses de leur vrai nom que quand on les vit sous leur véritable forme. D'abord on ne parla qu'en poésie; on ne s'avisa de raisonner que longtemps après.“ (Rousseau 1781/1995: Kap.III)

Das heißt, dass das Redebeispiel des ersten Menschen leidenschaftlich und seine erste Aussage bildhaft sein muss; die Ermittlung der wahren Bedeutung erfolgt später. Wenn wir etwas in der wahren Form sehen, bezeichnen wir es mit dem tatsächlichen

⁹⁴⁴Derrida, Jacques (1985). Das ist der erste Teil des „Limited Inc“. Dieser Teil handelt über *Signature Event Context* und über J.L. Austin's *How to do things with Words* illocutionary Akt.

Der zweite Teil (Limited Inc a b c...) enthält Derridas Antwort gegen John Searles *Reply to Derrida: Reiterating the Differences* In deren Grundlage befindet sich Derrida's Austin Kommentare.

Vgl: Derrida, Jacques (1977).

Pdf: <http://users.clas.ufl.edu/burt/inc.pdf> (Zug.: 28.02.2015)

⁹⁴⁵ De Man, Paul (1993), 200 u. 219.

⁹⁴⁶ Die Quelle der Opposition: *Essai sur l'origine des langues/ Essay on the Origin of Languages*; also ein Essay über den Ursprung der Sprachen; das Werk Rousseau's (1712-1778) wird nach seinem Tod 1781 veröffentlicht.

Im vierten Teil des zweiten Abschnitts macht er unter dem Titel *Vom Supplement zur Quelle: die Theorie der Schrift* einen anderen Teil (der letzte Teil) auf (ab S.461). Derrida dekonstruiert unter der Überschrift *Die ursprüngliche Metapher* Rousseau's Verständnis der Metapher.

⁹⁴⁷ Derrida, Jacques (1967/1974), 463.

⁹⁴⁸ s.Matzat, Wolfgang (1990), 42-46.

Namen.⁹⁴⁹ Rousseau gibt ein Beispiel, um das Urteil greifbar zu machen. Er simuliert die Situation einer Begegnung mit einem Wilden. Zunächst gerät der Wilde bei seiner Begegnung mit einem Menschen in einen Schock. Seine Angst ist größer als die des Menschen, der den Wilden gesehen hat. Sie werden als *Riesen* bezeichnet. Nach ein paar Erfahrungen merkt er, dass diese angeblichen Riesen weder größer noch stärker sind als er.

Wenn wir uns der Sache aus der Perspektive der aristotelischen *Kategorisierung* nähern, kommt der zutreffende Ausdruck (Mensch) chronologisch zuerst.⁹⁵⁰ Laut Lévi-Strauss dient die Metapher nicht der Verschönerung der Sprache im Nachhinein. Im Gegenteil, Metaphern sind die grundlegende Ausdrucksweise der Sprache.

„For Rousseau and Lévi-Strauss metaphor is, according to Derrida, not the result of a mediating sign, a substitution effected by the signifier, but of a transfusion of identity that occurs within the absolute parousia of sense“ (Menely 2015: 74-75)

Sie ist von Rousseau auf die gleiche Ebene gestellt worden, wie der Gegensatz und bildet mit dem gleichen Recht wie jene eine erste Form des diskursiven Denkens.⁹⁵¹

Wenn Rousseau sagt, dass die *bildliche* bzw. *imaginäre* Sprache zuerst entstanden ist, wird die wahre Bedeutung später gefunden; zuerst wurde dementsprechend mit einer poetischen Sprache gesprochen. Diese Meinung von Rousseau führt zu vielen weiteren Diskussionen; diese Ansicht bringt den Konflikt, ob die Metapher gegen die Wahrheit ist oder umgekehrt, wieder zum Aufflammen. Ich drücke dieses Durcheinander etwas klarer aus. Logischerweise muss zunächst die wahre Bedeutung feststehen, sodass darauf eine Metapher gebaut werden kann. Wenn wir das Gegenteil behaupten, also, dass es zuerst die Metapher gab und die wahre Bedeutung später hinzugekommen ist, würden wir andeuten, dass die ersten Menschen eine *poetische* Sprache benutzt haben. Und dies klingt nicht sonderlich vernünftig. Untersuchen wir den Gegenbeweis dieses Widerspruchs. Die *emotionale und leidenschaftliche* Haltung der Metapher wie in dem Beispiel des Riesen besitzt eine offensichtliche Überlegenheit gegenüber dem Prädikat, das gleichzeitig erreichbar ist (wie Mensch).

Jemand, der nach seinen Leidenschaften handelt oder besser gesagt mit *extremen Gefühlen*, kann nach der Logik der Rhetorik in keinster Weise *Bilder* benutzen. Seine Rede ist als Beweis seiner Haltung, wie er die Welt wahrnimmt, äußerst *wahr*. Rousseau nahm an, dass die Sprache zunächst metaphorisch, bildlich; imaginär war. Damit meint er aber nicht, dass sie *bildlich* war, bevor sie eine wahre Bedeutung bekommen hatte. Er sagt damit auch nicht aus, dass die unwahre Bedeutung nicht vor der Wahrheit existierte: Wie kann die Aussage ohne wahre Bedeutung einen bildlichen Ausdruck haben? Denn das *Bild* ist nur die Übertragung der Bedeutung.⁹⁵² Wenn als Voraussetzung des *richtigen Verstehens*, das übertragene Wort mit dem *was uns die extremen Gefühle präsentieren*, eingesetzt wird; also wenn die Vorstellung unter Einfluss der Leidenschaft für die Übertragung des Wortes sorgt, hat Rousseau keine Einwände. Derrida hingegen sagt, dass

⁹⁴⁹ Rousseau, Jean-Jacques ([1781]/1995), 171.

⁹⁵⁰ Rolf, E. (2005), 265.

⁹⁵¹ Lévi-Strauss, Claude (1965), 132; s. McGee, R. Jon und Warms, Richard L. (ed) (2013), 174.

⁹⁵² Rousseau, Jean-Jacques (1781/1995), 171.

wir die Vorstellung⁹⁵³, die durch extreme Gefühle entstehen, verstehen können, indem wir stattdessen das übertragene Wort einsetzen. „Die Metapher muss also als der Bewegungsprozess der Vorstellung oder der Bedeutung, wenn man so will des Signifikants, verstanden werden, ehe sie als Spiel von Signifikanten bestehen kann. Die Vorstellung ist der bedeutete Sinn ist das, was das Wort ausdrückt. Doch ist sie auch das Zeichen der Sache, eine Repräsentation des Gegenstandes, welche der Gegenstand bezeichnet und vom Wort oder sprachlichen Signifikanten im Allgemeinen bezeichnet wird, der indirekt auch einen Affekt oder eine Leidenschaft bezeichnen kann.“⁹⁵⁴ Rolf findet diese *Übersetzung* unzutreffend. Seiner Meinung nach sollte das übertragene Wort mit der Wortstellung, die durch Leidenschaft entsteht, umgetauscht werden; nicht das Gegenteil.⁹⁵⁵

Um Rousseau richtig zu verstehen, müssen zuvor zwei Sachen bekannt sein:

- (1) Um welches Wort handelt es sich?
- (2) Um welche Vorstellung bzw. Idee handelt es sich?

Wenn laut Derrida gesagt wird: „Ich sehe einen Riesen“, wäre dies das falsche Hinweisen einer wahren Bedeutung. In dem Fall geht es darum, einen echten Riesen zu sehen⁹⁵⁶. So bedrohlich ist das metaphorische Chaos. Hier ist der Signifikant sowohl richtig als auch falsch. Wenn das Verlangen in der wahren Bedeutung geäußert wird, ist es *richtig*. Wenn es in der unwahren Bedeutung, in Verbindung mit einer Sache, oder einem Objekt auf eine hindeutende Art benutzt wird, ist es falsch. Laut Derrida besitzen die Rede und die Wörter, die sie bilden eine Beziehung mit der Sache und dem Objekt, sodass sie sie beschützen, als Referenz nehmen kann (also ist eigentlich Tisch nicht Tisch, aber das Wort *Tisch* drückt den Tisch aus; das Wort ist mehr Tisch bzw. tischiger als der Tisch). So wird der *Riese* ein passender Ausdruck für die Gefühle der Angst und Sorge.⁹⁵⁷

De Man verteidigt, dass beim Blick auf die rhetorische und bildhafte Sprache, die Dekonstruktion Rousseaus nicht nötig ist.⁹⁵⁸ Die Absicht stammt von einer These, die auf *Angst* basiert. Also wird diese auf Angst gegründete These mit der wahrheitsverzerrenden Metapher des *Riesen* verknüpft. Für ihn ist Rousseaus Sprache wie „ein Gedicht, das aus Gefühlen entsteht“.⁹⁵⁹ Außerdem ist er auch nicht gegen Rousseaus These über die ersten Wörter. Laut Rousseau waren nicht Hunger oder Durst die ersten Wörter des Menschen, sondern Liebe, Hass, Barmherzigkeit und Wut.⁹⁶⁰ De Man sagt nachdrücklich, dass die Sprache für Rousseau eine Sprache der Leidenschaften und kein Ausdruck von Bedürfnissen ist.⁹⁶¹

⁹⁵³ Ebd., 171.

⁹⁵⁴ **Derrida**, Jacques (1967/1974), 471-472.

⁹⁵⁵ **Rolf**, E. (2005), 266.

⁹⁵⁶ **Derrida**, Jacques (1967/1974), 472.

⁹⁵⁷ Ebd., 473.

⁹⁵⁸ **de Man**, Paul (1993), 223.

⁹⁵⁹ **Coseriu**, Eugenio (2003), 385.

⁹⁶⁰ Die Bewertung über das Thema: **Coseriu**, Eugenio (2003), 382.

⁹⁶¹ **de Man**, Paul (1993), 218.

2.6 Metaphysik und Heideggers Raum

Metaphysik (*metaphysica*) ist jenseits der Wahrheit. In dem Punkt stimmt sie mit der Metapher überein.

Die Regeln der physischen Welt helfen bei der Entdeckung der *metaphysischen Welt*. Die bekanntesten Metaphern wurden größtenteils über die Ähnlichkeit der bekannten und unbekannt Welt gegründet. Die *ersichtliche Welt* wurde mit den metaphysischen Möglichkeiten der physischen Welt symbolisiert, um die *esoterische Welt* zu zeigen.

Heidegger behauptet, dass die Metapher nur innerhalb der Metaphysik existieren kann. Solch eine Behauptung schlägt vor, dass Metaphysik und Metapher die *gleiche Übertragung* ausdrücken. Hier wird klar, dass zunächst die Ontologie, die Seele von einer sichtbaren zu einer unsichtbaren Welt getragen wird, und dass die platonische oder neuplatonische westliche Metaphysik sich indirekt in der gesamten Rhetoriktradition befindet. Zweitens wird klar, dass sie die Übertragung der Metapher von der reinen Bedeutung zur bildlichen Bedeutung bedeutet.⁹⁶²

Obwohl Paul Valéry sagte: „Je mehr geschrieben wird, desto weniger wird nachgedacht“, schrieb er selbst nicht gerade wenig. Was er schrieb, war trotzdem stark. Wodurch? Selbstverständlich durch die *metaphorische Struktur*. Für religiöse Texte sind Metaphern essenziell. Es wäre nicht falsch zu sagen, dass die heiligen Bücher ihre Kraft von metaphorischen Benutzungen ziehen. Derridas implizierte These lautet: „Die Metapher ist Metaphysik und Metaphorizität ist ein Prinzip der Metaphysikgenese.“⁹⁶³ Das gleiche wird auch bei Heidegger klar. Derrida versucht es mit einem Kommentar zu Heidegger: „Das Metaphorische ist nur innerhalb der Metaphysik.“⁹⁶⁴ Wenn zwei Elemente, die hinsichtlich des Entstehungsfelds keinen Unterschied haben, zu sinnlichen und nicht-sinnlichen Feldern gehören und diese Unterscheidung eine Eigenschaft darüber ist, was die Metaphysik ist und seitens des westlichen Denkens bestätigt wird, kann von der einer Zugehörigkeit der Metapher zur Metaphysik gesprochen werden.⁹⁶⁵ Mit dem Beweis der Insuffizienz verliert die Metaphysik ihren Status und die vorgestellte Perfektion der Metapher bricht zusammen.⁹⁶⁶

Heidegger sprach nur wenig über die Metapher. In seinen Texten *Der Satz vom Grund* und *Unterwegs zur Sprache* spricht er über die Metapher; behandelt ein sekundäres

⁹⁶² Ricoeur, Paul (1997), 280.

⁹⁶³ Haverkamp, Anselm (1987), 547-560. Vgl dazu Stoellger, Philipp (2000), 207.

⁹⁶⁴ Heidegger, M.(2006), 89.

Das Buch besteht aus den Skripten zum gleichnamigen Unterrichts zwischen 1955/56 an der Freiburg Univ. Das Buch erschien 1957 im Verlag Günter Neske.)

s. Ricoeur, P. (1975). Parallel dazu führt Heidegger seine eigene Metaphern-Praxis fort. Heidegger, M. (2007), 206.

⁹⁶⁵ Heidegger, M.(2006), 88.

⁹⁶⁶ Ebd., 89.

Thema, das nicht zentral ist.⁹⁶⁷ Wie ich es vorher gesagt habe, behauptet Heidegger, die Metapher könne nur innerhalb der Metaphysik existieren.⁹⁶⁸

„Husserl versuchte zweifellos die Hammerbenutzung, mit dem Hammer zu verprügeln zu einem Teil des Subjekt-Objekt Modells, der geistigen Aktivität, zu machen [...] Als Heidegger untersuchte, inwiefern sich die Menschen tatsächlich an Sachen binden, sieht er, dass die Beziehung normalerweise nicht in Form der Beziehung zwischen Objekten und Subjekten ist [...] Wenn ein Meisterschreiner einen Hammer benutzt, wird es für ihn beinahe unsichtbar. Er ist kein Wesen, der sich dem Hammer, Objekt zugewandt hat. Er denkt nicht einmal über den Hammer. Er mag vielleicht auf die Nägel achten, aber wenn er ein echter Meister und die Nägel gerade sind, wird er diese Nägel absichtlich nicht beachten.“ (Overgaard 2004: 117)⁹⁶⁹

In dem Denksystem von Heidegger ist der Raum, der Ort, indem der Mensch sein Leben führt. Doch die ganze Sache ist eigentlich zu wittern, was es bedeutet sein Leben an einem Ort zu führen. Die Menschen führen ihr Leben durch das Zusammenkommen von vier Begriffen. Diese vier Begriffe sind *Erde*, *Himmel*, die *Gesegneten* und die *Sterblichen*. Nach der Erzählung Heideggers bedeutet es auf der Erde zu sein, gleichzeitig auch sich unter dem Himmel zu befinden. Beides bedeutet sich vor die Heiligkeit zu stellen, dazu kommt auch noch die Zusammengehörigkeit der Menschen. Wenn wir Erde sagen, denken wir eigentlich auch an die anderen drei Begriffe, aber beachten die Einheit dieser vier Begriffe nicht. Für ihn muss der Raumgedanke nicht subjektabhängig sein. Zu sagen, dass A, A ist, bedeutet eigentlich, dass A nur in A existieren kann.⁹⁷⁰

Descartes spricht nicht über den Raum, sondern über die Ausdehnung. Der Grund hierfür ist, dass er den Gedanken und das Objekt komplett voneinander trennt. In Descartes Gedanken ist die Welt so bekannt, wie sie ist.⁹⁷¹

Während Leibniz den Raum als Koexistenz beschreibt, gehört die Ausdehnung für ihn zu einem Bereich der Physik. Es ist unvermeidbar, dass er mit Newton in einen Streit über dieses Thema gelangt. Denn Newton legte den Raum als leeres Potenzial aus und verband ihn mit Gott.⁹⁷² Nun ist es laut Kant Zeit, die Voraussetzungen zu schaffen, um die Raum und Zeit Erfahrung möglich zu machen. Der Raum wird zu einem Gefühl.⁹⁷³

Es ist offensichtlich, dass der Begriff des *Raum* (Universum) für die Einsetzung von metaphorischen Gedanken eine umfassende Wichtigkeit hat. Das Universum (Raum) liegt in der Grundlage aller anderen Bilder.⁹⁷⁴ Beim ersten Blick (*prima facie*) sieht die Zeit neben dem Raum, *symmetrisch* oder *parallel* aus. Denn die Zeit ist „die wahre Form der Innenansicht“.⁹⁷⁵ Es ist nicht angemessen hier die Begriffe *symmetrisch* und *parallel*

⁹⁶⁷ Derrida, Jacques (1998), 106

⁹⁶⁸ Ricoeur, P. (1997), 280.

⁹⁶⁹ s. Theodorou, Panos (2015); Biceaga, Victor (2010), 15.

⁹⁷⁰ Heidegger, Martin (1954), 139-157.

⁹⁷¹ Cohen, Hermann (2005), 214-215; Jaspers, Karl (1965), 11-12, 40-41.

⁹⁷² Leibniz, Gottfried Wilhelm (1740), 154-155, 215-216, 287.

⁹⁷³ s. Schneider, Ilse (1921).

⁹⁷⁴ „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt.“ Kant, I. (1976), 76.

⁹⁷⁵ „die wirkliche Form der innere Anschauung“ Kant, I. (1976), 79. Oder „die Form des innere Sinnes

zu benutzen.⁹⁷⁶ Um die Beziehung zwischen Raum- Zeit zu erklären, wäre die Benutzung der Terminologie mit projektiv-Euklidischem Zentrum nur für eine gekürzte Beschreibung angemessen. Während in der Wahrheit der Raum für die Außenansicht zuständig ist, ist im Vergleich die Zeit nicht für innere Anschauungen zuständig. Die Reaktion oder Haltung der Zeit ist anders. „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt.“⁹⁷⁷ Ich erkläre die Asymmetrie, die hier erscheint. Der Raum allein ist nur für äußere Anschauungen, die Zeit aber ist nur zuständig, wenn sie sowohl mit inneren als auch mit äußeren Sinnen zu tun hat.⁹⁷⁸ Damit ist gemeint, dass eine reine Zeitvorstellung mit klaren Aussagen nur mit einer Ausdehnung möglich ist.⁹⁷⁹

Die Antwort von Diogenes auf Alexander „Nimm deinen Schatten von mir!“ (ἀποσκότησον μου) gewinnt mit dieser Verbindung eine metaphorische Bedeutung.

2.7 Nietzsches Wahrnehmung der Metapher

Nietzsche, der neben Schopenhauer und Kierkegaard einen der drei wichtigsten oppositionellen Namen zum Idealismus darstellt, ist auch im Thema der Metapher negativ. Doch warum? Das soll im Folgenden diskutiert werden.⁹⁸⁰

2.7.1 Anti – Aristoteles

Wie Berkeley es gesagt hat:

„[...] Cum aliis rebus tribuuntur, sensu metaphórico accipiuntur necesse est. A metaphóris autem abstinendum philosopho.“

[Philosophen scheuen sich vor Metaphern.] *De motu*, 3 ⁹⁸¹

Den Grund hierfür erklärt vielleicht Nietzsche am besten.

Nietzsche wendet sich gegen die Metapherntheorie, die von Aristoteles *erfunden* wurde.⁹⁸² Der eigentliche Grund für Nietzsches oppositionelle Haltung ist, dass die Metapher die *Wahrheit* verhindert und verzerrt.

Sein Hauptproblem ist nicht das, was die Sprache den Menschen beigetragen hat, sondern was die Menschen der *Sprache* aufgebürdet haben. Es ist nicht schwer, Nietzsches Haltung zu ahnen, der die Metapher als einer der grundlegenden Reflexe der

[...]“ Kant, I. (1976), 76.

⁹⁷⁶ Cochetti, Stefano (2004), 29.

⁹⁷⁷ Kant, I. (1976), 74.

⁹⁷⁸ Cochetti, Stefano (2004), 30.

⁹⁷⁹ Vgl: Schönrich, Gerhard (1981), 343.

⁹⁸⁰ s. Kremer-Marietti, Angele (1992), 236; Abel, Günter (1987), 112-148, Hinman, L. M. (1982), 179-199; Labarthe, Philippe (1971), 53-76.

⁹⁸¹ Berkeley, G. (1871), Bd. III, 76.

⁹⁸² Bader, Günter (1990), 91.

Sprache sieht. Nietzsche beschreibt die Metapher nicht so wie Aristoteles, dem Kern entsprechend, unterteilt in gut definierte Arten und Formen, innerhalb einer systematischen Weltanschauung. Für Nietzsche deuten Arten und Formen nur auf die Metapher und die Kerne von Sachen sind unbekannt. Dementsprechend ist das, was ich bei Aristoteles als *proper* beschreiben kann, bei Nietzsche nur eine Metapher:

„[...] the proper is likened to a father, with metaphors as his sons or grandsons.“ (Kofman 1993: 15).

Während bei Aristoteles die Metapher auf den Begriff verweist, zeigt bei Nietzsche der Begriff auf die Metapher. Während akustische Wörter nicht anstatt Bildern benutzt werden können, können Bilder anstatt Tönen verwendet werden. Die Kunst der Oper, die zum Sprachmodell von Aristoteles passt, wird von Nietzsche stark kritisiert.⁹⁸³

Bei dem Bruch der Haltung, die die Tradition gegen die Metapher eingenommen hatte, ist Nietzsches Rolle sehr groß. Nietzsche sagt, dass die Prozesse des Begreifens, Erschaffens und der Informationsproduktion auf den Metaphern haften und er kritisiert die philosophische Tradition stark. Er beschuldigt die Tradition damit, die Wahrheit zu vergessen, dass die Metapher die Richtschnur, die die Bedeutung erstellt, ist, und damit die Moral falsch zu kommentieren.

2.7.2 Kluges Tier und Realitätsproblem

In Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*⁹⁸⁴, das zu den Schriften der *ersten Periode* gehört, sehen wir einen Standpunkt, der für die *Wahrnehmung der Sprache* grundlegend sein kann. Hierbei wird zunächst ein Rahmen gezeichnet, statt mit einer kompositorischen Einheit direkt ins Thema zu tauchen, und somit den Leser unvorbereitet zu erwischen. Der Rahmen ist so groß, dass er über die Existenz der Welt bis zur Entstehung handelt; denn das Thema ist die einzige Kreatur, die die Welt bedeutsam macht – der Mensch. Für ihn ist die Welt eins der Objekte (Sterne), die für einen Moment in einer abgelegenen Ecke der unzähligen Sonnensysteme aufleuchten und wieder ausgehen. Hier finden *kluge Tiere* einen Körper.⁹⁸⁵ Die Existenz dieses gewissen Sterns und die Erfindung des Menschen dort, umfasst nur eine *einminütige* Zeit. An dem Punkt bezeichnet Nietzsche diesen *Moment* als das Hochmütigste und das Verlogenste. Ab hier ist es nicht schwer zu ahnen, wie er diesen *Beitrag* wie die *Metapher* benutzen wird.⁹⁸⁶ Diese Welt, in der kluge Tiere leben, die eigentlich nach ein paar Atemzügen sterben sollten, ist für Nietzsche wie die Erfindung eines *Märchens*. Dieses Märchen wurde nicht genug illustriert; es hat die Eigenschaften kläglich, schattenhaft und flüchtig, zwecklos und vor allem ausgrenzend für den Menschenverstand zu sein.⁹⁸⁷ Wie wir es gleich anhand seiner Metapheranalyse sehen

⁹⁸³ Ebd., 5-22.

⁹⁸⁴ Nietzsche, Friedrich (1999), Bd. 1, 875-890.

⁹⁸⁵ „In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden“ (S.875).

⁹⁸⁶ „Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ‘Weltgeschichte’: aber doch nur eine Minute“ (S.875).

⁹⁸⁷ „Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben. - So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie

werden, klart *der Platz des Verstands im Universum* und *der Status des Menschen* seine Perspektive auf.

Nietzsche schärft seinen Blick auf den Menschen. Für ihn besitzt der Mensch nicht die Tapferkeit, um über andere Sachen nachzudenken. Wie kann der Mensch, der sich physisch nicht einmal selbst kennt (in den späteren Aussagen: der nicht einmal die Krankheiten in seinem Körper heilen kann), urteilen?

„Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu perzipieren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluß der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes, gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinabzusehen vermöchte, und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher, in aller Welt, bei dieser Konstellation der Trieb zur Wahrheit!., (Nietzsche 1999: I/ 877)

Nietzsches eigentliches Problem ist nicht der Begriff der *Wahrheit*, sondern die *Wahrnehmung der Wahrheit*. Wie kann der Mensch denn mit diesen geistigen Fähigkeiten von Wahrheit sprechen? Das, was der Mensch mit dieser *Verstandeskraft* hervorbringen kann, lässt ihn staunen ! Er bewertet dies mit der Unfähigkeit, die eigene Hilfslosigkeit zu sehen, und vielmehr im Rahmen der *Dreistigkeit*. Für den Menschen ist der Verstand keine Kraft; besser gesagt, die Einsicht sollte den Menschen warnen, dass er unglücklich, äußerst delikat und sterblich ist.⁹⁸⁸ Der Mensch existiert nur einen Moment lang in der riesigen Welt. Hierfür gibt er Lessings Sohn als Beispiel.⁹⁸⁹

schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt.“ (S.875)

⁹⁸⁸ „Es ist merkwürdig, daß dies der Intellekt zustande bringt, er, der doch gerade nur als Hilfsmittel den unglücklichsten, delikatesten, vergänglichsten Wesen beigegeben ist [...]“ (S.876)

⁹⁸⁹ Nachdem Lessing seinen Sohn verlor, schrieb er einen Brief an Johann Joachim Eschenburg (Wolfenbüttel 31.12.1777): „Mein lieber Eschenburg, ich ergreife den Augenblick, da meine Frau ganz ohne Besonnenheit liegt, um Ihnen für Ihren gütigen Antheil zu danken. Meine Freude war nur kurz: und ich verlor ihn so ungern, diesen Sohn! denn er hatte so viel Verstand! so viel Verstand! — Glauben Sie nicht, daß die wenigen Stunden meiner Vaterschaft, mich schon zu so einem Affen von Vater gemacht haben! Ich weiß, was ich sage.— War es nicht Verstand, daß man ihn mit eisern Zangen auf die Welt ziehen mußte? daß er sobald Unrath merkte? — War es nicht Verstand, daß er die erste Gelegenheit ergriff, sich wieder davon zu machen?— Freylich zerrt mir der kleine Ruschelkopf auch die Mutter mit fort!— Denn noch ist wenig Hoffnung, daß ich sie behalten werde.— Ich wollte es auch einmal so gut haben, wie andere Menschen. Aber es ist mir schlecht bekommen.“

s. **Barner**, Wilfried (Hrsg.) (1997).

Nietzsche beschreibt diesen übertriebenen Einsichtszustand als Mangel an Einsicht. Dass die „Verstandeskraft“ hilflos gegen die Schmerzen dieser Welt ist, kann er mit Täuschung und Heuchelei sein Leben erträglich machen. Genau diese Situation fasst Nietzsche zusammen: „im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel“. Also heuchlerisch zu sein und Schauspielerei kommt auf dem Gipfel der Gefühle auf eine hilflose Art ans Tageslicht.

„ ...um sie eine Minute im Dasein festzuhalten, aus dem sie sonst, ohne jene Beigabe, so schnell wie Lessings Sohn zu flüchten allen Grund hätten.“ **Nietzsche**, Friedrich (1999), Bd. 1, 876.

Auf eine gewisse Weise macht der Hochmut den Menschen blind. Er verdeckt seine Erkennung und Wahrnehmung; besser gesagt, er trübt seine *Wahrnehmungsfähigkeit* wie ein Nebel, das sich auf die Augen und den Geist gesetzt hat. Kurz gesagt, befindet sich der Mensch, laut Nietzsche, in einem großen Irrtum, was seine Existenz angeht; er trägt sogar die *schmeichelhafteste Wertschätzung* in sich.⁹⁹⁰ Ein anderer summativer Ausdruck für den Blick auf den Menschen für ihn ist das sich in *Täuschung* zu Befinden und dies auch anzuwenden.⁹⁹¹

Der Mensch befindet sich in einem Traum, lebt um eine Wahrheit, deren Oberfläche er nur sehen kann.

Dass die Menschen mit leeren Hülsen einverstanden sind, verursacht, was die Wahrheit angeht, eine ewige Illusion.⁹⁹² Danach leitet Nietzsche mit einer Frage einen Teil ein, der ins Thema der Metapher eindringt:

„Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.“ (Nietzsche 1999: 1, 878).

Für Nietzsche ist das Ding an sich eine unwichtige Wahrheit. Diese *Wahrheit* wird wie der Spracherschaffer nicht verstanden; und sie wird ganz gewiß auch nicht angestrebt. Genau an diesem Punkt kommen die mutigsten Metaphern, um die Beziehung zwischen Menschen und Wesen zu zeigen.⁹⁹³

Der Grund, warum die Metapher bei Nietzsche eher negativ bewertet wird, wird nach der Frage „Was ist also Wahrheit?“ erklärt. Das eigentliche Problem ist nicht die *Metapher*. Das grundlegende Problem ist, dass die Metapher eine täuschende Haltung gegenüber der *Wahrheit* hat. Die Metapher ist wie eine Münze, deren Gravierungen verschwunden sind. Das Geld ist nur noch ein wertloses Metall. Genauso ist die Metapher: abgenutzt und emotional abgeschwächt.⁹⁹⁴

Das Problem oder die Wahl findet nicht zwischen *Metapher* und *Metapher* statt. Es ist der Einfluss der Metapher auf die Wahrheit. Wenn wir dies als *Täuschung* bezeichnen, hätten wir eine etwas klarere Beschreibung gegeben.

„Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Wahrheit der Dinge, - das, dem alle vorhandenen Prädikate erst zukommen und welches verhältnismäßig am besten noch mit allen, also auch den entgegengesetzten Prädikaten zu bezeichnen ist. Mit dem Worte ist aber nichts weiter auszudrücken als seine Unzugänglichkeit für die logischen

⁹⁹⁰ „Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmut, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Wert des Daseins, dadurch daß er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Wertschätzung in sich trägt.“ (S.876)

⁹⁹¹ „Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung - aber auch die einzelsten Wirkungen tragen etwas von gleichem Charakter an sich.“ (S.876)

⁹⁹² Ebd., 878.

⁹⁹³ Das „Ding an sich“ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfaßlich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe (S.879).

⁹⁹⁴ [...] die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen. (S.881)

Prozeduren und Distinktionen: also ‚Schein‘ im Verhältniß zur ‚logischen Wahrheit‘ - welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht ‚Schein‘ in Gegensatz zur ‚Wahrheit‘ sondern nehme umgekehrt Schein als die Wahrheit, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheits-Welt‘ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Wahrheit wäre ‚der Wille zur Macht‘, nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus.“ (Nietzsche 1999: XI/654)⁹⁹⁵

Die Metaphern umfassen nicht das Reale: Im Gegenteil sie beinhalten einen Kommentar. Der Ausdruck wird auf eine Weise ausgeschlossen; ansonsten kann er als *Begriff* ein gefährliches metaphysisches Dogma werden.⁹⁹⁶

2.7.3 Die Menschlein

Nietzsches Ansicht über den Menschen bestimmt die Wahrnehmung der Metapher. Die Diagnose des anderen Problems macht Nietzsche ohne Zeit zu verlieren. Das Problem ist es, den Verstand falsch zu benutzen. Für ihn stellt der Verstand ein Werkzeug dar, womit sich der Mensch schützen kann. Der Verstand ist dafür da, dass sich das schwache und weniger robuste Individuum selbst verteidigen kann wie die Hörner eines Tieres oder die scharfen Zähne eines Raubtiers.⁹⁹⁷ Später zählt er die menschlichen *Tugenden* auf: Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskiertsein, die verhüllende Konvention, das Bühnenspiel vor anderen und vor sich selbst. Deshalb ist es für einen solchen Menschen nicht möglich, sich einem reinen und sauberen Instinkt der Wahrheit zuzuwenden.⁹⁹⁸ Im Weiteren erklärt er, inwiefern *menschlich* die Beschuldigungen gegen den Menschen, die Wahrnehmung des *mecâz* und die Einsicht der Metapher sind.

„Sie sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht ‚Formen‘, ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich, Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen.“ (Nietzsche 1999: I/ 876)

Der größte Grund, die *Wahrheit* nicht erreichen zu können ist neben dem nichtvorhandenen Bedürfnis, vielmehr sich nicht damit zufrieden zu geben und sogar kein *Spaß* mehr daran zu haben, mit dem was man besitzt.

⁹⁹⁵ Nietzsche, Friedrich (1999), Bd. 1, 389-399; Montinari, Mazzoni (1982), 92-120. Vgl dazu: Georg-Lauber, Jutta (2014), 29-35.

⁹⁹⁶ Benne, Christian (2005), 171.

⁹⁹⁷ „Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubtier-Gebiß zu führen versagt ist.“ (S.876)

⁹⁹⁸ „Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskiertsein, die verhüllende Konvention, das Bühnenspiel vor anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die *eine* Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, daß fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.“ (S.876)

Der letzte Punkt, den der Mensch mit seinem Egoismus erreicht, ist laut Nietzsche „bellum omnium contra omnes.“⁹⁹⁹ Wie Nietzsche es vorausgesehen hat, hat die Welt das in zwei Weltkriegen zweimal versucht.

„Die Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Kultur liegt darin, daß in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen. Insofern der Mensch an die Begriffe und Namen der Dinge als an ‚aeternae veritates‘ (ewige Wahrheiten) durch lange Zeitstrecken hindurch geglaubt hat, hat er sich jenen Stolz angeeignet, mit der er sich über das Tier erhob: er meinte wirklich, in der Sprache die Erkenntnis der Welt zu haben. Der Sprachbildner war nicht so bescheiden zu glauben, daß er den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe, er drückte vielmehr, wie er wähnte, das höchste Wissen über die Dinge in Worten aus; in der Tat ist die Sprache die erste Bemühung um die Wissenschaft. Der Glaube an die erfundene Wahrheit ist es auch hier, aus dem die mächtigsten Kraftquellen geflossen sind. Sehr nachträglich - jetzt erst - dämmert es den Menschen auf, daß sie einen ungeheuerlichen Irrtum in ihrem Glauben an die Sprache propagiert haben. Glücklicherweise ist es zu spät, als daß es die Entwicklung der Vernunft, die auf diesem Glauben beruht, wieder rückgängig machen könnte“ (Nietzsche 1999: II/ 30-31).

Dass Nietzsche zutreffende Feststellungen bezüglich des Vergleiches zwischen dem *Seiendem* und dem *zu-Seien-sollendem* gibt, erfolgt durch seine Vertiefung in das Reale. Nietzsche steht dem *Homo homini lupus* nicht sehr fern.

2.7.4 Sprache und Wahrheit

Bei dem Übergang zum Thema der Metapher in Verbindung mit dem Menschen ist auch die Analyse der Sprache wichtig. An einer Stelle stellt Nietzsche die wichtige Frage: „Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“ Inwiefern ist die Sprache ausreichend, um die Wahrheit zu erklären, sodass man im Paragrafen die Sucht des Menschen nach der *Lüge* und seine Weigerung der *Wahrheit* untersucht hat.

Bei Nietzsche hat die Sprache eine kreative Rolle, die über die Metapher funktioniert (jeder Signifikant ist eine Metapher der Signifikate). Die Sprache hat nicht die Aufgabe, zu vertreten. Die Sprache fängt mit einer Metapher an, danach bringt die

⁹⁹⁹ Diese Aussage stammt aus **Thomas Hobbes** Leviathan aus dem Jahre 1651 und bedeutet den Krieg, in dem jeder gegen jeden kämpft. „Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that Condition which is called Warre; and such warre, as is of every man, against every man. [...] In such a condition there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society, and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of Man, solitary, poore, nasty, brutish, and short“ (I/XIII/ S.62) Um es zusammenzufassen, besagt seine Ansicht, dass ohne eine „gemeinsame Macht“ Kriege entstehen und dass jeder fern von Frieden (in Angst und Entsetzen) lebt. Dieses stellt sich Hobbes als Kriegszustand vor, in dem jeder gegen jeden kämpft. An einer solchen Umgebung hat die menschliche Arbeitsamkeit keine Bedeutung. In einem solchen Chaoszustand haben Landwirtschaft, Industrie, Schifffahrt, Elemente des Luxuslebens, Erfindungen, Wissenschaft, Wissen keine Bedeutung. Das Schlimmste ist die andauernde Angst, und dass der Mensch sich selbst gnadenlos abschlachtet. In dem Fall wird das menschliche Leben einsam, elend und arm; es nimmt eine Form an, die nicht viel besser ist, als das Leben der Tiere.

Metapher eine weitere Metapher (assoziiert Tirrells Metapher-Kette, s. LS 8.8.2). Also wird zunächst im Kopf eine doppelte Erscheinung erschaffen, bevor der Begriff entsteht. Nur die wahre Welt ist sichtbar und wird verwandelt. In der Wurzel der Sprache liegt keinerlei Existenz; nur die innere Kraft des Künstlers, die Symbole produziert. In der Wurzel der Sprache liegt die Übertragung der Sinne, das heißt der Trieb, Metaphern zu bilden. Dies überlässt mit der Zeit den Platz einer metaphysischen Konstruktion, welche nicht lange andauert. Danach wird das Sein abgelehnt, darauf wird eine Struktur gebaut, die sich Epistemologie nennt.

„Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubrizieren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Kolumbariums und atmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist.“ (Nietzsche 1999: I/ 882)

Nietzsche behauptet, dass die epistemologischen Probleme, die in der Sprache liegen, besser als Rhetorikprobleme angesehen werden sollten.¹⁰⁰⁰

2.7.5 Metapher ist ein Problem

Nietzsche sieht die Metapher als ein richtiges *Problem* und bewertet sie so. Er macht auf die Seite aufmerksam, die sich mit der Wahrheit über die Existenz der Sprache widerspricht. Also aus einer scharfen Perspektive eine Bewertung zu machen und zu sagen, dass die Definitionen oder Eigenschaften von sich aus entstanden sind und diese den Objekten zuzuschreiben, sind Eigenschaften des oben beschriebenen Menschen. Nietzsche erwähnt das *Stein*-Beispiel. Wenn gesagt wird „Der Stein ist hart“ ist das Harte nicht das Objekt; es wird angenommen, dass er so ist, da wir ihn als *hart* beschreiben. Dies ist nur eine subjektive Irritation.¹⁰⁰¹

Später geht er auf das Thema des grammatischen Geschlechts ein.

„Wir teilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen!“ (Nietzsche 1999: I/ 878)

Nietzsches Suche nach Logik findet wie öfters zuvor kein Ergebnis. Daraufhin kritisiert er, dass die Menschen Aussagen so benutzen, als wären diese Gesetzesurteile.

„Wie weit hinausgeflogen über den Kanon der Gewißheit! Wir reden von einer ‚Schlange‘: die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges!“ (Nietzsche 1999: I/ 878)

Nietzsche kritisiert solche Bezeichnungen. Wenn ich es epistemologisch erklären müsste: Es geht um die Beziehung zwischen Mensch und Objekt und der Versuch des Menschen das Objekt zu beherrschen. Wie offensichtlich, ist das zugleich eine Kritik an Kant.

Obwohl die Philosophie traditionell die Information durch Wörter, welche Repräsentanten der Wahrheit sind, erlangt und dies als etwas begreift, das die Wahrheit widerspiegelt, behauptet Nietzsche, dass der Geist seine eigentlichen Stärken auf eine

¹⁰⁰⁰ s. **Schrift**, Alan D. (2002), 3-28; **Coşar**, Metin (2001), 83-90.

¹⁰⁰¹ „[...] der Stein ist hart: als ob uns *hart* noch sonst bekannt wäre, und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!“ **Nietzsche**, Friedrich (1999), Bd. 1, 878.

andere Art zeigt.¹⁰⁰²

Nietzsche breitet die Grenzen der Metapher ziemlich aus, indem er jeder akustischen Aussprache ein metaphorisches Talent zuschreibt.¹⁰⁰³ Metaphern zu benutzen ist genauso einfach wie das Lügen:

„[...] er lügt also in der bezeichneten Weise unbewußt und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewußtheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.“ (Nietzsche 1999: I/ 881)¹⁰⁰⁴

Die Sprache erschafft dem Menschen als Produkt von unterschwelligem Aktivitäten eine Welt, und der Mensch lebt in dem Irrtum, dass sein Verstand diese Welt geschaffen hat. Die Metapher schreitet als eine produktionsorientierte Aktivität durch einen organischen Prozess, und deren Abhängigkeit von dem Körper ist unbestreitbar. Für Nietzsche ist der Verstand ein Organ wie der Magen.¹⁰⁰⁵

2.7.6 Hegemonie der Metapher

Die Metapher ist trotz ihrer Schäden und Fehler eine Notwendigkeit.

„Jener Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, daß aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt. Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flußbette und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst. Fortwährend verwirrt er die Rubriken und Zellen der Begriffe, dadurch daß er neue Übertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt, fortwährend zeigt er die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmäßig, folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traumes ist.“ (Nietzsche 1999: I/ 887)

Trotz aller oppositionellen Haltungen ist die Metapher unvermeidbar. Wenn Objektivität und Subjektivität aufeinandertreffen, bereitet die Metapher unserer mit Begriffen verschlissenen Identität einen Weitblick. Die Metapher ist wie eine Brücke, die dafür sorgt, dass wir die Richtigkeit vielseitig und vorläufig sehen können. Dass die Perspektiven auf so eine Art umgetauscht und vermehrt werden, bringt neben der *Übertragung* des Egos von einer Identität zur anderen, die Ausbildung der *Objektivität* mit sich. Ein Stil, der mit Metaphern schreibt, sorgt dafür, dass man sich für mehrere und unterschiedliche Ansichten öffnet und ermöglicht vielseitige Perspektiven.¹⁰⁰⁶

Metaphern sind Akte der Erschaffung und Bedeutung, die sich vom Menschen auf die Welt öffnen. In dieser Phase schreibt Nietzsche nicht mit der Sorge, an einen Signifikaten oder Logos zu verknüpfen. Er deutet vielmehr auf das Leben, als eine kreativere Kraft hin: „Verlangen nach Kraft“. Dieser Trieb des Menschen, eine Metapher

¹⁰⁰² s. **Schrift**, Alan D. (1990), 125.

¹⁰⁰³ s. **Derrida**, J. (1982), 227.

¹⁰⁰⁴ Weiterhin werden *übliche Metaphern* als Beispiel gegeben.

¹⁰⁰⁵ s. **Kofman**, Sarah (1993), 26.

¹⁰⁰⁶ **Kofman**, Sarah (1993), 102-104.

zu bilden, ist zwischen den Kräften, die das Leben bekräftigen und ablehnen, eine Errungenschaft, die sich zum Vorteil des Lebens entwickelt und ein klar ästhetischer Akt ist.¹⁰⁰⁷

2.7.7 Abyme- Münze und der singende Maler ohne Hände

Sobald die Opposition bzw. der Vergleich, dass die Metapher schadet oder von Nutzen sein kann, in die Mitte rückt, werden Beispiele mit Erklärungen nötig sein. Egal wie kritisch Nietzsche demgegenüber steht, dass Menschen begriffliche Strukturen aufbauen, gibt es auch konstruktive Metaphern, wie seine Metapher der Biene, die eine Brücke zwischen Mensch und Tier darstellen. Für ihn haben die Erschaffung und somit auch der Metaphorisierungsprozess kein Ende. Derrida benutzt eine Metapher, um die metaphorischen Zustände der Begriffe, die Metapher der Metapher und die Metapher der metaphorischen Funktion in Nietzsches Philosophie zu erklären: Diese Situation beschreibt¹⁰⁰⁸ Nietzsche als die Platzierung ins *Abyme*.¹⁰⁰⁹

Wenn Nietzsches Bewertungen zum das Thema der Metapher analysiert werden, stechen zwei wichtige Einzelmetaphern heraus: Die *Münze* und der *Abgrund*. *Münze* ist eine strategische Metapher um die Beziehung zwischen Sprache, Wert und Bedeutung zu verkörpern. Diese Metapher, die nicht nur von Nietzsche und Derrida verwendet wurde, stellt auf eine Art ein Paradigma dar. Auch in *Cours de linguistique générale* des Schweizer Sprachwissenschaftlers Ferdinand de Saussure, das 1916 von seinen Schülern zusammengestellt wurde, wird für den Signifikanten die Metapher des Münzen verwendet.

Nietzsche breitet die Grenzen der Metapher aus, indem er jeder akustischen Aussprache ein metaphorisches Talent zuschreibt.¹⁰¹⁰ Diese Vorstellung zeigt, dass die Metapher die Kraft hat, ein Feld in die Mitte eines ganz anderen zu erschaffen, das sehbar und anfassbar ist. Dies assoziiert den Begriff der Sphäre innerhalb der Feldtheorie.

Ich weite die Situation, die Derrida bei Nietzsche festgestellt hat, etwas aus. Mit dem Ausdruck *in die Mitte eines anderen Raumes* meint Nietzsche die Übertragung von zwei verschiedenen Dimensionen wie *Zeit* und *Raum* (für die Verbindung zu Heidegger s. LS 2.6). Als erstes erschafft ein Warner aus der wahrnehmbaren Welt ein Bild in unseren Köpfen. Dies ist die erste Übertragung, also die erste Metapher. Doch die Metaphorisierung endet hier nicht. Mit „mit einem Klang rekonzeptualisiertes Bild“ stellt er das Aufspritzen zwischen zwei Dimensionen, als eine zweite Metapher, also zweite Übertragung dar. Nogales hat in seiner Rekonzeptualisierungstheorie betont, dass dieser Prozess dafür sorgt ein bekanntes Wesen aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten.¹⁰¹¹ Um es zu erläutern benutzt er das Beispiel des Malers ohne Hände:

¹⁰⁰⁷ Ebd., 65.

¹⁰⁰⁸ Derrida, J. (1982), 262.

¹⁰⁰⁹ *Ins Abyme platzieren* kommt aus der Heraldik und bedeutet die Platzierung eines kleineren Wappens auf ein größeres Wappen. Derrida spielt hier mit der alten und neuen Nebenbedeutung des abyme (endlose Illusion, beschädigen, Chaos, bodenlosen Abgrund, Abgrund, Lücke, Unterschied, Tiefe, teilen usw.)

¹⁰¹⁰ Derrida, J. (1982), 227.

¹⁰¹¹ Nogales, Patti D. (1999), 3.

„Ein Maler, dem die Hände fehlen und der durch Gesang das ihm vorschwebende Bild ausdrücken wollte, wird immer noch mehr bei dieser Vertauschung der Sphären verraten, als die empirische Welt vom Wesen der Dinge verrät.“ (Nietzsche 1999: I/ 884)

Was der händelose Maler versucht ist quasi die Verräumlichung der Zeit.

Was Nietzsche wieder und wieder kritisiert ist das Wissensverständnis der abendländischen Epistemologie. Seiner Meinung nach ist die Äquivalenz eines Objekts mit einem Subjekt nicht möglich. Zwischen Objekt und Subjekt, zwei komplett verschiedenen Bereichen, gibt es keine Kausalität und Bedeutung. Zwischen den zwei Bereichen gibt es nur die Metapher als ästhetischen Akt. Und dies ist eine Übertragung, eine Übersetzung zwischen zwei gänzlich verschiedenen Bereichen.¹⁰¹²

2.7.8 Chladnis Klangfiguren und Mimesis

Der Punkt, den Nietzsche eigentlich darstellt, ist eine wichtige *Vagheit*. Hierzu erwähnt er den Hörsinn eines tauben Menschen. Ist es für diesen Menschen möglich, Musik zu hören und von diesem *Ton* eine Bedeutung abzuleiten? Nein, gewiß nicht. Es ist allerdings möglich zu sehen, was der *Ton* ist. *Chladnis Klangfiguren* gibt er als Beispiel. Während es möglich ist zu sehen, was der Ton und diese *Sprache* sind; ist es nicht möglich dies zu identifizieren.¹⁰¹³

„Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. So gewiß nie ein Blatt einem andern ganz gleich ist, so gewiß ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das ‚Blatt‘ wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so daß kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre.“ (Nietzsche 1999: I/ 880)

An dem Punkt wird auch seine Ansicht über den mimetischen Prozess klar. Meiner Meinung nach ist die Metapher mit dem, was sie in dem mimetischen Prozess dazugewinnt oder besser gesagt verliert, dazu verdammt, erfolglos zu bleiben. Nach Gottes Tod und dem Ende der Normativität bekam die Mimesis eine speziellere Bedeutung.¹⁰¹⁴ Mit dem Ende der göttlichen Garantie, die vielseitige Sicherheit versprach, oder dem Erschüttern der Gesellschaft in ihrem Glauben, verloren die Referenzpunkte der Wissenschaft an Macht. Es ist gewöhnlich, dass daraufhin gewisse Hinterlassungen und neue Bewegungen entstehen. Dieses ständige Aufeinandergehen macht eine stetige Veränderung unvermeidbar. Die Verbindungen zwischen Symbolen, die auf Mimesis basieren, verschieben die singuläre Realität, die als Grundlage genommen wird, nach außen; und gründen stattdessen ein Ausdruckssystem, in dem Wörter und bildliche Assoziationen die Plätze tauschen können. Sodass die Übergänge zwischen Wörtern, Formen, Symbolen, Ausdrücken und Vorstellungen eine äußerst

¹⁰¹² Nietzsche, Friedrich (1999), Bd. 1, 884.

¹⁰¹³ „Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den „Ton“ nennen, so geht es uns allen mit der Sprache“. Ebd.,879.

¹⁰¹⁴ Vgl: Foucault, Michel (2002).

chaotische Form annehmen und Mimesis einen neuen Entstehungsprozess erlebt.¹⁰¹⁵ Die ideale Form des Blatts zu erreichen, ist nun laut Nietzsche ganz sicher unmöglich.

2.7.9 Fiktionale Wahrheit und das Schreckgespenst des Idealen

Nietzsche, der sich als erster Psychologe unter den Philosophen bezeichnete, war der erste, der von dem Begriff *Unterbewusstsein* sprach. Somit beeinflusste er die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Nach Georges Batailles *Nietzsche* (1945) und Heideggers zweibändigem Buch *Nietzsche*, das 1961 veröffentlicht wurde, stieg die Zahl der neuen Ansätze hinsichtlich Nietzsches Kommentare rasant an. Nietzsche, der die Existenz ablehnt, verzichtet auf den Drang, eine kreative Metapher zu bilden. Er sperrt sich nahezu in die Struktur, die er aus Begriffen gebaut hat, selbst ein. Wenn Metaphern, deren Aufgabe nur darauf beschränkt wurden *Wahrheit zu bilden*, wie Aristoteles es sagte, die reine Bedeutung zu erreichen, bereiten sie ihr eigenes Ende vor. Diese Situation zeigt, dass Metaphern sich in einem Krieg mit der reinen Bedeutung befinden.

Eine andere Seite der Metapher, die vernachlässigt wurde, ist, dass das *Ideale* nicht gefunden wird. In den Augen Nietzsches war der *Begriff* die erneute Vertretung der äußeren Welt aus dem dritten Grad und ist nur eine Metapher der Metapher. Zwischen Vokabel und Begriff gibt es keine Identität. Es gibt keinen transzendentalen Begriff oder eine Idee, die jeder Begriff als Beispiel nehmen kann.¹⁰¹⁶ Bevor er zu einem Entschluss über die Metapher kommt benutzt er dieses starke Argument. Wenn der gemeinte *Baum* wirklich Baum ist, müsste man ihn in jeder Sprache *Baum* nennen (nicht *ağaç*, *tree*, *arbore* usw.)

„Die verschiedenen Sprachen -nebeneinander gestellt- zeigen, daß es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen.“ (Nietzsche 1999: 1, 879)

An einem Punkt sucht er die *absolute Metapher* oder besser gesagt, er hinterfragt sie. Die Menschen möchten daran glauben, dass sie etwas über *Dinge* wissen.

„Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden, und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.“ (Nietzsche 1999: 1, 879)

Die Gleichheit der Metapher mit dem Vorherigen und die Unmöglichkeit, dass sie immer gleich weitergeht; die Situation, dass sie nicht *absolut* sein kann, stört Nietzsche sehr.

„Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue.“ (Nietzsche 1999: I/ 879)

2.8 Thomas von Aquin und die mimetische Wahrheit

Oben hatte ich folgende Frage gestellt:

Gewinnt in dem Fall die Legitimität der Metapher mit einer Unterscheidung von

¹⁰¹⁵ Duman, Mehmet Akif (2015), 83.

¹⁰¹⁶ Für Beispiel und Erklärung: Spivak, Gayatri Chakravorty (1976), XXII.

religiösen bzw. heiligen Texte und anderen Texten eine neue Dimension?

Thomas von Aquin Antwort lautet: Ja! Nach seiner Sicht ist die Natur als intellektueller Inhalt der göttlichen Kunst bestimmend.

„[Die menschliche Kunst] besteht aus der Nachahmung (Mimesis) der Natur; denn das Wissen und die Informationen des Menschen wurden durch die Sinne, von Elementen, die der Natur gehören erlangt [...] Da sie mit moralischen Grundsätzen erneut geordnet werden, können natürliche Elemente nachgeahmt werden; sodass jedes Werk der Natur zu einem Produkt des Intellekts wird.“ (Flasch 1965: 280)

Laut Thomas von Aquin deuten die Sachen, die von Gott kommen, hin; deshalb sind sie von Menschen erkennbar. Die Menschen schulden Gott ihre Denkfähigkeit. Aus Sicht der Verwirklichung von Chancen und des Arbeitens zum Erreichen des Ziels ähneln sich Kunst und Natur.

Die mittelalterliche Rhetorik und Theologie nähert sich dem Problem der Metapher auf eine widersprüchliche Weise. Während auf der einen Seite versucht wird die heiligen Bücher und die Theologie mithilfe der Metapher zu deuten, wird auf der anderen Seite behauptet, dass wir keine genauen Urteile, was die Eigenschaften Gottes angeht, abgeben können. Besonders Thomas von Aquin betont die Wichtigkeit des metaphorischen Verständnisses bei unserem Wissen über Gott. Er sagt, dass wir mit der Metapher, die auf unserem begrenzten menschlichen Wissen basiert, Gottes Existenz begreifen müssen. Er versuchte dieses Problem mit Hilfe von Aristoteles zu lösen.¹⁰¹⁷

2.9 Debatins Rationalität

Debatins Buch *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung* beginnt so:

„Angesichts einer inflationären Zunahme von metapherntheoretischen Untersuchungen scheint die Frage berechtigt, ob heute überhaupt noch etwas Neues zur Metapher gesagt werden kann.“ (Debatin 1995, 1)

Danach erwähnt er die wichtigen Alternativen:

„[...] Metapherntheorien immer noch prinzipiell danach unterschieden werden, ob sie eher substitutions- und vergleichstheoretisch orientiert sind oder eher der interaktionstheoretischen Richtung zuneigen, ein Blick in neuere Bibliographien zeigt jedoch, dass sich die metaphorologische Literatur nicht nur in alle denkbaren Richtungen ausdifferenziert [...]“ (Debatin 1995, 1)

Diese *Unbegrenzbarkeit* ist bereits eine der Haupteigenschaften der Metapher. Laut Debatin ist die Metapher eine Funktion des rationalen Blickes.

„[...] Ist es sinnvoll, die verschiedenen Metapherfunktionen unter drei Funktionen zusammenfassen, nämlich der kreativ-kognitiven, der orientierend- welterschließenden und der kommunikativ- evokativen Funktion. Diese drei Funktionen können ihrerseits auf die Grundfunktion des rationalen Vorgriffs zurückgeführt werden.“ (Debatin 1995: 9)

Die Leistung (~ Funktion) der Metapher wird durch Blumenberg¹⁰¹⁸ von einem

¹⁰¹⁷ s. Ricoeur, P. (1997), 273-274.

¹⁰¹⁸ s. Debatin, Bernhard (1995), 156.

projizierten epistemischen, besser gesagt kognitiv-instrumentellen Feld, auf einen moralisch-praktischen und evaluativ- expressiven Feld ausgebreitet. Debatin bezeichnet seine eigene Theorie als *synthetische Metapherntheorie*.¹⁰¹⁹

Sein Ziel resümiert er am Ende des Buches:

„Mit meiner hier vorgelegten synthetischen Metaphorologie habe ich versucht, das Problem der Metapher und die verschiedenen Aspekte des überaus reichhaltigen Diskurses über die Metapher in rekonstruktiver Perspektive historisch und systematisch zu diskutieren.“ (Debatin 1995: 327)

Für ihn ist die Metapher wichtig, notwendig und besitzt eine rationale Erscheinung.¹⁰²⁰ Er erklärt das anhand Nietzsches Überlegungen zur Metapher¹⁰²¹:

„[...] die Metapher im Rückgang auf Nietzsche zwar als unvermeidbar und ursprünglich, zugleich aber auch als wesentlich irrational verstanden. Die Irrationalität des Diskurses der Wahrheit wird auf die ebenso allgegenwärtige wie täuschende Metapher zurückgeführt. Diese skeptizistisch- nihilistische Position [...] räumt damit der Metapher zwar einen ursprünglich- notwendigen Stellenwert ein, führt aber zugleich die Möglichkeit der Rationalität ad absurdum.“ (Debatin 1995: 41-48)

Die Rationalität der Metapher ist an die Regeln der Kommunikation gebunden.¹⁰²² Er nimmt eine realitätsnahe Haltung ein. Die Rationalität dieser Erwartung kann nicht mit den inneren Eigenschaften der Metapher gemessen werden. Im Gegenteil, sie kann nur mit der sinn- und geltungskritischen Reflexion der Metaphernbenutzung bestimmt werden.¹⁰²³

Debatin benutzt zwei Kriterien (*Emphase* und *Resonanz*), um eine schematische Typologie für die verschiedenen Arten der Metapher zu geben.¹⁰²⁴

1. Mit wenig *Emphase* und *Resonanz* Metapher, also die unbetonte und oberflächliche Metapher, ist eher die lexikalisierte, erloschene oder tote.¹⁰²⁵ Die Aussagen wurden so oft benutzt, dass die metaphorische Assoziation verschwunden ist; die Aussage wurde zu einer Gestalt. Beispiele: *Der Fuß des Tisches* oder *Warteschlange*.

2. Die mittlere Empahsis- oder Resonanzmetapher, oder dass nur einer von den Beiden hoch ist, bringt die *konventionelle* oder *schwache* Metapher hervor.¹⁰²⁶ Beispiel ist der Ausdruck *No man is an Island* [dt. Keiner ist eine Insel]. Die empathische Last macht die *Insel*, welche das erste Thema ist, unsichtbar. Also gibt es keine bemerkbare Substitution, um darüber zu sprechen. Außerdem sind verschiedene Variationen und die vielseitige Benutzung begrenzt. Also ist die Resonanz niedrig. Oder untersuchen wir das Beispiel *Yalnızlık Allah'a mahsustur* [dt. Einsamkeit gehört allein Gott]. Wenn diese

¹⁰¹⁹ Ebd., 2 u. 6.

¹⁰²⁰ Ebd., 15.

¹⁰²¹ s. Ebd., 41-48.

¹⁰²² Ebd., 7.

¹⁰²³ Ebd.

¹⁰²⁴ Ebd., 100.

¹⁰²⁵ Ebd., 101.

¹⁰²⁶ Ebd.

Aussage benutzt wird, konzentriert sich keiner auf die Einsamkeit Gottes. Existenz- oder Metaphysikprobleme kommen nicht in den Sinn. Es gibt auch keine Richtungsänderung hin zu einem anderen Thema außer *Einsamkeit*.

3. Die Metapher auf dieser Stufe ist lebendig, innovativ und stark. „Bei Metaphern, die sowohl sehr resonant als auch sehr emphatisch sind, können vielfältige, immer neue und überraschende Bedeutungszusammenhänge entstehen und sie drücken etwas aus, das anders noch nicht artikulierbar ist. Sie werden als *starke Metaphern* (Black) oder auch als *innovative Metaphern* bezeichnet.“¹⁰²⁷ Die Last der Betonung und Resonanz ist schwer. Ich gebe zwei Beispiele aus Attila Ilhans Gedicht *Ben Sana Mecburum* [dt.~ Du bist ein Zwang für mich]:

Insan bir akşam üstü ansızın yorulur/ Tutsak ustura ağzında yaşamaktan

[dt. Der Mensch wird gegen Abend plötzlich müde/ da er als Gefangener im Munde des Rasiermessers lebt]

Sana kullanılmamış bir gök getirsem

[dt. Wenn ich dir einen unbenutzten Himmel bringe]

Konzentrieren wir uns auf die Assoziationskraft und den Einfluss der Beispiele.

Die Aussagen *ustura ağzında yaşamak* [dt. im Munde des Rasiermessers leben] und *kullanılmamış gök* [dt. unbenutzter Himmel] bleiben nicht in einem Kontext, sondern erlauben viele unterschiedliche Übergänge. Sie haben einen reichen Hintergrund und noch wichtiger, haben sie die Kraft, eine geistige Verbindung mit dem Leser aufzubauen.

Das hohe kognitive Potenzial und intuitive Kraft sorgen dafür, dass die Elemente strukturiert werden. Das heißt, sie haben literarische sogar wissenschaftliche Diskurseigenschaften, weil sie das Feld vergrößern.¹⁰²⁸

Die Metapher ist eine rationale Erwartung an die Wahrheit und Richtigkeit bzw. die Richtung der Erwartung ist die Richtigkeit. Man erwartet von der Metapher, dass sie sich der Wahrheit nähert, bzw. der Ansprechpartner sucht in der metaphorischen Aussage einen *realistischen Gegenteil*.

Hier meine ich natürlich Haltungen, die auf der Wahrheit basieren, statt dagegenstehen.

„Beim Vorgriff auf Wahrheit wäre dabei das formale Rationalitätskriterium der Metapher die angemessene Darstellung von Sachverhalten, beim Vorgriff auf Richtigkeit wäre es die gerechtfertigte Bezugnahme auf soziale Normen und beim Vorgriff auf Wahrhaftigkeit wäre es die stimmige Organisation des expressiv-ästhetischen Gehaltes.“ (Debatin 1995: 7)

¹⁰²⁷ Ebd., 102.

¹⁰²⁸ Über die Metapher und die Modell Verbindung s. Eco, U (1996),1320.

3 *Isti'âre*

Unter dieser Überschrift habe ich zunächst die *Hauptbedeutung* (1) von *isti'âre* untersucht. Dies erforderte für *unterschiedliche Definitionen des isti'âre* (2) ein separates Thema. Daraufhin habe ich *Ekrems Verständnis des isti'âre* (3) zusätzlich betrachtet, da es ein Wendepunkt für die Unterscheidung zwischen Rhetorik und *belâgat* darstellt. Die Beziehung des *teşbîh* habe ich unter *Austausch* (4) kurz erwähnt. Ich habe versucht die Grundlage für einen Vergleich zwischen *isti'âre* und Metapher unter *die kurze Geschichte des isti'âre* (5) und *die Fundamente der isti'âre* (6) vorzubereiten. Danach knüpfte ich an *Indiz* (7) an, welches ich oft benutzen werde. Dies habe ich mit *Beispielen aus dem Koran* (8) konsolidiert. Als ich die *die Quellen* (9) erwähnte, gab es keinen Grund mehr, die Metapher aus dem Spiel zu lassen. Der Eingang mit *isti'âre gegenüber der Metapher* (10) wurde besonders über Kittay mit *isti'âre aus Sicht der Inhaltverdopplung* (11) und *metaphorischer Feld* (12) Untersuchungen, vertieft. Für die Feldtheorie waren Coseriu, Porzig, Trier, Weinrich und Goodman wesentlich. Bevor ich zur Klassifikation übergegangen bin, habe ich ein Thema, das mich störte, unter dem Titel *das Problem des eğretileme* (13) kurz erklärt. Für *isti'âre* Arten (14) nahm ich Bilgegil als Grundlage. *Funktion der isti'âre und tote isti'âre* (15) ist ebenfalls ein wichtiger Punkt, um die Metapher zu begreifen. Danach wurde mit *Beziehung zwischen mazmûn- isti'âre* (16) die Erklärung der toten *isti'âre* vertieft. Mit *teşhîs und intak Zusatz* (17) habe ich diesen Abschnitt beendet.

Die Anzahl der Menschen, die denken, dass die Metapher ein Synonym für *isti'âre* ist, ist eigentlich nicht so hoch. Sicherlich kann man hinsichtlich der Analogie-Verbindung und Bedeutungskraft die Nähe zur Metapher nicht leugnen. Bei einer näheren Betrachtung werden wir aber andere Ergebnisse erhalten.

Vor der Definition sollte ich ein paar Punkte erwähnen:

- Um die Verschiedenheiten bei der Definition von *isti'âre* zu verringern, habe ich Bilgegil als Grundlage genommen. Auch Überschriften, die bei Bilgegil vorhanden und bei anderen nicht vorhanden waren, habe ich erwähnt. Denn um die Metapher zu verstehen, werden uns alle Argumente des *isti'âre* helfen.
- Den Unterschied zwischen *isti'âre* und *teşbîh* sehe ich als ein Thema an, was einer weiteren Erklärung bedarf.
- Die Zugehörigkeit von *teşhîs* und *intak*, die nur von Coşkun und Saraç kurz in diesem Feld behandelt wurden, soll hinterfragt werden.
- Da sie als die wichtigste literarische Kunst gilt, habe ich versucht dessen Geschichte, Funktion, Definitionsvergleiche, und Benutzungen im Koran zu untersuchen.
- Nach einer Regel der Synonymität gilt: „Wenn zwei Wörter nicht gleichzeitig benutzt wird, kann sowieso nicht von einer Synonymität gesprochen werden. Denn es gibt zwischen dem alten und neuen Wort einen Faktor, der für den Tod des ersten und die Geburt des zweiten

Wortes sorgt.“¹⁰²⁹ Allerdings sind *isti'âre* und *eğretileme* gleichzeitig in Benutzung. Dies verursacht zum einen eine Seltsamkeit; als auch die Notwendigkeit verschieden voneinander zu sein.

- Das klassische Verständnis des *isti'âre* ist, dass es mehr oder weniger *analog* ist und in gewissen Maßen *Hyperbel* beinhaltet.

3.1 Hauptbedeutung

Wenn wir im Wörterbuch *Introductory Dictionary Lacanian Psychoanalysis*, unter dem Eintrag *Metapher* nachschlagen, wird als Beispiel die Strukturierung *Julia ist die Sonne* ohne die Präposition (ohne *wie*) gegeben.¹⁰³⁰ Während al-Fârâbî im Thema der Sprache seine Klassifizierung der Namen macht, gibt er Platz für eine Art, die sich *mûste'ar* nennt. Es scheint, dass er sich von Aristoteles Definition der Metapher hat inspirieren lassen.¹⁰³¹ So können wir sagen, dass die *teşbîh* Verbindung (ohne Adposition) und *delâlet* [dt. Hindeutung] die Grundlage für *isti'âre* sind.

Während *isti'âre* im Wörterbuch *leihen wollen, ausleihen* bedeutet, beschrieben es Gelehrte des *belâgat* als die Benutzung eines Wortes oder Zusammensetzung mit einer anderen Bedeutung als der wahren, welche eine Analogie-Verbindung hat und auf Indiz basiert und benutzt wird, um dem *teşbîh* eine Hyperbel- und Bedeutungskraft zu verleihen.¹⁰³²

Um es klarer zu verdeutlichen: Ein Wort, mit der Voraussetzung, dass dazwischen ein *hinderndes Indiz* [türk. *karîne-i mâni'a*] liegt, mit Analogie-Verbindung, außerhalb der entsprechenden Bedeutung zu benutzen, wird *isti'âre* genannt. *İsti'âre* trägt die lexikalische Bedeutung, sich etwas von jemanden leihen zu wollen und gibt einem Wort aufgrund der Ähnlichkeit in der Bedeutung, eine Bedeutung außerhalb der lexikalischen. Also ist *isti'âre* das *mecâz-î lügavî*, welches ein Bezug auf *teşbîh* hat.¹⁰³³ Ein Indiz, das dafür sorgt, dass die erste Bedeutung eines Satzes oder Wortes nicht verstanden wird, ist immer Bestandteil.

In der Literatur wird ein *belîğ teşbîh* genannt, bei der eine der Seiten aufgehoben wurden. Bei einem *isti'âre* überlässt ein Wort vorläufig die Bedeutung einem anderen Wort; und ein *hinderndes Indiz* verhindert, dass an die wahre Bedeutung gedacht wird. Die Verbindung, die für eine solche Bedeutungsverleihung sorgt, ist das Prinzip der

¹⁰²⁹ s. **Duman**, M. Akif (2016).

¹⁰³⁰ “Metaphor is usually defined as a trope in which one thing is described by comparing it to another, but without directly asserting a comparison. A classic example is the phrase ‘Juliet is the sun’, in which Shakespeare describes Juliet’s radiant beauty by comparing her to the sun, yet does not indicate this comparison by the use of the word like”. **Evans**, Dylan (1996), 111.

¹⁰³¹ Vgl: **al-Fârâbî** (1990,78).

¹⁰³² s. **Durmuş**, İsmail und **Pala**, İskender (2001), 315-318.

¹⁰³³ **Sekkâkî** (1407/1987), 369; **Bâbertî** (1983), 555; **Tehânevî** (1984), 963; **Desûkî** (1309), 346; **Matlûb** (1996),82; **Süreyya** (1305), 322; **Gelenbevî** (1295), 53; **Tabâne**, Bedevî (1982), 588; **Sâid**, Ubâde (1980),321; **Süleyman Bey** (Paşa) (1288-89), I, 85; **Cevdet (Ahmed) Paşa** (1299/ 1882), 145; **Recâizâde** (1299/ 1882), 224; **Bulut**, Ali (2013), 203.

Ähnlichkeit.

Isti'âre ist eins der wichtigsten Themen der Disziplin des *beyân*; es gehört zu den *mecâz* Arten. *Isti'âre* gehört zu den *teşbîhs* bei denen *müşebbeh*, *teşbîh*-Adpositionen und *teşbîh*-Richtung versteckt werden und nur das *müşebbeh bih* benutzt wird.¹⁰³⁴

Für *müşebbehün bih* [dt. starke Seite: Wolf], *müsteârün minh*; für *müşebbeh* [dt. schwache Seite: Menschen], *müsteârün leh*; für ein Wort, das aus *müşebbeh* genommen und ins *müşebbehün bih* gegeben wird, *müsteâr* [dt. vorläufig genommen]; und für *vech-i şebeh* [dt. ~Analogie Richtung] wird *cami* [dt. ~einsammelnde] Worte benutzt.

Teşbîh ist die Kunst der Bedeutungsübertragung, und *isti'âre* ist die Kunst der Bedeutungs- und Namensübertragung. Die Benennung eines Begriffs mit einem anderen Begriff, dem es ähnelt, wird *isti'âre*.¹⁰³⁵ Die Wortbedeutung des *isti'âre* ist *ausleihen*. Die Bezeichnung eines ähnlichen Begriffs wird für einen anderen Begriff ausgeliehen und vorübergehend benutzt.¹⁰³⁶ Während Gelehrte wie al- Ğāhiz und 'Abd al-Qāhir al- Ğurġānī das *isti'âre* aufgrund der Ähnlichkeits-Verbindung als eine Art des *teşbîh* hielten¹⁰³⁷, sahen es Fahr ad-Dīn ar-Rāzī¹⁰³⁸, Sekkākī¹⁰³⁹ und die nach ihnen als eine *mecâz* Art an.¹⁰⁴⁰ Die Grundlage des *isti'âre* ist *teşbîh*. Wenn eins der zwei Elemente des *teşbîh*, *müşebbeh* und *müşebbehün bih*, direkt oder indirekt gesagt werden, und dabei der nicht gesagte und aufgehobene Teil gemeint ist, entsteht *isti'âre*.¹⁰⁴¹ Das heißt, es muss eine Ähnlichkeits-Verbindung im *isti'âre* geben. In *teşbîh* und *isti'âre* wird zwischen zwei Elementen eine Verbindung gebaut. Das ist manchmal sogar wie ein geheimer Vergleich. Allerdings wird diese Verbindung im *teşbîh* offen gesagt; im *isti'âre* hingegen nicht, es wird nur angedeutet.

Recâizâde erwähnt *isti'âre* unter der Gruppe *mecâz-ı tahyîlî*. Er übersetzt den Begriff mit *métaphore*. (S. 224-247) (S. 253-261) Auch Bilgegil übersetzt *isti'âre* mit

¹⁰³⁴ es-Sekkākî (1407/1987), 369; İbnü Raşîk (1988), I/462-463; el-Cürcânî, Abdülkâhir (1991), 30; el-Kazvîni (1980), II/407; İbn Manzûr (o.J), IV/618; et-Teftâzânî (1891), 354; et-Teftâzânî (1965), 324; ez-Zerkeşî (1972), III/ 435-436; Firûzâbâdî (1987), 573; Ebü'l-Bekâ' (1993), 100; et-Tehânevî (1999), III, 221; Bedevî, Tabâne (1997), 462-469; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 27-30; Ahmed Matlûb (1996), 82-104; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 77; Abdülazîz 'Atîk (1985), 167; el-Hâşimî (1999), 258; İrfân Matracî (1987), 137; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 229-230; Mehmet Rıfat (1890), 284-285; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 89; el-'Useymîn (2005), 200-202; Bekrî Şeyh Emin (2004), 100; Nâyif Ma'ruf (1997),111; Fazl Hasan Abbâs (2004), 163; Besyûnî (2004), 139.

¹⁰³⁵ Sürûrîs Definition: „İsti'âre oldur ki lâfzdan ma'nâ-yı hakîkî murâd olmayup ma'nâ-yı mecâzî ola.“ [dt. Das istiare ist solch ein Begriff, dass davon nicht die wahre, sondern eine mecaz Bedeutung erwartet werden sollte] Şafak, Yakup (1991), 64.

¹⁰³⁶ Statt *isti'âre* werden Wörter wie *deyim aktarması*, *iğretileme* und *ödünçleme* benutzt. Nach Coşkun's Meinung ist *ödünçleme am zutreffendsten*. s. Coşkun, Menderes (2012), 65.

¹⁰³⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî (1403/ 1983), 20.

¹⁰³⁸ Fahrredîn er- Râzî (1317/1894), 81, 89, 90, 91-94, 215.

¹⁰³⁹ es-Sekkākî (1407/1987), 174.

¹⁰⁴⁰ el-Kazvîni (1400/1980.), II, 278; et-Teftâzânî (1960), *Muhtasaru'l-Meânî*, 327; el-Aydîni (2009), *el-Hevâdî fî Şerhi'l- Mesâlik*, 195; Bekrî Şeyh Emîn (1982), II, 100- 101; Akkâvî, İn'âm Fevvâl (1413/ 1992), 91; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 307.

¹⁰⁴¹ Saraç, M.A.Yekta (2013), 118-119.

métaphore.¹⁰⁴² Laut Coşkun umfasst die Metapher neben *isti'âre* auch Wortlaute wie *kapali* [bedeckte] *isti'âre* und *beliğ* [eloquente] *teşbih*.¹⁰⁴³ Demgemäß müssen alle Metaphern über eine Ähnlichkeits-Verbindung besitzen.

Die Metapher ist meines Erachtens jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Konzept des *isti'âre*. Es ist oft zu beobachten, dass die Metapher zu *teşbih-i beliğ* oder *isti'âre* wird und somit ihre Form ändert oder ihre Form verliert. Die Verkürzung von *Ali aslandır* (eigentlich *Achilleus ist ein Löwe*), wobei es eigentlich *Ali aslan gibi kuvvetlidir* [dt. Ali ist stark wie ein Löwe] heißt, gibt der Bedeutung, durch die Vervollständigung und Assoziation im Kopf, eine besondere Kraft.¹⁰⁴⁴

Recâizâde reiht die *mecâz* mit wahrer Bedeutung wie bei Lefranc zuerst und mit einer Reihenfolge auf. Emile Lefranc reiht den *Des Tropes* Kader auf. Es sollte nicht vergessen werden, dass dieser Oberbegriff dem *mecâz* näher ist:

- Metaphore (*isti'âre*)
- l'allégorie (*isti'âre-i temsiliyye*),
- la catachrèse (*isti'âre-i mekniyye*),
- la métonymie (*mecâz-ı mürsel*),
- la synecdoque (*mecâz-ı mürsel*),
- l'antonomase.

Recâizâde fügte anders als seine Quelle diesem Kader (*isti'âre*, *isti'âre-i temsiliyye* und *mecâz-ı mürsel*; nach *isti'âre-i temsiliyye*) das *teşbih* hinzu. Außerdem nahm er die *isti'âre* Art *catachrèse* nicht in seinen Kader auf. Lefranc untersucht *teşbih* [fr. la comparaison] in dem Kader *des figures de pensée par combinaison*. In *Mi'yâru'l-Kelâm* einer unserer alten *belâgat*-Bücher, wird *mecâz* in *mecâz-ı mürsel*, *kinâye* und *isti'âre* unterteilt (S. 18). Ich stelle mit diesem Anlass eine Frage, die ich später untersuchen werde: Ist *isti'âre*, von dem man denkt, dass es der Metapher sehr nahesteht, unter dem *mecâz* Titel mehr selbständig; oder sollte es als eine *teşbih* Art bezeichnet werden?

Auf der anderen Seite wird in den Werken außer *Mugni'-l Küttab* und *Mebâni'l-Inşâ* nach einer Erklärung des Themas *mecâz*-Wahrheit, mit *teşbih* angefangen. Nur diese zwei Werke geben *isti'âre* den Vorrang. Egal wie sehr *isti'âre* beim französischen Autor als erstes Thema behandelt wird, untersucht Recâizâde *isti'âre* viel umfangreicher.

Für Recâizâde ist *isti'âre* überlegen. Ein *isti'âre*, welches die Voraussetzungen erfüllt, ist wichtiger und triftiger als *teşbih*. Da es nicht wie *teşbih* viele Worte erfordert, ist es kurz und bündig. *Icâz* (mit wenigen Wörtern viel erzählen) ist in manchen Aussagen und besonders in der Poesie wichtig. Außerdem ist es eloquenter als *teşbih*, da es bündig ist. Deshalb ist es brillanter. Diese Brillanz verhilft es zu mehr Einflussmöglichkeiten.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴² Bilgegil, Kaya (1989), 154.

¹⁰⁴³ Coşkun, Menderes (2012), 65.

¹⁰⁴⁴ Kohl, Katrin (2011), 338.

¹⁰⁴⁵ Bilgegil, Kaya (1989),154.

Diese Ideen hatte auch Lefranc.¹⁰⁴⁶

Die Lebendigkeit und Schönheit, Gewalt und Kraft, die das *isti'âre* dem Stil verleiht, kann die wahre Aussage nur selten wiedergeben. Denn das *isti'âre* konkretisiert [türk. *müşahhas*] das Abstrakte [türk. *mücerred*], verleiht geistigen Standpunkten einen sprachlichen Körper, seelenlosen Sachen ein Leben, und nimmt einem Wesen mit Seele das Leben, ermöglicht dem toten Wesen Leben, Tätigkeit und Bewegung.¹⁰⁴⁷ Mit alldem ist es für Recâizâde die wichtigste literarische Kunst.¹⁰⁴⁸

Jedes *isti'âre* ist ein *teşbîh* ohne Adposition.¹⁰⁴⁹ In dieser Hinsicht ist *teşbîh* grundlegender als *isti'âre*.

Trotz der partikulären Unordentlichkeit zeichnen Recâizâdes Werke für *isti'âre* ein ziemlich umfangreiches und beständiges Rahmen. Außerdem kritisiert er die in dem Punkt vernachlässigten Seiten der alten Literatur. Aber auch die meiste Kritik erhielt er zu diesem Punkt, also zum Thema des *isti'âre*.¹⁰⁵⁰

Sogar der erste Artikel über ihn war über das *isti'âre* Thema. Hacı İbrahim Efendi ist der einzige Kritiker in dem Thema. Diese Texte wurden in *Tercüman-ı Hakikat* (1289, 1292, 1295, 1297, 1300, 1304) und *Saâdet* (428, 433, 455, 463) veröffentlicht. Er sagt, dass zwar in der *Ta'lim-i Edebiyat* das *isti'âre* erwähnt wird, aber nicht erzählt wird *was es ist, was damit ist, was damit sein soll*. Er sagt, dass zumindest die oft benutzen *isti'âre-i musarraha* mit *isti'âre-i tahyîliyye* und *teşbîh-i izâfî* möglichst voneinander getrennt werden sollten.¹⁰⁵¹

So gut wie alle Werke nach *Ta'lim-i Edebiyat* geben *teşbîh* den Vorrang, so wie die meisten der Früheren. Nun folgen sie aber bei der Kategorisierung Recâizâde. Natürlich beachten wir hier auch die Werke, die in einem neuen Stil geschrieben sind. Damit ist auch zu sehen, dass Recâizâdes Ansichten über *isti'âre* von manchen seiner Nachfolger kritisiert wurde.

Menemenlizâde Tahir kritisiert in *Osmanlı Edebiyatı* seinen Lehrer. Diese Kritik fokussiert sich besonders auf Recâizâdes folgenden Satz *Bârîka-i hakikat müsâdeme-i eskârdan çıkar* [dt. Der Blitz der Wahrheit entsteht durch die Kollision der Ideen]. Menemenlizâde nimmt diesen Satz als *teşbîh-i belîğ*. Hier werden beide Seiten erwähnt und die Adposition wird bedeckt. Obwohl sein Lehrer Recâizâde es als *isti'âre* schrieb. Er betont, dass in der Aussage *Bârîka-i hakikat müsâdeme-i eskârdan çıkar* sowohl *teşbîh* als auch *isti'âre* vorhanden sind.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁶ Lefranc, M. Émile (1841), 134.

¹⁰⁴⁷ Yetiş, Kazım (1996), 242.

¹⁰⁴⁸ Dies sieht man auch bei der Seitenverteilung, bei der *isti'âre* dreißig Seiten gewidmet sind. Denn für ihn gilt *isti'âre* als das wichtigste Fundament der Schmückung des Stils. Ebd.

¹⁰⁴⁹ Lefranc, M. Émile (1841), 134 (s. *Belâgat-ı Lisân-ı Osmaniyye*, 90).

¹⁰⁵⁰ Yetiş, Kazım (1996), 251.

¹⁰⁵¹ Ebd., 252.

¹⁰⁵² Menemenlizâde Tahir (1314/ 1896), 199-202; Yetiş, Kazım (1996), 253.

3.2 Unterschiedliche Definitionen des *isti'âre*

In *Ta' lîm-i Edebiyyât* wurden für *isti'âre* folgende zwei Definitionen gegeben;

1. „Bir lafzın ma'nâ-yı hakîkîsini nez' ile müşabihi olan diğeri bir ma'nâ iâre etmek“ [dt. Die wahre Bedeutung eines Wortes aufheben und eine ähnliche Bedeutung ausleihen]

2. „Bir şeye min-cihetin münâsebet ve müşâbeheti olan şey-i diğeri nâmını iâreten vermektir.“ [dt. Etwas den Namen verleihen mit dem es eine Ähnlichkeit und Verbindung hat]

Auch, wenn diese zwei Definitionen auf den ersten Blick nicht unterschiedlich erscheinen, ist die zweite Aussage eher verwendbar. Denn das *isti'âre* ist nicht das Hinzufügen einer anderen Bedeutung, es ist vielmehr die Ausleihe eines anderen Wortes für die vorhandene Bedeutung. Das Ziel dabei ist, die vorhandene Bedeutung mit der wahren Bedeutung des zweiten Wortes, mit der Hyperbel, zu vergleichen.¹⁰⁵³ Der hier erwähnte Punkt wird oft übersehen, ist jedoch ziemlich wichtig: das Element der Hyperbel. *İsti'âre* ist in jeder Hinsicht die *übertriebene* Haltung der Bedeutung. Und was ist mit der Metapher? Die Anomalität, die Levin andeutet, hat eine direkte Verbindung mit dieser Hyperbel.¹⁰⁵⁴

Die Definition in *Belâgat-ı Osmâniyye* (1289/ 1881: 195) lautet folgenderweise:

„*İsti'âre* müşâbehet alâkasıyla ve karîne-i mâniya ile ma'nâ-yı mevzuun ileyhin gayride müsta'mel olan lafızdır.“ [dt. *isti'âre* ist mit der Analogie-Verbindung und dem hindernden Indiz das Wort, das mit einer anderen Bedeutung, als der eigenen benutzt wird]

Trotz die obigen Aussage steht in *Belâgat-i Osmâniyye* einige Zeilen später die Aussage *Benzetilenin lafzına müsteâr (ödünçlenmiş) [...] denilir.* [dt. Das Geähnelte ist Ausdruck des Entlehnten.] Demnach sollte die Definition hier nicht dem *isti'âre*, sondern *müsteâr* gehören. *İsti'âre* ist die Benutzung eines Wortes mit einer Analogie-Verbindung und hinderndem Indiz mit einer anderen Bedeutung. (S.196) Das Ziel bei dem *isti'âre* ist die fortgeschrittene Hyperbel, die dadurch entsteht, dass eins der zwei Hauptelemente nicht gesagt wird. (S.202) An dem Punkt sind *müşâbehet alakası* [dt. ~Analogie-Verbindung] und *karîne-i mâniya* [dt. hinderndes Indiz] bestimmend. *Müşâbehet alâkası* ist das Prinzip, das *isti'âre* von *mecâz-ı mürsel* unterscheidet. *Karîne -i mâni'a* ist, wenn wir nicht vergessen, dass *hakikat*, *mecâz* und *kinâye* Arten der Hindeutung [türk. *delâlet*] sind, und es ist das Prinzip, das *isti'âre* (und natürlich *mecâz-ı mürsel*) von anderen Hindeutungsarten wie *hakikat*, *kinâye* und das von Gelehrten des *belâgat* als wahr aber als falsche Hindeutungsart bezeichnete *galat*, unterscheidet.

Ich gebe hier ein Beispiel zum Zweifel zwischen *teşbîh* und *isti'âre*: *bârîka-i hakikat* [dt. der Blitz der Wahrheit] ist eigentlich ein *teşbîh-i belîğ*, weil beide Seiten des *teşbîh* erwähnt werden. Eine Analogie besteht aus zwei Seiten: *müşebbehün bih* und *müşebbeh*. *Müşebbehün bih* ist die dominante Seite der Analogie: *Wolf* oder *Löwe*. *Müşebbeh* ist die schwache Seite der Analogie: *Achill* oder *Ahmet*. Trotzdem bezeichnet Ekrem dieses Beispiel als *isti'âre* (in *Ta' lîm-i Edebiyat*):

„Ba'zı zevât bârika-i hakikat' yolundaki terkîblerde müsteârın minhin müsteârın lehe izâfetine değil müşebbehün bihin müşebbehe izâfetine kâil olarak 'Bârîka-i hakikat

¹⁰⁵³ Mehmet Tâhir (2013), 150.

¹⁰⁵⁴ Levin, Samuel R. (1977), 36.

müsâdeme-i efkârdan çıkar.' sözünü hey'etiyle *teşbih* envândan addederler. Ancak *teşbihten teşbih* çıkmamak lâzım geleceğine ve hâlbuki 'Bârîka-i hakikat müsâdeme-i efkârdan çıkar.' sözü bulutların birbirine çarpmasından bârikalar zuhura geldiği gibi efkârın şiddet-i telâhukundan da hakikat meydâna çıkar.' yolunda kâidesine muvâfık bir *teşbihe* kalb olunabileceğine ve husûsiyle 'istiârât edâtı mahzûf birer *teşbih*-i muhtasardır.' yollu dahi ta'rîf olunduğuna nazaran mevzu-ı bahs olan misâl ile emsâlini istiârâtan addetmekte tereddüd etmeyiz.“

Nach der Meinung von Ekrem entsteht durch *teşbih* kein *teşbih*. *Bârîka-i hakikat müsâdeme-i efkârdan çıkar* können wir so verstehen: So wie Blitze durch die Kollision der Wolken entstehen, so entstehen auch durch die Wucht der Kollision der Ideen die Wahrheiten. Das heißt: Der Beispielssatz kann zu einem *teşbih* werden, das mit den Regeln übereinstimmt. Und *isti'âre* ist ein verkürztes *teşbih*. Deshalb zeigt Ekrem keine Befangenheit es als *isti'âre* zu bezeichnen.

Das Grundprinzip lautet: Aus *teşbih* entsteht kein *teşbih*. Ein anderes Prinzip ist die *Adpositionslosigkeit*. Die genaue Übersetzung des Satzes: Der Blitz der Wahrheit entsteht durch Kollision der Ideen. Während Ekrem hier die Existenz des *isti'âre* bejaht, lehnt Tahir ab.¹⁰⁵⁵ Er benutzt sogar einen merkwürdigen Ausdruck wie „das verschmolzene Gemälde von *teşbih* und *isti'âre*“. Wenn *bârîka-i hakikat* gesagt wird gibt es in „Blitz der Wahrheit“ ein *teşbih-i belîğ*. „Die Wahrheit, die wie ein Blitz aufblitzt“ so können wir es kontrollieren. Mit *müsâdeme-i efkâr*, der „Kollision der Ideen“, werden Ideen mit Wolken verglichen. Die Wolke wird nicht erwähnt; das Indiz (Kollision) hingegen schon. Die Regel war für das *isti'âre* einfach: Es würde eine Ähnlichkeit, nur einen von zwei Hauptelementen erwähnen und Hyperbel enthalten. In dieser Aussage befindet sich *isti'âre*. Wenn *teşbih-i belîğ* und *isti'âre* zusammenkommen – in dem Fall hätten wir im Satz nach Kunst gesucht – dann kämen zwei Situationen nebeneinander 1. „Dass Blitz entsteht, wenn die Wolken miteinander kollidieren“ 2. „Dass durch die Wucht, die durch Kollision der Ideen entsteht, die Wahrheit ans Licht kommt.“

Hier gibt *bârîka-i hakikat* [dt. Blitz der Wahrheit] den ersten Teil. Und den zweiten Teil *müsâdeme-i efkâr* [dt. Kollision der Ideen]. Was für Opposition gesorgt hat, war, dass es fremd erschien, auf textueller Ebene nach Kunst zu suchen. Dies hat etwas mit der *Feldtheorie* zu tun, welche ich später näher erläutern werde.

Schauen wir uns die Definition Ahmet Hamdis (1293/1876) an:

„Isti'âre ekseriya mütekellimin fi'li olan müşebbehün-bihin ismini müşebbehde edat-ı *teşbih* muzmer olunarak isti'mâl etmeğe derler.“ (S. 90) [*isti'âre* wird generell die Benutzung genannt, bei der das Nomen des müşebbehün-bih der Akt des Sprechenden ist, im *müşebbeh* verwendet wird, während dabei die Analogie-Richtung versteckt bleibt]

Hier betont Hamdi, dass Adpositionen in *müşebbeh* bedeckt sind.¹⁰⁵⁶

„Bir cemiyette lüzumundan fazla *kuzu* olması, er geç o cemiyet içinde bir *kurt sürüsü* yaratır.“ [Wenn es in einer Gemeinde mehr Schafe gibt als nötig, wird dies früher oder später zur Entstehung eines Wolfsrudels in dieser Gemeinde sorgen] (Cenab Şehabeddin)

Cenab deutet hier statt auf *harmonischer, toleranter, feiger oder unempfindlicher Mensch* auf das Wort *kuzu* [dt. Schaf] hin.

¹⁰⁵⁵ Mehmet Tâhir (2013), 155; (1310/ 1897), 202.

¹⁰⁵⁶ Orak, Kadriye Y. (2013), 281-285.

Und statt *hak hukuk tanımaz, saldırgan insanlar* [dt. aggressive Menschen, die kein Recht und Gesetz kennen] lieh er sich *Wolfsrudel* aus. Somit machte er seine Idee mit *isti'âre* anschaulich und *bedîi*. Die Wörter *Wolf* und *Schafsherde* benutzte er *mecâzî* (~vorläufig) für andere Begriffe.¹⁰⁵⁷

Schauen wir uns andere Definitionen an¹⁰⁵⁸:

Ismail Ankaravî gibt drei Beschreibungen des *isti'âre*: zwei aus *Telhis* und eins aus *Miftâhu'l- Ulûm*. All diese drei gibt es auch in *Mutavvel*. Ankaravî sagt, dass die ersten beiden *isti'âre-i tahyîliyye* und *isti'âre-i bi'l-kinâyeyi* nicht umfassen. Es wird von den Teilen des *isti'âre* wie *tahkîkîye*, *bi'l-kinâyeyi*, *tahyîliyye*, *mutlaka*, *mücerrede* und *musarraha* gesprochen; und es wird gesagt, dass nur vier Arten gefunden wurden, aber man sich damit begnüge.¹⁰⁵⁹

In Ahmed Hamdis *Telhisü'l-Aruz ve'l-Kavâfi ve'l-Bedâyî* gibt es nur die Beschreibungen des *isti'âre*, und der *musarraha* und *mekniyye* Arten.¹⁰⁶⁰ Das gleiche gilt auch für *Mi'yâru'l-Kelâm* (Selim Sâbit).¹⁰⁶¹

In *Sanayî-i Şiiriyye ve Ilm-i Bedî*, das von Ali Cemâleddin verfasst wurde, wird nur eine Beschreibung des *isti'âre* gemacht und von den Arten nicht gesprochen.¹⁰⁶²

Mehmet Nüzhet sagt in *Mugni'l-Küttâb*, dass es viele Ansichten zu den Beschreibungen und Unterteilungen zu *isti'âre* gibt, und er nicht alle erwähnen kann. Die Leser, die mehr möchten leitet er an die richtigen Stellen weiter und untersucht die Arten *musarraha*, *mutlaka*, *mücerrede*, *mekniyye*, *tahyîliyye*, *temsiliyye*.¹⁰⁶³

Mehmet Mihri erwähnt keine Art in seinem *Fennî Bedî*.¹⁰⁶⁴

Ahmet Hamdi gibt im *Belâgat-ı Lisan-ı Osmanî* neben den Fundamenten des *isti'âre* auch Platz für *musarraha*, *mekniyye*, *tahyîliyye* und *temsiliyye*, und sagt, dass es mit *mutlaka*, *muraşşaha* und *mücerrede* kategorisiert wurde.¹⁰⁶⁵

Nachdem Süleyman Pascha die Beschreibung und Fundamente des *isti'âre* untersucht hat, sagt er, dass die Gelehrten diesen in viele Teile unterteilt haben. Da er das Thema nicht in die Länge ziehen möchte, behandelt er nur vier Arten. Unter der Überschrift *İsti'âre-i musarraha* thematisiert er *mutlaka*, *mücerrede* und *muraşşah*. Die anderen Überschriften sind *isti'âre-i mekniyye*, *tahyîliyye* und *temsiliyye*.¹⁰⁶⁶

Cevdet Pascha untersucht in seinem Werk *Belâgat-ı Osmanîyye* das *isti'âre* viel

¹⁰⁵⁷ Coşkun, Menderes (2012), 65.

¹⁰⁵⁸ Yetiş, Kazım (1996), 243-244.

¹⁰⁵⁹ İsmail Ankaravî (1284/1867), 87-95.

¹⁰⁶⁰ Ahmed Hamdi (1289/1872), 24-25.

¹⁰⁶¹ Selim Sâbit (1287/ 1870), 20-22.

¹⁰⁶² Ali Cemâleddin (1298/ 1881), 128.

¹⁰⁶³ Mehmet Nüzhet (1286/ 1869), 114- 119.

¹⁰⁶⁴ Mehmet Mihri (o.J), 35-36.

¹⁰⁶⁵ Ahmed Hamdi (1293/ 1876), 90-92.

¹⁰⁶⁶ Süleyman Paşa (1288-1289/ 1871-1872), 81-89.

detaillierter als seine Vorgänger und behandelt die verschiedenen Teile und Arten. Hier wird *isti'âre* zunächst in *müfred* und *mürekkeb* unterteilt, von denen wird *müfred* in *musarraha* und *mekniyye* unterteilt; und *musarraha* wiederum in *asliyye* und *tabiiyye*; unterteilt usw. (*telmihiyye* oder *tehakkümiyye tahyîliyye, mutlaka, muraşşaha, temsiliyye, âmiyye-mübzetele, hâsiyye-garîbe*).¹⁰⁶⁷

Diyarbakirli Said Pascha unterteilt im *Terceme-i Mizânû'l-Edeb* das *isti'âre* in drei Arten: *musarraha, mekniyye, tahyîliyye*. Später spricht er über *asliyye, tabiiyye; mücerrede, muraşşaha* und *mutlaka*. Zuletzt wird das *temsiliyye* separat behandelt.¹⁰⁶⁸

Ich werde die wesentlichsten Arten des *isti'âre* im 14. Abschnitt separat erklären.

3.3 Ekrems Verständnis des *isti'âre*

Recâizâde Mahmud Ekrems Verständnis des *isti'âre* ist besonders wichtig. Denn ich bezeichne ihn als Anwarter des *abendländischen Verständnisses*. Deshalb wird sein Verständnis des *isti'âre* auf mögliche Fehler oder Ungereimtheiten beim Übergang zur Metapher zeigen.

In *Ta'lim-i Edebiyat* gibt Ekrem Platz für alle Teile des *isti'âre*. Es wurde allerdings umfangreicher als von den Früheren untersucht und kam in der Hinsicht *Mutavvel* nahe (gemeint ist nicht Quantität, sondern Qualität). Außerdem weist er besonders darauf hin, dass er in den *isti'âre*- und *teşbih*-Themen verschiedene Beschreibungen gegeben hat. Recâizâde thematisiert in einem kleinen Abschnitt (S. 253-261) den Missbrauch des *isti'âre*. Wenn jede triviale Idee, schlechte Vorfälle und niederträchtige Bedeutungen mit *isti'âre* erklärt werden, würde *tezyinât-ı üslûb* [dt. schmücken des Stils] ihre Wirkung verlieren und für Überdross sorgen. Ekrem meint hier die Erkrankung des Stils. Auch Coenen zeigt mit *triviale Analogie* auf die selbe Gefahr hin.¹⁰⁶⁹ Dass hier das *isti'âre*, welches anstatt des Begriffs der Metapher verwendet wird, *erhaben ist*, also, dass es fern von Einfachheit gehalten wird, wird als Voraussetzung gesehen. Die gleiche Voraussetzung wurde in der antiken Zeit von Longinos umfangreich erklärt.¹⁰⁷⁰

Recâizâde begnügt sich nicht damit nur die Rhetorikerklärungen zu *isti'âre* zu machen, er kritisiert auch das Verständnis der Früheren und die alte Literatur.¹⁰⁷¹

Isti'âre ist eine literarische Kunst, womit sich Recâizâde am meisten und viel umfangreicher als seine Vorgänger beschäftigt hat. Zunächst gibt er drei Beschreibungen des *isti'âre* und erklärt diese mit Beispielen. Es ist natürlich, dass es gewisse Ähnlichkeiten mit den Beschreibungen der alten *belâgat*-Bücher gibt. Eine dieser Beschreibungen ist sogar nicht viel anders als der andere:

¹⁰⁶⁷ Ahmet Cevdet Paşa (1289/ 1881), 130-135.

¹⁰⁶⁸ Diyarbakirli Said Paşa (1305/ 1888), 289-293.

¹⁰⁶⁹ Coenen, Hans Georg (2002), 98.

¹⁰⁷⁰ Villwock, Jörg (1989), 39-48; Park, Kap Hyun (2009), 20; s. Pseudo-Longinus (1988). s. dazu Vickers, Brian (2008), 107. (Für die Makellosigkeit der Kunst wird die Ähnlichkeit zur Natur vorausgesetzt.)

¹⁰⁷¹ Yetiş, Kazım (1996), 245.

Es ist sehr wichtig zu erwähnen, dass es zwischen der dritten Beschreibung des *isti'âre* von Recâizâde (*bir şeye- min cihet-i münasebet ve müşâbeheti olan -şey'-i diğerin nâmını âriyeten vermektir*) und Emile Lefrancs Beschreibung eine Ähnlichkeit und Beziehung besteht.¹⁰⁷² Die Aufzeichnung, dass das *isti'âre* als *teşbîh-i muzmeru'l-edat* beschrieben wurde, befindet sich beispielsweise in *Mebâni'l-Inşâ* (Bd. 1., S. 85).

Für ihn ist der Punkt, der das *isti'âre* und das *mecâz-ı mürsel* voneinander unterscheidet, die Analogie-Verbindung. Wenn es um andere Verbindungen geht wird es zu *mecâz-ı mürsel* (Metonymie und Synekdoche)¹⁰⁷³

Da es in jedem *isti'âre* auch ein *teşbîh* gibt, hat das *isti'âre* wie *teşbîh* verschiedene Arten: *müsteârun minh*, *müsteârun leh* und *müsteâr*. Von denen (*müsteârun minh* oder *müsteârun leh*) sollte nur einer erwähnt werden. Recâizâde, der *isti'âre* und *teşbîh* in der Hinsicht vergleicht, ist in dem Punkt dem *Mutavvel* nahe.

So wie jede Regel eine Ausnahme hat, ist hier die Ausnahme, dass an Stellen, wo nur *müsteârun leh* erwähnt werden muss, *müsteârun minh* bezogen auf *müsteârun leh* erwähnt werden kann. Wie es etwa in dem Satz *Bârîka-i hakikat müsâdeme-i efkârdan çîkar* heißt. Hierbei handelt es sich um eine brillante Vorstellung.

Recâizâde fügt außerdem hinzu: Die Benutzung des *isti'âre* ist allgemein und gilt für alle Stile. Sie werden sogar häufig in alltäglichen Gesprächen benutzt, *canlı cenâze* [dt. ~lebendige Leiche], *püsküllü belâ* [dt. ~fransiges Unheil].

Offene, richtige und natürliche *isti'âres* sind annehmlich. Man sollte es vermeiden aus ungeeigneten und niedrigen Sachen *isti'âre* zu machen. Wir sehen, dass die allgemeine Unterscheidung *Erhabenheit* ist; Ekrem ist nicht dagegen Klischees zu benutzen (~tote Metapher, s. LT 1.3).

3.4 Austausch

Eigentlich wäre es besser zum Thema des *teşbîh-isti'âre* zu kommen, nachdem eine Erklärung des *teşbîh* gegeben wurde. Allerdings sollte ich, da ich gerade dabei bin, einen Punkt betonen. Schauen wir uns zunächst an, wie Bilgegil die Themen der *Allegorie* und *istibdal* mit *isti'âre* verknüpft oder besser gesagt, in Einklang bringt.

Isti'âre ist aufgrund seiner Beschaffenheit ein *istibdâl* [fr. analogie dérobée, eng. transformation]. Mit dieser Eigenschaft trifft es mit allégorie und Symbole an einem gemeinsamen Punkt zusammen.¹⁰⁷⁴ Also hat *isti'âre* die Eigenschaft zu *transformieren*; eine bedeckte Ähnlichkeit zu zeigen. Was ich als das wichtigste innere Problem sehe, ist genau das. Muss das *isti'âre* eine Analogie aufzeigen?

Wenn wir uns Bilgegils Erklärung zum *istibdal* anschauen, sehen wir, dass der Kommentar konkreter Objekte durch Assoziation zur Prämisse genommen wird. Dazu gibt ein paar Beispiele: dass Formen aus dem Kaffeesatz ausgelesen werden, dass der arabische Buchstabe *vav* als Boot vorgestellt wird; in einem Traum die Schlange als Feind, das Meer als Geräumigkeit, den Fisch als Reichtum zu kommentieren. Hier findet

¹⁰⁷² Lefranc, M. Émile (1841), 134.

¹⁰⁷³ Yetiş, Kazım (1996), 245.

¹⁰⁷⁴ Bilgegil, Kaya (1989), 155.

ein Austausch [türk. *istibdal*] statt. Für den Austausch einer Vorstellung in einem *Istibdâl* mit einer anderen Vorstellung sorgen stets persönliche Überzeugungen. Deshalb ist *istibdal* sehr individuell.¹⁰⁷⁵

Daraufhin definiert er das *isti'âre*:

„Şu hâlde *isti'âre* indî tahassüs ve teessüre bađlı cüz'î bir benzerlikten dolayı zihnin, bir tasavvur veyâ varlık yerine diđerini koymasî sûretiyle yapılan lafzın medlûl deđiřtirmesidir.“

Bei der obigen Erklärung sollten zwei Punkte betont werden.

(1) Kaffeesatz und der Buchstabe *vav* sind konkret. Die Ähnlichkeit hier ist *imaginär*,

(2) Dass die Schlange der Feind, das Meer Geräumigkeit, der Fisch Reichtum repräsentiert, ist symbolisch. Der imaginäre Wert ist niedrig.

Aber erneut gibt in der Definition Voraussetzung einer *partiellen Ähnlichkeit*. Wenn *isti'âre* ein Synonym für die Metapher ist, ist für Bilgegil die *Analogie* Pflicht.

3.5 Kurze Geschichte des *isti'âre*

Ein Blick auf die historische Entwicklung des *isti'âre*, nachdem wir dessen Bedeutung und Wichtigkeit verstanden haben, wird den Unterschied zwischen *isti'âre* und Metapher verdeutlichen.

Abû 'Amr b. 'Alâ (gest. 154/ 771), der als erster das *isti'âre* als Begriff benutzte, gab *kaydü'l-evâbid* [dt. das Lasso der wilden Tiere], Imru' al-Qais Beschreibung über die Geschwindigkeit eines Jagdpferdes, als es wilden Tieren nachjagt, als Beispiel. Auf Ibn 'Alâ folgten Hammâd er-Râwiya, Abû 'Ubayda Ma'mar und Asma'î. Als Yahyâ b. Ziyâd al-Farrâ manche Verse paraphrasierte, zeigte er auf den *isti'âre*-Stil¹⁰⁷⁶ und Ma'mar ibn al-Muţanna untersuchte *isti'âre* umfangreicher als frühere Gelehrte des *belâgat*.¹⁰⁷⁷

Die erste Definition des *isti'âre* als ein literarischer Begriff machte al- Ğâhiz [Câhiz] mit „etwas nach etwas anderem benennen, das dessen Platz einnehmen kann“ und benutzte die Begriffe *bedel*, *mesel*, *bedî* statt *isti'âre*.¹⁰⁷⁸ Dies assoziiert natürlich die Substitutionstheorie der Metapher. Allerdings wird diese Theorie kritisiert, da sie nur einen Teil der Wahrheit umfasst und die kreative Kraft der Metapher ablehnt.¹⁰⁷⁹ Abû Hasan al-Ĝurġânî, der diese Definition etwas verdeutlichte, beschrieb die Analogie-Verbindung zwischen den beiden Seiten mit der Art, bei der man sich mit der uneigentlichen, geliehenen Bedeutung begnügt und bei der der übertragene Begriff an einem anderen Ort, als dem aus man ihn übertragen hat, benutzt wird. Er gab an, dass es sein Ziel war, für Nähe bei der Ähnlichkeit zu sorgen.¹⁰⁸⁰ Diese Verbindung ist

¹⁰⁷⁵ Ebd., 155.

¹⁰⁷⁶ Yahyâ b. Ziyâd el- **Ferrâ** (1374/1955), II, 91, 156, 263 vd.

¹⁰⁷⁷ **Ma'mer b. Müsennâ** (1905-1908), I, 275; II, 589;

¹⁰⁷⁸ **Câhiz**: *el- Beyân ve't-tebyîn*, I, 153, 284; IV, 55; **Câhiz**: *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 280-283; IV, 273-278;

¹⁰⁷⁹ **Prammer**, F. (1988), 92.

¹⁰⁸⁰ Ebü'l-Hasan el-**Cürcânî** (1370/1951), 41.

fundamental. Beispielsweise schrieb Karl Bühler, dass die Definition der Metaphern von Aristoteles nur eine Analogie ist. Black betont, dass jeder Metapher eine Analogie zu Grunde liegt. Beardsley und Searle verstehen unter Vergleich auch Analogie (s. LS 4.4.1, 4.5.4, 4.5.5).

Gelehrte des *belâgat* wie Fachr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn Abi al-Isba, Şehâbeddin Mahmūd el-Halebī erklärten Ğurġānīs beschriebenes Ziel mit für Hyperbel im *teşbih* sorgen.

Nachdem Ibn Sinan al-Khafaji Rummânīs Definition *die Übertragung der lexikalischen Bedeutung eines Ausdrucks auf eine andere Bedeutung, für die Erklärung übertragen hat*, kommentierte er den Ausdruck *für die Erklärung* mit der Aufklärung der *müşebbehin* Situation durch Analogie.¹⁰⁸¹

Abū Hilāl al-‘Askarī hingegen veränderte Rummânīs Ausdruck *für die Erklärung* um, in *für ein Ziel* und sagte, dass das Ziel bei *isti’âre* die Verdeutlichung der Bedeutung bei der Übertragung der wahren Bedeutung zur *mecâzi* Bedeutung ist.¹⁰⁸²

‘Abd al-Qāhir al- Ğurġānī¹⁰⁸³, der *isti’âre* mit „[...] auf eine bedeckte Weise *teşbih* machen“ beschrieb, sagte an einer anderen Stelle, dass nicht jeder Ausdruck, der mit einer anderen Bedeutung als der wahren übertragen wird, *isti’âre* sein kann. Er behauptete, dass neben der Übertragung auch eine Verbindung zwischen den zwei Bedeutungen bestehen muss, damit *mecâz* und *isti’âre* stattfinden können. Deswegen sei es falsch, Eigennamen als *isti’âre* zu bezeichnen¹⁰⁸⁴, da neben der Bedeutungsübertragung keine Analogie-Verbindung besteht. Als Beispiel hierzu führte er die Übertragung des Wortes *hasan* [dt. schön] von einer Eigenschaft zu einem Eigennamen an, welche kein *isti’âre* sein soll. Ğurġānī kritisierte Lexikographen und Sprachgelehrte wie Ibn Düreyd, die *mecâz-ı mürsel* mit *isti’âre* verwechselten und lehnte die zwei Hauptelemente des Gleichnisses und die Beispiele in einem Ausdruck als *isti’âre* ab. Seiner Meinung nach behalten die Elemente, die ein Gleichnis bilden, ihre wahre Bedeutung, und in *isti’âre* wird das *müstear* (ausgeliehenes) Wort zur *mecâzi* Bedeutung übertragen.¹⁰⁸⁵ Bedreddin Ibn Mâlik (Ibnü’n-Nâzım) ist der erste Gelehrte des *belâgat*, der sagte, dass in *isti’âre* ein hinderndes Indiz vorhanden sein muss, welche bestimmt, dass nicht die wahre Bedeutung gemeint ist.¹⁰⁸⁶

3.6 Die Fundamente des *isti’âre*

Searle fokussiert sich auf Ausdrucksarten, die metaphorische Aussagen bilden: *L’homme est un loup* [dt. Der Mensch ist ein Wolf]. Dieser Satz beinhaltet zwei Artenamen (Mensch und Wolf). Außerdem kann auch gesagt werden, dass der Satz über ein genaues Anzeichen besitzt, also eine *Bestimmtheit* (Mensch) und eine *Vagheit* (Wolf).

¹⁰⁸¹ İbn Sinân el-**Hafâcî** (1402/1982), 118-120.

¹⁰⁸² Ebû Hilâl el-**Askerî** (1404/1984), 295.

¹⁰⁸³ Abdülkâhir el-**Cürcânî** (1404/1984), 67.

¹⁰⁸⁴ Abdülkâhir el-**Cürcânî** (1403/ 1983), 374-375.

¹⁰⁸⁵ Ebd., 219-224.

¹⁰⁸⁶ İbnü’n- **Nâzım** (1341), 61.

Der erste von den gewählten hier *handelt von der Art*. Wenn wir Mensch sagen, wird eine *allgemeine* Bedeutung verstanden. Und der andere kann ungefähr begriffen werden. Die Metapher extrahiert, betont, unterdrückt und ordnet die charakteristischen Eigenschaften des Themas. Somit wird für die Angehörigkeit des Begriffes zum Hauptthema gesorgt.¹⁰⁸⁷ Denn unter normalen Bedingungen ist die metaphorische Aussage unterkategorisch. Auch *isti'âre* ist so; ein bestimmtes, ein vages, es besteht aus zwei Hauptelementen.¹⁰⁸⁸

Die Fundamente (Elemente) des *isti'âre* sind vier. Diese werden nach der Reihe so benannt:

(1) *Müsteâr*: *müşebbehünbîhin lafzî*; das Wort, der von *müşebbehün bih* nach *müşebbeh* übertragen wird. Geliehenes Wort oder Zusammensetzung.

(2) *Müsteâr-ı minh/ müsteâr minh / müşebbehün bih*: Das dominante Element, von dem die Bedeutung ausgeliehen wird.

(3) *Müsteâr-ı leh/ müsteâr leh / müşebbeh*: Das schwache Element, dem die Bedeutung geliehen wird.

(4) *Câmi' / müşabebet alakası*: Die Verbindung zwischen zwei Bedeutungen bzw. die Richtung der Ähnlichkeit; *vech-i şebbeh*.

Außerdem wird die Person, die ein Wort mit einer anderen Bedeutung mit der es eine Ähnlichkeit hat benutzt, *müsteir* genannt. Zu denen kann als 5. Element, *karîne-i mania* [dt. hinderndes Indiz] hinzugefügt werden. Dies ist die Bedeutung, welche verhindert, dass die wahre Bedeutung verstanden wird.

Eine wichtige These der Interaktionstheorie der Metapher ist, dass die Komponenten der Metapher, Tenor und Vehikel sich gegenseitig beeinflussen können. Dies bedeutet für beide Komponenten einen *Bedeutungswandel*. Waggoner kommt zu gewissen Ergebnissen, was den Einfluss des Tenors auf den Prozess des Verstehens angeht.¹⁰⁸⁹ Er betont einen wichtigen Punkt. Die *ganze* Gegenseitigkeit zwischen Tenor und Vehikel verleiht nur der Wechselwirkung bzw. Interaktion eine Bedeutung.

Hier meint er nicht die Asymmetrie; wenn es um gegenseitige Interaktionen geht, können dann sowohl Tenor als auch Vehikel die Bedeutung verändern.¹⁰⁹⁰

3.7 Indiz

Karîne [dt. Indiz] ist ein Wort, das dabei hilft das *isti'âre* zu erklären. Wir benutzen es meist zusammen mit *isti'âre* oder wir erkennen *isti'âre* an dem jeweiligen Zustand und der allgemeinen Bedeutung.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁷ Black, Max ([1954]/1996), 76.

¹⁰⁸⁸ s. Bilgegil, Kaya (1989), 158; Bolelli, N. (2013), 91; Bulut, Ali (2013), 203.

¹⁰⁸⁹ Waggoner, John E. (1990), 101.

¹⁰⁹⁰ Ebd.

¹⁰⁹¹ el-Kazvîni (1980), II/417; İrfân Matrâcî (1987), 138-139; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 230; Fazl Hasan Abbâs (2004), 166.

الرَّكِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

„Alif-Lām-Rā. Dies ist ein Buch, das Wir zu dir hinabgesandt haben, damit du die Menschen mit der Erlaubnis ihres Herrn aus den Finsternissen hinaus ins Licht bringst, auf den Weg des Allmächtigen und Lobenswürdigen.“ (Ibrāhīm 14: 1)

Hier wurden die Wörter, *Finsternisse* und *Licht* außerhalb ihrer wahren Bedeutung benutzt. Der Bezug in diesem *isti'âre* ist die Beziehung zwischen Finsternisse und *Rechtleitung*. *Karîne* wird durch die allgemeine Bedeutung klar.

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

„Zakariyyā (und) sagte: Mein Herr, schwach sind mir die Knochen geworden, und in Altersgrauheit entfacht (wie weißes Feuer) ist der Kopf.“ (Maryam 19:4)

Hier wird mit; *in Altersgrauheit entfacht (wie weißes Feuer) ist der Kopf* die Verbreitung des Ergrauens der Haare mit Feuer verglichen, das sich zwischen dem Holz verbreitet. Später wird durch *isti'âre-i mekniyye*, mit etwas, das *müşebbehün bih* gehört (entfacht), darauf hingedeutet. *Karîne* ist das Beweisen, dass der Kopf entflammt (entfacht) ist.

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا

„Und haltet alle fest am Seil [sein Buch, Religion] Allahs [...]“ (Āl 'Imrān, 3:103)

In diesem Satz wurde durch *isti'âre-i tasrîhiyye* der Koran mit einem Seil verglichen. Vehikel ist, dass beide zur Errettung führen.

3.8 Beispiele aus dem Koran

Hier werden Verben nicht in der wahren Bedeutung benutzt, was wir durch Subjekt (Tenor) und Komplement verstehen. Beispiel:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى

„Das sind diejenigen, die das Irregehen um die Rechtleitung erkaufte haben, doch hat ihr Handel keinen Gewinn gebracht, und sie sind nicht rechtgeleitet“. (al-Baqara 2: 16)

In diesem Vers wurde das Verb *erkaufen* (اشترُوا) in der Bedeutung *umgetauscht* (استبدلوا) benutzt. (Dies sorgt für *isti'âre*) Also, da es in Wirklichkeit nicht möglich ist *Irregehen* und *Rechtleitung* zu kaufen oder zu verkaufen; dies ist ein *hinderndes Indiz* [türk. *karîne-i mânia*]. Die Benutzung von Adpositionen und Adverbien mit abstrakten Begriffen ist das Indiz, welcher bestimmt, dass sie nicht in der wahren Bedeutung benutzt werden.

Beschreibt den Irrtum und die er den Menschen von allen Seiten umfasst:

أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

„Jene befinden sich in deutlichem Irrtum.“ (Al-Ahqāf 46:32)

Man versteht, dass der Sündiger in Irrtum versinkt und der Irrtum ihn von allen Seiten umfasst. Hier wird „في“ harf-i cerr [dt. ~Präposition] benutzt: dies sorgt für *isti‘âre*.

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ

„Jene verfahren nach einer Rechtleitung von ihrem Herrn.“ (al-Baqara 2:5)

Hier sorgt „على“ harf-i cerr [dt. ~Präposition] für eine *vollkommene* Rechtleitung. Denn Irrtum und Rechtleitung sind abstrakte Begriffe. In Wahrheit hat der Irrtum kein Inneres und die Rechtleitung keine Oberfläche. Die Schönheit des *isti‘âre* erhöht sich dadurch, dass das *teşbih* unauffällig ist. In der Hinsicht ist der Koran voll mit den schönsten *isti‘âre* Beispielen.

3.9 Quellen

Das Thema des *isti‘âre*, das in der arabischen Literatur seit der Klassik einer der meistgenutzten Figuren ist, wurde in *belâgat* Bücher breit thematisiert und es wurden Bücher verfasst, die sich allein mit diesem Thema beschäftigen. Dazu gehören u. a. Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî's *er-Risâletü's-Semerkandiyye*¹⁰⁹², das auch viele Kommentar [türk. *şerh*] und Annotationen [türk. *haşiye*] umfasst; Ali Kuşçu [‘Alā’ ad-Dīn ‘Alī ibn Muhammad al-Quschdschī], Sabbân und Ahmed Dahlâns Traktat mit dem Titel *el-Isti‘ârât*¹⁰⁹³, Yûsuf Müsellem's *en-Nazariyyetü'l-istibdâliyye li'l-isti‘âre* (Yermük 1410/1989), Arapzâde Mehmed Emin Efendi's *er-Risâletü'l-Emîniyye fi'l-isti‘âre* (Çorum İl Halk Ktp., nr. 2368/1), Ebülmeyâmin Mustafa Efendi's *Risâle fi'l-isti‘âre* (Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde Mustafa Sırrı, nr. 675/ 29, vr. 119-129), Ahmed b. Muhammed el-Hamevîs *Dürerü'l-‘ibârât ve gurerü'l-işârât fi tahkiki me‘âni'l-isti‘ârât* (Kairo 1407/1987). Allerdings wurde es zu einer Tradition und Notwendigkeit, dass *isti‘âre* nicht separat, sondern in Verbindung mit anderen Figuren innerhalb der *beyân* Wissenschaft behandelt wurde.

3.10 *Isti‘âre* gegenüber der Metapher

Laut Nogales (1999) sollte die metaphorische Abhängigkeit von der wahren Bedeutung während der Übertragung und danach kenntlich bleiben. Dies verweist auf die Notwendigkeit, dass der Begriff kenntlich oder dessen Klasse bekannt ist. Denn wenn die Person die Eigenschaften der Klasse nicht ganz kennt, wird dieser Kreislauf auch die

¹⁰⁹² Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî (1276/ 1859).

¹⁰⁹³ Für die Manuskripte s. Brockelmann, C. (1909), II, 235.

Aussage beeinflussen.¹⁰⁹⁴

In der Nummer 65 (November 2003) der *Kitaplık* Zeitschrift wurde genau diese Haltung eingenommen. Bei der Übersetzung wurde für *Metapher* der Begriff *eğretileme* (*isti'âre*) benutzt. Ähnlich wurden auch in der Nummer 12 des *Kuram* unter dem Titel *Eğretileme Dosyası* Übersetzungen und Artikel veröffentlicht und Diskussionen zur Metapher geführt.

Ali Teoman und Gökhan Yavuz Demir wandten sich als erste dagegen, diesen Vergleich (Metapher= *eğretileme/isti'âre*) als Grundlage zu nehmen. Gökhan Yavuz Demir, der die Bücher von George Lakoff und Mark Johnson *Leben in Metaphern* [türk. *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*] ins Türkische übersetzte, benutzt während er im Vorwort sagt, dass *isti'âre/eğretileme* nicht als Übersetzung für die Metapher benutzt werden können, als Argument, den Umfang der Begriffe. Während Yavuz (Lakoff und Johnson 2010: 16) erklärt, warum er die Metapher nicht mit *isti'âre* und *eğretileme* übersetzt hat, sagt er:

„[b]izim ‘açık istare’, ‘kapalı *isti'âre*’, ‘mürekkep/temsili *isti'âre*’ deyip geçtiğimiz yerde Batı düşüncesi ‘ontolojik metafor’, ‘yönelim metaforu’, ‘konvansiyonel metafor’, ‘poetik metafor’, ‘kavram metaforu’, ‘kompleks metafor/karma metafor’ ve ‘iç içe girmiş metafor’(telescoped metaphor) gibi ayrımlara gitmiştir“.

Gemeint ist, dass es zwischen Metapher und *isti'âre* einen großen Unterschied des Umfangs gibt. Außerdem denkt er, dass hinsichtlich der Wurzel der zwei Begriffe große Unterschiede vorhanden sind. Seiner Meinung geht es bei Metapher nicht um eine *vorläufige* [türk =*eğretileme*] Bedeutung, sondern eine beständige Bedeutung.

In der Hinsicht besitzt die Metapher wie *mazmûn* einen klischeehaften Hintergrund. Wenn *kaya gibi* [dt. wie ein Stein] gesagt wird, ist bekannt welche Eigenschaften die Person besitzt. Allerdings widerspricht Demirs beständiges Verständnis der Metapher poetischen Metaphern. Ein großer Teil der einflussreichen und kreativen Metaphern sorgen für ihre eigene Funktionalität, ohne ein semantisches Erbe zu haben. Ich erkläre diesen Streit etwas:

Dass die Metapher eine *Verbindung zur Lebenswelt* aufbaut, verweist auf Edmund Husserl's (1859-1938) *Lebenswelt-Konzept*. Blumenberg schreibt über die Beziehung zwischen der *Lebenswelt-Thematik* und Metapher, welcher in Husserl's, *Krisis der europäischen Wissenschaften* in Verbindung mit transzendentaler Phänomenologie vorkommt.

„Im Aspekt der Lebenswelt-Thematik ist die Metapher, noch dazu in ihrer rhetorisch präzisdefinierten Kurzform, etwas Späteres und Abgeleitetes.“ (Blumenberg 1979: 82)

Um diese Aussagen zu erklären benutzt Blumenberg ein anderes Zitat. *Lächelnde Wiese* zu sagen, sieht aus wie eine poetische Idee, allerdings zeigen ästhetische Beweise das Gegenteil.¹⁰⁹⁵ Also sieht jeder, dass es nicht möglich ist dies zu sagen. Rolf stellt daraufhin eine schöne Frage:

„Sollte die Metapher in dem Sinne, dass alle es gesehen hätten, ohne es sagen zu können bevor es der Dichter dann ausgesprochen hat, ‚etwas Spätes und Abgeleitetes‘ sein?“

¹⁰⁹⁴ Nogales, Patti D. (1999), 230.

¹⁰⁹⁵ Blumenberg, Hans (1979), 83.

(Rolf 2005: 254)

Eigentlich besitzt die Metapher grundsätzlich ein Problem der Interpretation. Der wichtigste Grund hierfür ist, dass der Schöpfer der Metapher nicht anwesend für die Erklärung ist. Somit sorgt der Versuch, das Interpretationsproblem mit einer Begrenzung aufzuheben, dass das *isti'âre* dominanter wird. Nizamettin Uğur (2007) antwortete mit seinem Artikel *Eğretileme, Metaforu Tam Karşılıyamaz mı?* [dt. Entspricht Eğretileme der Metapher nicht ganz genau?] auf die Behauptungen von Ali Teoman und Gökhan Yavuz Demir, dass *eğretileme/isti'âre* keine genaue Übersetzung der Metapher sind und stellte seine Behauptung auf, dass „Türk edebiyatında ve dilbilimde eğretileme, isti'âre ve metafor[un] aynı olduğu“ [dt. in der türkischen Literatur und Sprachwissenschaft *eğretileme, isti'âre und Metapher* gleich sind]¹⁰⁹⁶ Uğur, der sagte, dass *isti'âre/eğretileme* statt Metapher unbedenklich benutzt werden können, behauptete, dass jede Übersetzung aufgrund deren Natur imperfekt sein wird und kein Wort ein anderes gänzlich übersetzen kann.

Die als *concise metaphor* [dt. prägnante Metapher] bekannte, weitverbreitetste Art der Metapher wird in der Türkei und in türkischen Diskussionen mit dem Begriff *teşbîh-i belîğ* übersetzt und somit aus *isti'âre* Diskussionen ausgeschlossen. Über dieses Thema informiert Bekir Çınar in seinem Artikel *Teşbîh (benzetme) Sanatına Dilbilimsel Bir Yaklaşım* [dt. Eine sprachwissenschaftliche Annäherung zur Kunst des *teşbîh*], dass *teşbîh-i belîğ* und *isti'âre* als Metapher bezeichnet werden, nachdem er die Beziehung zwischen *teşbîh* und *isti'âre* nach dem klassischen Verständnis des *belâgat* erklärt hat.¹⁰⁹⁷ Diese Differenz basiert auf dem Unterschied zwischen dem klassischen Verständnis des *belâgat* und der westlichen Rhetorik. Im klassischen Verständnis gibt es zwischen *isti'âre* und *teşbîh-i belîğ* einen deutlichen Unterschied. Zwar beinhaltet *teşbîh-i belîğ* sowohl *müşebbeh* als auch *müşebbehün bih*, allerdings beinhaltet *isti'âre* entweder *müşebbeh* oder *müşebbehün bih*. Beispielsweise *Meine Mutter ist ein Engel*. Hier gibt es keine Adpositionen und es ist ein *teşbîh-i belîğ*. *Mein Engel hat das Essen vorbereitet*. Hier wird Engel statt Mutter benutzt und nur *müşebbehün bih* erwähnt, was es zu einem *isti'âre* macht. Allerdings werden beide Sätze als Metaphern bewertet. Also wird die Benutzung von *isti'âre* oder *teşbîh-i belîğ* anstatt Metaphern zu Problemen führen.

Menderes Coşkun (2006: 53) schlug in seinem Artikel *Teşbîh (Benzetme) Sanatına Dilbilimsel Bir Yaklaşım* vor, den in der westlichen Welt benutzten Begriff *dead metaphor* mit *ölü metafor* [dt. tote Metapher] oder *ölü mecâz* [dt. totes mecâz] zur türkischen Sprache hinzuzufügen. Demgegenüber benutzt Nizamettin Uğur in dem Streit um Metaphern und *isti'âre/eğretileme* anstatt des Begriffs der *toten Metaphern*, den Begriff des *ölü isti'âre*¹⁰⁹⁸ (tote *isti'âre*).

3.11 *Isti'âre* aus Sicht der Inhaltsverdopplung

Eva F. Kittay versucht mit ihrem in 1987 erschienenen Buch *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure* ihre Interaktionstheorie der Metapher zu formulieren. Sie nimmt den Perspektivenwechsel in der Vorstellung des metaphorischen Prozesses als Grundlage. Sie nimmt besonders den von Black erwähnten

¹⁰⁹⁶ Uğur, Nizamettin (2007), 99.

¹⁰⁹⁷ Çınar, Bekir (2008), 130.

¹⁰⁹⁸ Uğur, Nizamettin (2007), 97.

Perspektivwechsel als Basis.¹⁰⁹⁹ Dieser stützt sich auf die kompositionelle Theorie der Semantik und auch auf den Begriff der semantischen Felder.

Der Redner (Referenzperson, oder Sache), der das bereits in der Sprache existierende Feld verfügbar für die Benutzung macht, tut dies um andere Erfahrungen oder Verständnisse aus anderen Begriffsbereichen zu erlangen. Bzw. diese kognitive Aktivität beinhaltet sprachliche Realisierungsmittel:

„Since perspectival implies a subject who observes from a stance, we can say that metaphor provides the linguistic realization for the cognitive activity by which a language speaker makes use of one linguistically articulated domain to gain an understanding of another experiential or conceptual domain, and similarly, by which a hearer grasps such an understanding.“ (Kittay 1987: 14)

Dass die Metapher in dem bereits vorhandenen Feld des Ausdruckes der Sprache stattfindet, also mit vorhandenen Mitteln angeschafft wird, ist etwas, das berücksichtigt werden muss. Im Gegensatz zu anderen Feldern gibt es in diesem Feld bereits das, was davon erwartet wird. Also ist es bereit, ausgesagt zu werden, eventuell muss es nur noch zusammengefügt, vielleicht repariert werden. Diese *Verwendung und (Re)Konzeptualisierung der Teile* habe ich im Abschnitt zum *mecâz*, besonders anhand der Überlegungen von Jakobson und Nogales detaillierter behandelt. Sowohl Jakobsons als auch Nogales Benutzung der *Kombination- Selektion* oder *Rekonzeptualisierung* sind die weiterentwickelte Form von dieser Anschaffung.

Vurulup tertemiz alından, uzanmış yatıyor.

Bir hilâl uğruna, ya Rab, ne güneşler batıyor. (Mehmet Akif Ersoy)

[dt. Erschossen an der makellosen Stirn liegt er da./ O Gott welch Sonnen für ein Sichel untergehen.]

Die Märtyrer in Çanakkale wurden mit der Sonne verglichen. Sowohl die *Sonne* als auch die *Märtyrer* sind bereits in der Sprache vorhanden. Wichtig ist es, diese zusammenzubringen. Diese Situation sorgt dafür, dass Kittay denkt, dass „metaphorische Ausdrücke auf dem semantischen Feld (*semantic field*) operativ, aktiv und gültig“ sind.¹¹⁰⁰

Eine Rückkehr zu de Saussures *Charakter-Modell* bringt uns dem Verständnis näher, dass die Metapher einen doppelten Inhalt hat.¹¹⁰¹ Die Metapher zeigt sowieso in ihrer eigenen Seite des Ausdrucks einen Inhalt; daneben erfolgt eine Übertragung zu einem anderen Inhalt. Das ist bekannt. In diesem Zustand kann man zum Ergebnis kommen, dass eine Situation entsteht, die in Verbindung mit der anwesenden *Inhaltverdopplungstheorie* steht, wenn eine beidseitige Funktionalität als Grundlage genommen wird.

Den Punkt, auf den sich Kittay fokussiert hat, kann ich wahrscheinlich so formulieren: Die sprachlichen Verwirklichungswerkzeuge, die für die kognitiv-perspektivische Aktivität des beobachtenden Subjekts nötig sind. Dies braucht gewiss auch eine Erklärung. In der Situation, wenn die Metapher nicht möglich ist, wird es der Sprache an einer gewissen Fähigkeit, Verbindungen aufzubauen, fehlen. Die subjektive

¹⁰⁹⁹ s. **Black**, Max (1977/ 1996).

¹¹⁰⁰ s. **Kittay**, Eva Feder (1987), 33-37.

¹¹⁰¹ s. dazu Ebd. 215, 249.

Haltung, welche eine bestimmte metaphorische Vorstellungsperspektive akzeptiert, macht die Sprachquellen zugänglicher. Deshalb spricht Kittay nicht viel über die *sprachliche Absicht*, welche metaphorisch ausgedrückt wird. Die Bestätigung solcher Absichten mit metaphorischen Ausdrücken ist ihrer Meinung nach weder nötig, noch erfolgversprechend. Kittay ist gegen Lakoff und Johnsons begriffliche (konzeptuelle) Erklärung der Metapher, und dafür, dass die Metapher als *ein sprachliches Phänomen* gesehen wird:

„In exploring metaphor as a phenomenon of language, I do not mean to claim that metaphor is found only in language nor that metaphor is merely linguistic. We can have metaphor in dance, in painting, in music, in film, or in any other expressive medium [...]“ (Kittay 1987: 14)

Kittay entwickelt seine Theorie mit dem Rückgriff zur Interaktionstheorie und aufgrund des Ziels entwickelt er die *Interaktionstheorie* zusammen mit zusätzlichen Thesen weiter (eigentlich erweitert er sie).¹¹⁰²

(1) *That metaphors are sentences, not isolated words.* Metaphern sind Sätze; keine isolierten, getrennten Wörter. Und beim Vergleich gewinnt *isti'âre* meistens eine Bedeutung in dem Satz. (2) *That a metaphor consists of two components.* Metapher besteht wie *isti'âre* aus zwei Komponenten. (3) *That there is a tension between these two components.* Zwischen den zwei Komponenten der Metapher herrscht eine *Spannung*. Bei *isti'âre* sorgt für Spannung, dass nur eine Komponente da und die andere nicht vorhanden ist. (4) *That these components need to be understood as systems.* Die zwei Komponenten, die die Metapher bilden (*müşebbeh* und *müşebbehün bih*) können als ein *System* (in Form eines Systems) wahrgenommen werden. (5) *That the meaning of a metaphor arises from an interplay of these components.* Die Bedeutung der Metapher entsteht durch die *Interaktion* der Komponenten. (6) *That the meaning of a metaphor is irreducible and cognitive.* Die Bedeutung der Metapher ist irreduzibel und kognitiv. Die ersten vier Punkte bestimmen die Struktur der Metapher; die anderen zwei haben mit der Kommentierung zu tun. Jeder von denen sind in modifizierter und immer weiterentwickelter Form, die Grundsteine von Kittays Theorie. Diese Sichtweise bringt die Metapher viel näher zur *isti'âre*.

Laut Kittay sollte Topik nicht nach einem Ausdruck in einem Text, sondern nach dem ganzen Text bewertet werden.¹¹⁰³ Vielleicht ist der wichtigste Punkt hier, dass das Thema der Metapher (topic) und die Bedeutung (meaning) nicht gleich sind. Mit dem Beispiel „Mensch ist ein Wolf“ wird erklärt: Wenn das Vehikel der *Wolf* ist; dann ist Topik der Mann (oder die Vorstellung des Mannes)¹¹⁰⁴ Mensch oder Menschen-Idee ist die Bedeutung des metaphorisch benutzten Terms, Wolf sollte terminologisch sein. Wenn das Beispiel mit *Mensch* umgetauscht wird, wird es zu einer *Mensch ist ein Mensch* Tautologie. Man sollte aber dies nicht vergessen: Trotz dieser Verfahrensweise lehnt die Metapher die tautologische Herabsetzung ab. Das Thema und die Bedeutung der Metapher sollten getrennt gehalten werden. Außerdem nähert sich die Metapher dem *isti'âre*, da *Wolf* (Vehikel) die Spannung alleine besser tragen kann.

¹¹⁰² Kittay, Eva Feder (1987), 22-23 s. 6. (Black put forward the interaction theory of metaphor [...] Black borrowed heavily from I. A. Richards, who in turn was a student of Coleridge [...]).

¹¹⁰³ Kittay, Eva Feder (1987), 25.

¹¹⁰⁴ Ebd., 26. s. 182-3.

Der Vergleich vom Wissen über den Wolf und Ahmets Eigenschaften hat etwas mit der *anaphorischen Kette* zu tun.¹¹⁰⁵ Der metaphorisch benutzte Ausdruck beinhaltet diese Theorie in dem Ausmaß, wie die Referenz selbst an eine *anaphorischen Kette* gebunden ist und mit einer vergangenen Verbindung an diese Kette gebunden ist.

Vehikel ↔ Ausdruck ↔ metaphorisch benutzter Term

Topik ↔ neuer vertretener (repräsentierter) bzw. gezeigter Inhalt

Wie eine zweite Bestätigung ist die Metapher zweiseitig. Die Form des Zeichens in de Saussures Überlegungen oder die oben vorgestellten Formen des Terminus verweisen auf die zwei Seiten der Metapher.

Also sind der *bekannte Wolf* und der *Wolf dem Ahmet ähnlich ist*, verschieden. Beispielsweise der Wolf in diesem Halbvers: *Erlər kurt gibi uludular* [Die Männer haben wie Wölfe geheult]. Trotzdem werden der erste Wolf (Term) und der andere Wolf (Vehikel) sozusagen aufeinander gefaltet (für Levin Typ *e*). Denn die Kraft des *isti'âre* kommt von dieser *Inhaltsverdopplung*, die unbemerkt stattfindet. Der zusätzlich nötige Wahrheitskommentar stammt von Ricœur. Seiner Meinung nach wird die Person, die *Wolf* ist über seine *Existenz* als Referenz genommen, da die anderen keine *Wölfe* sind oder er zumindest anders als sie ist.¹¹⁰⁶

Als Eigenschaft der zwei geistigen Dimensionen ähnelt dies dem *Charakter* ins Verständnis de Saussures.¹¹⁰⁷ Mit zwei logischen Dimensionen sind *Signifikant* und *Signifikat* (signifiant und signifié) also *Lautbild* und *Vorstellung* bzw. *Konzept* gemeint. Auf ein Material von außen (~außersprachlich) wird eine Decke der *Referenz* geworfen (um in diesem Prozess die Rolle des Signifikanten zu begreifen, sollte man sich bei Lacan erkundigen). Durch diesen Zustand tauchen in der Metapher zwei verschiedene Dimensionen (als äußerer Ausdruck *Vehikel* und für den inneren Teil *Thema*) auf; aber diese liegen auf einem Feld, das nicht mit seinen Referenzen gegründet wurde; das nennen wir *Bedeutung*. In dem Fall fungiert die Bedeutung der Metapher wie die *Referenz des Terms*. Machen wir eine Kontrolle; passiert das bei *isti'âre* auch? Wenn das Tier *Wolf* und Ahmets manche Eigenschaft übereinstimmen wird die metaphorische Bedeutung zum Unterstützer des Terms.

Es gibt nicht nur eine Entsprechung; außerdem gibt es zwischen Metapher und Term eine *Disanalogy*. Also kann die Analogie fehlerhaft oder erfolglos sein. Wann können wir von *Disanalogy* sprechen? Beispielsweise wenn eine innere Ausdrucksebene auch eine eigene Inhaltsebene besitzt; dann entsteht *Disanalogy*. Dann hätten sowohl Ausdruck als auch ein Inhaltsteil einen neuen *Inhalt* gewonnen. Deshalb entsteht durch die gegenseitige Beziehung zwischen *Vehikel* und *Thema* eine neue Metapher.¹¹⁰⁸

Ich gebe für den Term und die Metapher als Beispiel die *Biene*:

- *Biene als Begriff*

Der Begriff der Biene und die Referenz hiervon ist die Kategorisierung der Biene

¹¹⁰⁵ Ebd., 303-5. s. dazu **Brandom**, Robert (1984).

¹¹⁰⁶ **Ricœur**, Paul (1986), 240.

¹¹⁰⁷ s. **Kittay**, Eva Feder (1987), 221.

¹¹⁰⁸ Ebd., 29. s. 279f.

(auf der Welt)

- *Biene als Metapher*

- (1) Bienen Vorstellung (idea) und deren soziale Hierarchien
- (2) Bienen-Vorstellung der Arbeiter (dass sie so vorgestellt werden) und deren sozial-ökonomischen Hierarchien
- (3) Also, wenn wir die Arbeiter mit Bienen vergleichen (Das Beispiel der Arbeiter Englands wird gegeben¹¹⁰⁹), wird die Arbeiter-Boss (Königin) in eine Beziehung gesetzt zum Begriff der Ausbeute und damit einem sozioökonomischen Sachverhalt.

Ich reihe es wie folgt nochmal auf, um potenzielle Verwirrungen zu beseitigen.

Davon sind die ersten beiden (1 und 2) die Ausdrucks- und Inhaltsteile des Bienen-Begriffs. Außerdem zeigen uns die ersten beiden Teile, die *Vehikel* der Metapher. Der letzte Teil (3.) ist das *Thema*.

Also besitzt die Metapher einen verdoppelten Inhalt.

A. Inhalt; also als Inhalt eingestellte Bedeutungsseite

B. Eigentümlichkeit bzw. eigentümliches Thema

Der metaphorische Ausdruck erbt seine früheren Referenzen, was ihm bei Kittay eine feste Position verschafft. Diese Ansicht bleibt bei Kittay als *Andeutung*. So wie der Hund, obwohl er seit Jahrhunderten ein Haustier ist, eine Konnotation der Beleidigung beinhaltet.

3.12 Metaphorisches Feld

Es ist nicht möglich zu sagen, wer genau den *Wortfeldbegriff* entdeckt hat. Ipsen¹¹¹⁰, Jolles¹¹¹¹, Trier¹¹¹² und Porzig¹¹¹³ stellen solch ein Feld vor, das von Komponenten erstellt wird. Die Nachfolger¹¹¹⁴ entwickeln die Theorie auf einer verbreiteten Fläche. Die Angehörigen dieser Theorie betonen eher den Allgemeinen strukturalistischen Grundsatz; denn die Bedeutung eines Wortes ist ein Ergebnis eines gemeinsamen Feldes, das zusammen mit den Nachbarwörtern erstellt wird. Untersuchen wir beispielsweise das Wort *Stuhl*. Das Wort ist ein Ergebnis der Beziehung mit den Wörtern im gemeinsamen Feld. Wenn keine Wörter wie Sessel, Hocker, Möbel, Sofa, Couch, Bank usw. vorhanden sind; also wenn das Wort alleine teilweise in einer Vagheit bleibt, wird dessen Analyse und Definition unmöglich.¹¹¹⁵ Machen wir beispielsweise

¹¹⁰⁹ Kittay, Eva Feder (1987), 28-29; s. 147 u. 210.

¹¹¹⁰ Ipsen, G. (1924), 200-237.

¹¹¹¹ Jolles, A. (1934), 97-109.

¹¹¹² Trier, Jost (1934), 173-200.

¹¹¹³ Porzig, Walter (1934), 70-79.

¹¹¹⁴ Coseriu, E. und Geckeler, H. (1974), 103-171; Lehrer, A. (1974).

¹¹¹⁵ s. Lyons, John (1991), 16.

eine physische Vorstellung. Größe, Gewicht, Haarfarbe, Augenfarbe u. ä. Angaben geben kein besonders erfolgreiches Ergebnis. Stattdessen werden *Gemeinplätze* beschreibend und auf Analogie basierende Ausdrücke wie *wie Julia Roberts, aber...*, *die Augen sind wie die von Angelina Jolie...*, oder *Marilyn Monroe in Brünett* benutzt. Zweifellos gibt der *Gemeinplatz* viel erfolgreichere Ergebnisse für die Analyse und Definition des Wortes.

Wie Lyons ausgiebig erklärt hat, sind die Schwachstellen dieser Theorie: das extreme Vertrauen in die räumlichen Metaphern, exzessiver Relativismus, konzeptualistische Ontologie usw.¹¹¹⁶

Diese Theorie kann an der Achse von Trier, Weinrich und Goodman und besonders Coseriu und Porzig bewertet werden.¹¹¹⁷ Coseriu beginnt seinen Artikel *Lexikalische Solidaritäten* mit einem Verweis an Walter Porzigs *Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen*¹¹¹⁸. Da Coserius Artikel zum ersten Mal 1967 in *Poetica* veröffentlicht wurde, befindet sich Porzig nach 33 Jahren in der Position des *Pioniers*.

Trier nennt die Wortpaare *prädikative Bedeutungsbeziehung*¹¹¹⁹:

„Es gibt Prädikate, die sinngemäss so geartet sind, dass in ihnen das Subjekt, das Objekt oder die instrumentale Bestimmung schon mitgegeben ist. So ist in gehen Füße mitgegeben, in fahren Wagen, in reiten Pferd, Maultier oder Esel, in greifen Hand, in sehen Auge, in lecken Zunge, in bellen Hund. Und zwar mitgegeben so, dass nichts Anderes als eben Zunge in lecken steckt, nichts Anderes als Ohr in hören, nichts anderes als Hand in greifen, nichts anderes als Hund in bellen. Das Mitgegebensein ist innig und notwendig, im Wesen der von der Aussage ergriffenen Situation gegründet. Daher nennt Porzig, Bedeutungsbeziehungen wie sie in gehen Füße, in bellen Hund schon mitsetzen ‘wesenhafte Bedeutungsbeziehungen’. Wir erörtern hier nicht ausführlich die Frage, ob der Ausdruck ‘wesenhaft’ ganz glücklich ist. Er könnte irrtümlich den Gedanken zu sehr auf die Wesen, d.h. die substantivischen Wesenheiten hinlenken. Die sind aber, wie sich schon gezeigt hat, nicht das eigentlich Tätige, nicht der die ‘wesenhaften Bedeutungsbeziehungen’ stiftende Teil, sondern dies sind die Prädikate als die Träger der Situation. Ich würde diese Beziehungen eher ‘prädikative Bedeutungsbeziehung’ nennen.“

Coseriu macht in *Lexikalische Solidaritäten* eine Unterscheidung, die untypisch innerhalb (oder für) die Sprachtheorie ist. Er unterscheidet zwischen innersprachlichen Metaphern und Metaphern, die auf an außersprachliche Wahrheiten gebundenen Informationen basieren.¹¹²⁰ Um die *Metapher, die eine sprachlich gegebene lexikalische Opposition beinhaltet* zu begreifen ist diese Unterscheidung Pflicht. Dass die Bedeutung des *Signifikanten* die lexikalische Verbindung beraubt¹¹²¹, müsste die offenste

¹¹¹⁶ Lyons, J. (1977/1980), Bd. I, 261-271.

¹¹¹⁷ s. Rolf (2005), 5. Absch.

¹¹¹⁸ s. Porzig, Walter (1934/ 1973).

¹¹¹⁹ Trier, Jost (1973),162; s. Porzig, Walter (1950), 120 u.123.

¹¹²⁰ Coseriu, Eugenio (1967), 303; (1978), 253.

¹¹²¹ Die Metapher setzt voraus, daß eine Bedeutung das Vorherrschende ist, und daß sie den Gebrauch des Signifikanten beugt, befehligt, so sehr, daß jegliche Art von vorher festgesetzter, ich würde sagen lexikalischer Verbindung sich entknotet findet. Nichts auch immer im Gebrauch des Wörterbuchs kann uns auch nur einen Augenblick nahelegen, daß eine Garbe geizig sein könnte, und noch weniger haßerfüllt. Und

Beschreibung dieser Notwendigkeit sein. (Lacan, s. LS 8.12) Also, die Metapher ist eine *inhaltliche Bedeutungsveränderung*.¹¹²² (Ricoeur) Wenn jemand *die Kälte hat gebissen* sagt, bringt die Aktion des *Beißens, mit den Zähnen* in den Sinn (es deutet auf die Zähne hin). *Die Kälte hat gebissen*; der Ausdruck (welcher mit eigener Existenz gebildet wird) stellt dadurch die Existenz von kalten Zähnen vor.¹¹²³ Coseriu erwähnt in der ersten Seite des *Lexikalische Solidaritäten* mit einem Zitat von Porzig¹¹²⁴ die Beispiele bellen und Hund, weihern und Pferd, blühen und Pflanze, fällen und Baum.¹¹²⁵ Ich gebe ein anderes Beispiel: *Die Flammen lecken die Wände des Hauses*. Hier assoziiert das Verb *lecken* die Zunge; dementsprechend wird hier die Zunge der Flamme gemeint. Coseriu nennt dies *lexikalische Einheit*. In dieser Hinsicht rückt die Wichtigkeit des *karîne* [dt. Indiz] die Metapher näher zum *isti'âre*.

Lexem ist der Schlüsselbegriff in der Grundform des Wortes. Also eine bestimmte Wortklasse, Oberbegriff oder ein bestimmtes Stichwort kann mit dem Inhalt des getroffenen Wortes auf verschiedene Arten übereinstimmen. Wenn diese Formen nur sehr wenige Bedeutungsunterschiede haben, gehört das zu dem inhaltlichen Unterschied des jeweiligen Wortes.¹¹²⁶ Eigentlich sprechen wir hier eher über das *Indiz*. Also muss die Hindeutung zwischen *müşebbeh* und *müşebbehün bih* „konsequent“ sein, damit eine *Metapher* entstehen kann. Hier ist die *Beziehung*, wie bei der klassischen Wahrnehmung des Indiz, manchmal wörtlich und manchmal situativ.¹¹²⁷ Beispielsweise essen und sterben für den Menschen; fressen und verenden oder verrecken für Tiere. Coseriu denkt, dass die lexikalische Opposition in der Aussage in Form von innersprachlicher Metapher erfolgt. Dies erklärt er anhand der Opposition zwischen Syntagmatik und Paradigmatik. Diese Opposition erklärt er mit *automatisch eine sprachliche Metapher erstellen*.¹¹²⁸ So wie *isti'âre mazmûn* erstellt.¹¹²⁹

Da der von Porzig neu definierte Feldbegriff völlig anders ist als das Ipsenische Feld, kann man beide nicht als Äquivalent bezeichnen. Porzig argumentiert, dass die Hauptbeziehung auch im semantischen Bereich verifiziert werden muss; dies wird wahrscheinlich zwischen zwei Wörtern stattfinden. Deshalb kann die eigentliche

doch, es ist klar, daß der Gebrauch der Sprache erst von dem Moment an zu Bedeutung fähig ist, wo man sagen kann *Seine Garbe war nicht geizig, noch von Haß erfüllt*, das heißt, wo die Bedeutung den Signifikanten seinen lexikalischen Verbindungen entreißt. **Lacan**, Jacques (1997a), 258.

¹¹²² **Ricoeur**, Paul ([1972]/1983), 361.

¹¹²³ **Coseriu**, Eugenio (1967), 301; (1978), 251. s. **Porzig**, Walter (1950), 120 u. 123: „Womit beißt man? Natürlich mit den Zähnen. Womit leckt man? Selbstverständlich mit der Zunge. Wer bellt? Der Hund. Was fällt man? Bäume. Was ist blond? Menschliches Haar.“

¹¹²⁴ **Porzig**, Walter (1934), 70-97.

¹¹²⁵ **Coseriu**, Eugenio (1967), 293; (1978), 239; s. **Porzig**, Walter (1950), 68-70. Er nennt dieselben Erscheinungen *einbegreifende Bedeutungsfelder*.

¹¹²⁶ **Coseriu**, Eugenio (1967), 296; (1978), 243.

¹¹²⁷ **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 734; et-**Tehânevî** (1999), III, 575; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 288; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 71; el-**Hâşimî** (1999), 251; **İrfân Matracî** (1987), 136; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 218.

¹¹²⁸ **Coseriu**, Eugenio (1967), 301; (1978), 251.

¹¹²⁹ die potenziellen Schäden hiervon; sogar die Gefahren, habe ich im *Mazmun* Abschnitt erläutert: s. dazu: LS 7.

semantische Beziehung in dem genannten Zusammenhang als *elementares Bedeutungsfeld* bezeichnet werden.¹¹³⁰ Es wird eine Harmonie mit der Metapher geschaffen; diese Harmonie oder Ordnung wird dadurch verdeutlicht, dass die elementaren Bedeutungsfelder in den Hintergrund gerückt werden.¹¹³¹ Je einseitiger die Metapher ist, umso erfolgreicher wird sie? In dem Fall stört die *Komplexität*¹¹³² der poetischen Haltung die Harmonie.

Also können wir sagen, dass die Metapher eine doppelte Rolle übernimmt. Es kann die Anwesenheit der Metapher Existenz in dem *elementaren Bedeutungsfeld* voraussetzen; dadurch wird der *Präsenz*, in dem Bedeutungsfeld mit existentieller Sicherheit, zugestimmt. Sodass diese Zustimmung der Metapher eine wichtige Kraft auflädt. Dies macht sie nicht nur fähig; sondern nimmt vielmehr eine solche Form an, sodass sie die elementaren Bedeutungsfelder sprengen kann.

„Diese Kraft ist Metapher. Wir haben gesehen, dass die Metapher ihrem Wesen nach elementare Bedeutungsfelder voraussetzt.“ (Porzig 1973: 92)¹¹³³

Für jedes Wort gibt es einen Verwendungsbereich (Porzig nennt es: lat. *Sphaera*, dt. *Sphäre*). Für ihn ist das Wort in diesem Bereich dort, wo es hingehört (zu Hause). Selbstverständlich kann das Wort auch außerhalb dieser Sphäre benutzt werden. Dann entsteht ein formaler Einfluss; es entsteht eine Spannung zwischen der wahren Bedeutung des Wortes und der fremden Bedeutung, die dem hinzugefügt (zugeschrieben) wurde. Es sollte nicht vergessen werden, dass bei jeder *isti'âre* das Wort die Sphäre verlässt. Ansonsten kann der Einfluss des *mecâz* nicht eintreten. Die Metapher nimmt in diesem Sinne die reale Präsenz des Wortes und dessen Zugehörigkeit zu einem Bereich als Voraussetzung. Porzig wiederholt die Voraussetzung, dass ein semantisches Feld existiert. Die starke Fusionskraft dieses Feldes sorgt für eine Spannungsübertragung; das ist für einen stilistischen Einfluss nötig.¹¹³⁴ Dieses Feld ist für das *isti'âre* die Ebene des *mecâz*, was die Spannung ausgleicht sind *mûbalağa* und *teşbih*.

Zwischen den *Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen* (Porzig, 1934/1973) und *Lexikalische Solidaritäten* (Coseriu, 1967/1978) kann sehr wohl eine Verwandtschaft postuliert werden. Es ist möglich, den *Kollokationsbegriff* als gemeinsames Diskussionsthema zwischen den beiden zu sehen.¹¹³⁵ Also handelt es sich zwischen den beiden um eine Ähnlichkeit aus Sicht des Kollokationskonzeptes,¹¹³⁶ weil es hier um Ansätze geht, welche auch über die syntagmatischen Beziehungen auf lexikalischer Ebene handeln. Porzigs Konzepte der *wesenhafte Bedeutungsbeziehungen* im Rahmen

¹¹³⁰ Porzig, Walter (1973), 80. s. dazu. Püschel, Ulrich (1975), 52; Trier, Jost (1973), 164; für die Kritik: Coseriu, Eugenio (1967), 296; (1978), 243.

¹¹³¹ Porzig, Walter (1973), 86.

¹¹³² Lyons macht einen Vorschlag für ein Ergebnis hiervon: *What is meaning?, we shall pose the rather different question: „What is the meaning of `meaning`?.* Lyons, J. (1981), 137. Dass dieser Ausdruck offen für Missverständnisse steht, ist offensichtlich. Lyons macht das mit zusätzlichen Erklärungen gut: s. dazu. Lyons (1977), 265. Für das Archilexem Problem: Geckeler, H. (1971), 457-9; Schläfer (1987), 131.

¹¹³³ s. dazu Schmidt, Lothar (1973), 92f; Pongs, Hermann (1978), 151; Pongs, Hermann (1973), 18.

¹¹³⁴ Porzig, Walter (1973), 85.

¹¹³⁵ Zimmermann, M. (1981), 61.

¹¹³⁶ Bahns, Jens (1996), 3.

der Wortfeldforschung dient in Kontrast zu Triers Wortfeldkonzept¹¹³⁷ der Beschreibung paradigmatischer lexikalischer Relationen.¹¹³⁸ Porzig weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass durch die Wahl eines der genannten Verben die Wahl möglicher Subjekte, Objekte oder adverbialer Ergänzungen bereits in erheblichem Masse vorbestimmt bzw. eingeschränkt ist, da bestimmte Substantive im Verb schon mitgesetzt sind. Sie sind mitgesetzt ohne Rücksicht darauf, ob sie in dem betreffenden Satz ausdrücklich stehen, vielleicht gar stehen müssen, oder fehlen können.¹¹³⁹ Hier ist gemeint, dass bereits manche Verben ergänzende Ausdrücke beinhalten. Das hängt mit dem Prinzip der praktischen Benutzung der Sprache zusammen. Beispielsweise sagen wir nicht statt *Köpek beni ısırđı* [dt. Der Hund hat mich gebissen], *Köpek beni dişleri ile ısırđı* [dt. Der Hund hat mich mit seinen Zähnen gebissen]; statt *Topu tut* [dt. Halte den Ball], *Topu ellerinle tut*. [dt. Halte den Ball mit denen Händen.] Oder statt *Dondurma yalıyor* [dt. Er leckt das Eis] sagen wir nicht: *Dili ile dondurma yalıyor*. [dt. Er leckt das Eis mit seiner Zunge]; das ist nicht nötig. Der Hauptzweck der Sprache ist die Praktikabilität. So wie Wörter andere Wörter beinhalten bzw. konnotieren können, genauso können auch ganze Sätze andere Sätze mit sich bringen:

- Haben sie eine Uhr? (Wird eher benutzt als die Frage nach der Uhrzeit und ist praktischer)
- Das Essen ist fertig. (Wird eher benutzt und ist praktischer, als zu sagen, dass der Tisch gedeckt ist,)

Wegen dieses Unterschieds führt Porzig jedoch keine terminologische Differenzierung ein. Coseriu versucht dasselbe. Coserius (1967) Ausgangspunkt sind die Bedeutungsbeziehungen, die Porzig (1934) zwischen zwei Wörtern vorgesehen hat. Coseriu bemüht sich, Porzigs Einsichten umzuformulieren und zu präzisieren.¹¹⁴⁰ Coseriu beschreibt die *lexikalische Solidarität* so:

„Eine lexikalische Solidarität kann nunmehr als inhaltliche Bestimmung eines Wortes durch eine Klasse, eine Archilexem oder ein Lexem definiert werden [...]“ (Coseriu, 1967: 296; 1978: 243)

Zusätzlich führt Coseriu die Unterscheidung zwischen *einseitigen* und *mehrseitigen* Solidaritäten ein.¹¹⁴¹

Porzig streitet zunächst über das Benennungsproblem bei Entdeckungen und Erfindungen (in *Die Richtigkeit der Namen*). Dies erfolgt mit Hilfe „einer griechisch-lateinisch gemischten Wortstruktur“:

„Locomotive war ja kein Wort der englischen Sprache. Die beide Bestandteile loco ‘von der Stelle’ und motiva ‘beweglich’ sind lateinisch, aber die Zusammensetzung kommt im Lateinischen nicht vor, sondern ist erst von Stephenson geschaffen. Die Sache ist deshalb merkwürdig, weil es sich keineswegs um eine vereinzelt Marotte gerade dieses Erfinders handelt. Sehr viele Erfindungen und Entdeckungen des 19. und 20. Jahrhunderts wie Elektrizität, Telegraf, Telephon, Photographie, Automobil bis zum Atomreaktor sind auf

¹¹³⁷ **Trier**, J. (1931) Trier kann mit dieser Arbeit als Gründer der *Wortfeldforschung* bezeichnet werden.

¹¹³⁸ **Lyons**, J. (1977/1980), 261.

¹¹³⁹ **Bahns**, Jens (1996), 3; **Schmidt**, Lothar (1973), 83.

¹¹⁴⁰ **Lipka**, Leonhard (1990), 163f.

¹¹⁴¹ Ebd., 165.

die selbe Weise benannt worden.“ (Porzig 1950: 35)

Ich erwähne bei diesem Anlass ein paar sehr wichtige Punkte für die Metapher. Zunächst, die Metapher ist ein lebendes Element und es ist unmöglich zu wissen wie bei der Satzgründung, durch *wen*, *wie* und *wann* sie hervorgebracht wurde. Diese Unkontrollierbarkeit ist eines der größten Sackgassen der Metapher. Porzig unterstützt seine These mit anderen Beispielen. Beispiele sind die Wörter *Automobil* und *bicycle*. *Autós* bedeutet auf Griechisch *selbst*; und *mobilis* auf Lateinisch beweglich, *in Bewegung befinden*. Also bedeutet beides zusammen *selbsttätig bewegen*, *selbstständig bewegend*. Die Silbe *bi* ist der erste Teil des Wortes und ist auf Lateinisch die Zahl *zwei* (wird auch oft in der Chemie benutzt); *kyklos* bedeutet auf Griechisch *Rad*; also bedeutet das Wort *mit zwei Rädern oder Zweirad*.¹¹⁴² Eine Art dieser Benennung ist es *einen Ausdruck von den verwandten Bereichen zu leihen*.¹¹⁴³ Dies wird aus Zwang benutzt, wenn etwas Neues entdeckt oder erfunden wird. Diese Benennung findet nicht nur statt, wenn etwas Neues, zum ersten Mal benannt werden soll, sondern vielmehr auch wenn etwas aus irgendeinem Grund einen neuen Namen bekommen soll. Beispielsweise das Wort *sirt* [dt. Rücken]; oder *ayak* [dt. Fuß], *burun* [dt. Nase]. Benutzungen wie *dağın sırtı*, *dağın eteği* [dt. Der Rücken des Berges, Rock des Berges= Fuße des Berges] zeigen beispielsweise, dass landschaftliche Formationen mit Bezeichnungen des menschlichen Körpers versehen werden.

Wer diese Aussage zum ersten Mal benutzt, sieht in dem Berg ein Tier und bildet eine Ähnlichkeit. Beispielsweise ist, dass das *gemi* [dt. Schiff] einen *ağız* [dt. Mund] hat, eine solche Art. Porzig erklärt seine Beobachtungen weiter.¹¹⁴⁴ Besonders menschliche Eigenschaften werden in Verbindung mit *isti 'âre* verwendet.

Die sprechende (benennende) Person nimmt sich die Benennung als Aufgabe, sobald er die Erdform oder ein Wasserfahrzeug sieht. Dies ist niemals ein bestimmter Name, der definitiv zu dieser Sache gehört.¹¹⁴⁵ In der Phase kommen menschliche oder tierische Vorstellungen in den Sinn und ein notwendiger Name wird auserwählt, ohne lange nachzudenken.

„Der Vorgang ist im Leben der Sprache sehr häufig. Man nennt ihn Übertragung oder mit fremdem Fachausdruck Metapher.“¹¹⁴⁶

Wie in den Beispielen *tarâğın dişleri* [dt. Die Zähne des Kammes] und *kapının kolu* [dt. Arm der Tür=Türgriff]. Diese sind zweifellos *isti 'âres*, die wir als *tot* bezeichnen müssen.

Porzig führt die Erklärung weiter. Für ihn sorgt die *Übertragung*, wobei dies bei

¹¹⁴² Porzig, Walter (1950), 35f.

¹¹⁴³ Ebd.,38.

¹¹⁴⁴ Neben kulturellen Unterschieden folgt er dem aristotelischen Weg, bei der Erklärung der Hauptübertragung. Dass dies im Rahmen des „*mecâz-ı mürsel*“ bewertet wird, bringt Bühler's „Organ Modell“ in den Sinn.

¹¹⁴⁵ Wenn es so wäre, wäre „Stift“ überall auf der Erde „Stift“ und nicht pen, kalem, penna, stylo, στυλό, 筆, ぺん

¹¹⁴⁶ Wie es zu sehen ist, erachtet Porzig die Metapher als ein Fremdwort, und übersetzt sie mit „Übertragung“. Porzig, Walter (1950), 40. Vgl dazu, 404. „*Das griechische Fremdwort dafür ist Metapher*.“, 122.

isti'âre Ausleihen ist, wenn die Person über geistliche und *unanschaulichen Sachverhalten* sprechen möchte, für einen großen Vorteil:

„[...] Die heitere Stimmung ist übertragen vom heiteren, d. h. 'leuchtenden' Himmel. Lahme Entschuldigungen, faule Ausreden, schiefe Darstellungen, fadenscheinige Begründungen sagen auch dem Laien sofort, woher der übertragene Ausdruck gekommen ist. Er leuchtet so unmittelbar ein, daß man erst nachdenken muß, um den, 'eigentlichen', d. h. nicht übertragenen Ausdruck zu finden, wie ungeschickte Entschuldigungen, ungenügende Ausreden, ungenaue Darstellungen, unzureichende Begründungen. Der Versuch lehrt, daß die, 'eigentlichen' Ausdrücke weniger geläufig sind als die übertragenen und daß sie nur verneinende Bestimmungen geben, während die übertragenen die Sachverhalte positiv kennzeichnen könnten.“¹¹⁴⁷

Laut Porzig ist eine Metapher keine Maßnahme, die vergänglich ist; sie ist vielmehr eine ordentliche und sich verbreitende Methode. Und dies führt zu stereotypischen *isti'âre* oder *mazmûn* oder einer toten Metapher. Wenn der verlorene Wert der Metapher zurückgewonnen werden soll, muss eine neue Übertragung stattfinden. Dadurch sieht man in der Metapher eine ständige Erneuerung; es findet eine beständige Veränderung statt.¹¹⁴⁸ Es ist ziemlich normal, dass die metaphorische Wahrnehmung sich mit der Zeit verändert. Ein Baum ist seit tausenden Jahren ein Baum; aber der Mensch, der ihn anschaut, verändert sich mit der Zeit.¹¹⁴⁹ Also war es in der *Divan*-Poesie nur möglich, ein System zu gründen, indem die *mazmûns* (tote Metaphern) innerhalb des *karîne* wiedererweckt wurden.

Womit beißen wir? Natürlich mit den Zähnen. Womit lecken wir? Mit der Zunge natürlich. Was heult? Ein Hund. Von wo fällt der Mensch herunter? Von einem Baum. Was ist blond? Menschliches Haar. Ein paar dieser Beispiele haben etwas mit dem alltäglichen Leben zu tun. Die Menschen neigen dazu diese zu ignorieren und geringzuschätzen.

Erinnern wir uns an eins der ältesten Beispiele für das *mecâz*: *Zeyd hat sich gesetzt*¹¹⁵⁰. Es sind verschiedene Sachen, zu wissen und sich bewusst zu sein, dass selbst solche einfache Sätze *mecâz* sind und dass mit der Erwähnung des Allgemeinen das Spezielle gemeint ist. Ist es möglich ohne Zähne zu beißen, ohne Zunge zu lecken, dass etwas anderes als der Hund heult, nicht vom Baum zu fallen und dass nicht nur die Haare blond sind? Dies ist keine Möglichkeit oder eine Vorstellung; es ist Intension. Und diese Absicht stellt für den Autor, für den Text und Leser einen Unterschied dar (s. LS 8.13). In Beispielen wie *Bu kılıksızı bir yerden gözüm ısırtıyor* [dt. Meine Augen beißen diesen zerlumpten Kerl von irgendwoher erinnere mich], *Ayaz insanın yüzünü ısırtıyordu*. [dt. Der Frost biss den Menschen ins Geischt] (Tarık Buğra). Oder *ateşin duvarları (yahut dalgaların) yalaması* [dt. dass die Flamme die Wände leckt] findet keine unbewusste Benutzung statt. Also sollten wir nicht vergessen, dass das *isti'âre* ein *Eingriff in das Feld* darstellt.

Es ist sicherlich möglich, dass metaphorische Benutzungen besonnener, leichtsinniger, ernster und dreister sind. Es ist normal, dass zwischen *sakız gibi yapışmak*

¹¹⁴⁷ Ebd.

¹¹⁴⁸ Ebd.

¹¹⁴⁹ de Saussure, Ferdinand (2001), 82.

¹¹⁵⁰ İbn Cinnî (o.J), Bd.II, 442,447-448, 451.

[dt. wie Kaugummi kleben] und *çivi gibi akla çakılmak* [dt. wie ein Nagel in den Verstand schlagen] ein Unterschied besteht. Genau, dass das Wort wie eine unsichtbare Gloriette die Wörter in der Umgebung mit einem *Stil* infiziert, ist die Absicht der *Feldtheorie*.

Gehen wir etwas zurück. Porzig definiert die Metapher so:

„Man hat die Tatsache, dass Wörter ausser in den nächstliegenden sachlichen Verbindungen in anderen gebraucht werden können, wo sie dann eine kräftige, unter Umständen dichterische Wirkung haben, schon im Altertum beobachtet und den ‘uneigentlichen’ Gebrauch eines Wortes ‘Übertragung’ genannt.“ (Porzig 1950: 122)

Bei dieser Beschreibung fallen drei Punkte auf.

- (1) Metapher soll eine kräftige, unter Umständen dichterische Wirkung haben.
- (2) Sie existiert seit der Antike.
- (3) Sie ist der *uneigentlich Gebrauch* des Wortes.

Von diesen drei Punkten scheint besonders der erste am umstrittensten zu sein. Der Hauptgrund für den Konflikt in den 13. und 14. Feldern im Diagramm (s. LT 1.2) ist die Vagheit der Haltung der Metapher im Alltag. Es ist sicherlich nicht möglich, dass klischeehafte Ausdrücke starke und poetische Wirkungen haben. Also ist die Metapher für Porzig *künstlerisch*.

Das Verständnis, die Metapher sei an die Informationen gebunden, die wir durch die außersprachliche Wahrheit erlangen, kann geltend gegenüber dem verbreiteten Verständnis, dass die Metapher durch lexikalischen Widerspruch entsteht (also innersprachliche Metapher), gemacht werden.¹¹⁵¹ Also ist es besser zu akzeptieren, dass eine Eigenschaft von Ahmet *außersprachlich* ist, anstatt im Wörterbuch nach dem *Wolf* zu suchen. Die Metapher in Büchern in Form von Erklärungen vorzufinden, wäre für den Sprechakt eine erfolgreiche Anomalie.¹¹⁵²

Wie ich es schon betont habe, Jost Trier (1894- 1970) ist der Begründer der *Wortfeldtheorie*; Harald Weinrich (1927-) übernahm dessen Position.¹¹⁵³ Nach Drewer:

„Weinrich entwickelte bereits Jahrzehnte vor der Kognitiven Linguistik eine Kognitive Metaphertheorie.“ (Drewer 2003: 19)

„Weinrich betrachtet die Metapher nicht länger als statistisches Phänomen der Bedeutungsübertragung, sondern als einen dynamischen Prozess der Bedeutungskonstituierung und entwickelt auf der Basis dieser Überlegung das Konzept des Bildfeldes.“ (Drewer 2003: 20)¹¹⁵⁴

Wenn wir annehmen, dass Weinrich hinsichtlich des Verständnisses auf Trier basiert¹¹⁵⁵, müssten wir Trier als Repräsentant der *Kognitivtheorie* betrachten. Wohingegen laut Verständnis Weinrichs alles in einem sprachlichen Feld entsteht; doch

¹¹⁵¹ **Coseriu**, Eugenio (1967), 303; (1978), 253.

¹¹⁵² **Cohen**, Ted (1975), 32.

¹¹⁵³ s. **Müller**, Cornelia (2008), 82; **Peril**, Dietmar (1993), 187f.

¹¹⁵⁴ s. **Weinrich**, Harald (1976), 278 ff; 283.

¹¹⁵⁵ s. **Trier**, Jost (1934), 196.

hinsichtlich der Wirkung nicht nur sprachlich, sondern auch kognitiv.

Zudem erzählt Weinrich auf eine einfache Weise von *Bildspender* (imaginären Quelle) (Bild oder Image) und dem *Bildempfänger* (Sache).¹¹⁵⁶ Eigentlich ist es nicht verwunderlich, dass jemand, der sich so viel mit Metaphern beschäftigt hat, also dass ein Intellekt, der gewohnt ist so zu denken, die Metapher innerhalb der Metapher sieht. Außerdem profitiert Weinrich von der Analogie in dem sprachwissenschaftlich bekannten Wortfeld oder in den Begriffen des Bedeutungsfeldes.¹¹⁵⁷ Besonders, um seine Ansichten über die Analogie darzustellen, zitiert er Hugo Friedrich:

„Die moderne Metapher aber verflüchtigt oder vernichtet die Analogie, spricht nicht ein Zueinandergehören aus, sondern zwingt das Auseinandersstrebende zusammen. Ihr durchgängiges Merkmal ist die möglichst grosse Entfernung zwischen Sache und Bild“ (was übrigens eine weitere Verwandtschaft mit der Barockliteratur ist.)¹¹⁵⁸

Es ist sowieso offensichtlich, dass *isti'âre* mit der Hinzufügung eines fehlenden Elements zu *teşbih* wird. Weinrich erklärt solche ähnliche Theorien zu *imaginärer Bereich oder Bildbereich* in einer Reihe von Artikeln und mit Beispielen stützt er seine Ansichten.¹¹⁵⁹ Was in eine Beziehung mit der *traditionellen Wortsemantik* eingeht, wird, so wie er es sagt, *aufgehoben*. Es geht hierbei um eine dreifache Richtung. Zuerst die große Einheit des Textes, dann die kleine Einheit des Monems (die kleinste semantische Einheit) und letztendlich der dritte Weg, weg von den sprachlichen Bedeutungsfeldern.¹¹⁶⁰

Ein *isti'âre*, das mit einer Verbindung mit dem *Wolf* gebildet wurde, funktioniert folgendermaßen: (1) Dieses *isti'âre* beeinflusst den ganzen Text, ist funktional innerhalb der Struktur. (2) *isti'âre* ist in der grundlegenden Ebene unabhängig vorhanden und noch wichtiger. (3) Schützt *Wolf* auch außerhalb des Textes den Wert des *isti'âre*. Also gehört diese Eigenschaft nicht Ahmet. Auch Mehmet oder Hasan können wegen dem *Wolf* involviert in *isti'âre* sein.

Der Bildspender (imaginäre Quelle) besitzt ein Feld dem widerspricht niemand. Auch der Bildempfänger besitzt ein Feld, auch dem wird nicht widersprochen. Wenn wir allerdings die Felder der Bildspender und des Empfängers nicht *gleichzeitig* vorstellen können, kann nicht von einer Metapher gesprochen werden.¹¹⁶¹ Falls wir beispielsweise *çiçeklerin tel kadayifi* [dt. Teigfäden der Blumen] sagen, ist es nicht möglich, die beiden Elemente gleichzeitig zu vergegenwärtigen. Dementsprechend endet die metaphorische Bildung bevor sie angefangen hat. Und dies erfordert, dass das *isti'âre* bekannt ist oder die Notwendigkeit es in einem bekannten Feld zu machen.

¹¹⁵⁶ Was deren Verhältnis zur Metapher angeht: Je mehr Bildspender (Bild) und Bildempfänger (Sache) (s. dazu, 284) voneinander entfernt sind, um so kühner ist die Metapher; und je kühner die Metapher, um so besser der Dichter. **Weinrich**, Harald (1976), 297.

¹¹⁵⁷ **Weinrich**, Harald (1976), 283.

¹¹⁵⁸ **Weinrich**, Harald (1996), 317f. org. **Friedrich**, H. (1956), 151f.

¹¹⁵⁹ Alle Artikel wurden in diesem Buch zusammengesammelt: **Weinrich**, Harald (1976).

¹¹⁶⁰ „Nun haben wir uns noch in einer dritten Richtung von der Wortsemantik zu entfernen.“ **Weinrich**, Harald (1976), 325.

¹¹⁶¹ **Weinrich**, Harald (1976), 283.

Weinrichs Hauptziel ist es, die Metapher an ein System zu binden:

„Nicht jede einzelne Metapher muss individuell interpretiert und erklärt werden, sondern Metaphern, die bestimmten Bildfeldern angehören, erklären und stützen sich gegenseitig. Mit dieser Reduktion erzielt Weinrich einen entscheidenden methodischen Fortschritt.“ (Drewer 2003: 20)

Mehr oder weniger solch eine Einstellung zu haben, wäre nicht anders als nach einem Ast, an dem man sich festhalten kann, oder nach einem sicheren Hafen in den Metapherntheorien zu suchen. Aristoteles dürfte, während er die Metapher definiert und sie auf die Analogie reduziert¹¹⁶² hatte, sich nicht in einer anderen Einstellung befinden.

Goodman (1968) beginnt den 5. Abschnitt (*Fakten und Figuren*) seines Buches *Sprachen der Kunst- Entwurf einer Symboltheorie*, indem er zur Erklärung der Metapher auf zwei wichtige, miteinander verbundene Punkte aufmerksam macht. Der erste bezieht sich auf die tote Metapher (Goodman nennt sie *Erstarrte*); der zweite auf das Problem der Neuheit:

„[...] ein Ausdruck wie ‘kalte Farbe’ oder ‘hohe Note’ eine erstarrte Metapher ist- obwohl sie sich von einer frischen eher dem Alter als dem Temperament nach unterscheidet. Eine erstarrte Metapher hat die Vitalität der Jugend eingebüsst, aber sie bleibt eine Metapher. Seltsamerweise wird eine Metapher mit zunehmendem Verlust ihrer Kraft als Redefigur der buchstäblichen Wahrheit ähnlicher und nicht unähnlich. Nicht ihre Wahrheit schwindet dahin, sondern ihre Lebendigkeit. Gleich neuen Repräsentations-stilen werden Metaphern buchstäblicher, sobald ihre Neuheit schwindet.“ (Goodman 1968/1995: 73)

Mit dieser Neuheit wird sicherlich nicht *blasse Neuheit*¹¹⁶³ gemeint; außerdem ist die Metapher nicht *blasse Ambiguität*.¹¹⁶⁴

Die Einstellung der Metapher, ein Phänomen zu sein, macht sie gegen Regeln nicht flexibel und fragil, sondern eher fest. Wir können also die Metapher nicht lenken; vielmehr lenkt die Metapher uns. Sie erstellt ihr eigenes Feld (Mit den Worten Goodmans *Sphäre*¹¹⁶⁵).

Goodman versucht diesen Prozess mit der *Etikett*-Verwendung zu systematisieren.

„Eine Metapher, so scheint es, muss einem alten Wort neue Tricks beibringen- muss ein altes Etikett auf neue Weise anwenden können.“ (Goodman 1968/1995: 74)

Laut Goodman sollte die Metapher nicht unkommentiert bleiben. Die Metapher sollte begriffen werden; die Etikette sollte nicht isoliert sein, somit hätte sie für eine Zugehörigkeit zu einer Familie gesorgt.¹¹⁶⁶ Und dies bedeutet grob die Entdeckung des Elements, das in *isti ‘âre* nicht erwähnt wird und die Entdeckung des *karîne* [dt. Indiz]. Goodman spricht auch über metaphorische Migration und Eroberung (Feld einnehmen).

¹¹⁶² Aristoteles (1994a), *Poetik*. 67. (21), s. dazu Ricoeur, Paul (1986),33; Bühler, Karl (1927/1978), 342 (Anm. 1).

¹¹⁶³ Goodman, Nelson (1995), 74.

¹¹⁶⁴ Ebd., 75.

¹¹⁶⁵ „Die Gesamtheit der Extensionsbereiche der Etiketten in einem Schema könnte man eine **Sphäre** nennen.“ 76.

¹¹⁶⁶ Goodman, Nelson (1995), 76.

Die Verschiebung in das Benutzungsfeld, die in der Metapher stattfindet, ist nicht die reine Verteilung der Familienzugehörigkeit (ein Wort gehört einer Familie an). Wie bereits bekannt, wird die Metapher von der zugehörigen wahren Bedeutung *entnommen* und in eine metaphorische Fiktion platziert. Der Löwe, der Richard beschreibt; der *Wolf*, der Ahmet beschreibt wird vom Wald, Berg, aus einem Käfig geholt; nun ist das Tier nicht mehr der *Löwe* oder *Wolf*. Also ist einer der bemerkenswerten Besonderheiten der Metapher die Fähigkeit, dafür zu sorgen, dass die Ansprechpartner (Publikum, Zuschauer oder Zuhörer) ein bekanntes Wesen, aus einem anderen Blickwinkel betrachten.¹¹⁶⁷ Wenn es so wäre, also wenn das Wort keine Familie hätte, von der es getrennt wird, würden wir Richard zunächst als Löwe, dann als *Tier* beschreiben. Während das erste ein Lob ist, stellt das andere eine Beleidigung dar. In der Metapher ist das Wort so, als würde es in *ein fremdes Land* reisen.

„Eine ganze Menge alternativer Etiketten, ein ganzer Organisationsapparat übernimmt ein neues Territorium. Hier vollzieht sich ein Transfer eines Schemas, eine Migration von Begriffen, eine Entfremdung von Kategorien.“ (Goodman 1968/1995: 77)

Währenddessen ist gültig, dass das Schema so gut wie überallhin übertragen werden kann und die Wahl des Bodens (das erobert werden soll) willkürlich ist.¹¹⁶⁸

Auch Goodmans Metapherfeststellung basiert auf einer Anomalie. Zuvor habe ich erwähnt, dass dies für Porzig der *uneigentliche Gebrauch eines Wortes*¹¹⁶⁹ ist. Goodman bestimmt die Metapher wie folgt:

„Wenn eine Gebrauchsweise einen Ausdruck einer anderen vorausgeht und sie beeinflusst, dann ist die zweite die metaphorische.“ (Goodman 1995: 73)

3.13 Das Problem des *eğretileme*

Was ist der Unterschied zwischen *isti'âre* und *eğretileme*? Wenn beide Wörter keinen Unterschied haben und einer veraltet ist, und nicht im Wörterbuch vorkommt, gibt es keinen Grund, beide zusammen zu benutzen (s. Duman 2016).

Im Buch *Ataç'in Sözcükleri* [dt. *Ataç Wörter*] von Yılmaz Çolpan, das von der TDK veröffentlicht wurde; stellte er fest, dass dieses Wort zum ersten Mal in einem Zeitungsartikel (*Ulus Güncesi*) 18 Mai 1948 von *Ataç* benutzt wurde:

İğreti anlam: *isti'âre*. Fransızca „culture“ tilciğinin de öz anlamı „toprağı verimli kılmağa yarıyan işlere girişme“ demektir, biz buna „ekme“ deriz; Fransızca'da o tilciğin bir de *ığreti* anlamı olmuş: toprağı bellediğimiz, ektiğimiz gibi kişilerin de uslarını işliyorsunuz, bu işin sonunda kişilerin usları da gene toprak gibi bir ürün veriyor; Fransızca „culture“ derken o *ığreti* anlamı biliyor, düşünüyor, Fransız için o sözün ne demek olduğu bellidir. (Çolpan 1963: 56)

Nebenbei ist *tilcik* ein Wort, das *Ataç* erfunden und anstelle von *Wort* benutzt hat. Es findet im Wörterbuch des TDK keinen Platz. Mit einer ähnlichen Haltung führt der Versuch, fest begründete, wurzelige, akzeptierte und oft benutzte Wörter aus der Sprache zu werfen, zu lächerlichen und grotesken Ergebnissen. Welchen Nutzen hatte *eğretileme*,

¹¹⁶⁷ Nogales, Patti D. (1999), 3.

¹¹⁶⁸ Goodman, Nelson (1995), 78.

¹¹⁶⁹ Porzig, Walter (1950), 122.

das einer der *tilcik* vom Erfinder Ataç, der Sprache eingebracht?

Wenn die Bedeutung des Wortes vereinfacht wird, sie also bevorzugt wird, damit *eğreti kullanım* (geliehene, vorläufige Benutzung) ein umfangreicher Wegweiser wird, ist es nützlich zu wissen, dass *isti'âre* „leihen wollen, leihen“ bedeutet. Dieser und ähnliche Beispiele des unnötigen Sprach-Nationalismus sind umfangreiche Themen einer Erklärung und Analyse zwar nötig, aber außerhalb meines Ziels.

3.14 Arten des *isti'âre*

Das *isti'âre*, das als das wirkungsvollste unter den Figuren des *belâgat* gilt, wurde aus vielerlei Hinsicht kategorisiert und in Arten unterteilt.¹¹⁷⁰ Zweifellos ist der Grund für diese Unterteilungen und der sich oft überschneidenden Beschreibungen der Versuch, die Kunst leichter begreifbar und, wenn auch nur partiell, kontrollierbar zu machen.

3.14.1 Die Arten des *isti'âre* nach der Wortzahl

Isti'âre wird, je nach einem oder mehreren Wörtern, in zwei unterteilt: Die mit einem Wort werden *müfred isti'âre* [dt. singuläre], die mit mehreren *mürekkeb isti'âre* [dt. zusammengesetzte oder repräsentative] genannt.

3.14.1.1 Singuläre *isti'âre*

Diese werden als offene [türk. *musarrah*] und geschlossene oder bedeckte [türk. *meknî*] *isti'âre*, unterschieden.¹¹⁷¹

3.14.1.1.1 Offene oder klare *isti'âre*

Das, worin das Wort des *müşebbehün bih* (dominantes Element) klar erwähnt wird und *müşebbeh* (schwaches Element) bedeckt ist. Im Türkischen nennt man dies *açık isti'âre*.¹¹⁷² Alternative Termini sind *isti'âre-i musarraha* und *tahkîkiyye*.¹¹⁷³ Ein Wort, das anstelle des *müşebbeh* benutzt wird, obwohl es die Bedeutung des *müşebbehün bih* trägt, stellt die offene *isti'âre* dar. Wenn wir das Wort *Löwe*, obwohl es das bekannte wilde Tier ist, für einen Recken benutzen, hätten wir offene [türk. *musarrah*] *isti'âre*

¹¹⁷⁰ Hatîb el-Kazvîni (o.J), 111-120; Akdemir, Hikmet (1999), 166-182; Bolelli, Nusrettin (1993), 107-111, Bilgegil, M. Kaya (1989), 154-168.

¹¹⁷¹ el-Aydmî (2009), 196; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 309.

¹¹⁷² es-Sekkâkî (1407/1987), 373; et-Tîbî (1987), 232; el-Kazvîni (1980), II/ 444; et-Teftâzânî (1891), 381; et-Teftâzânî (1965), 362; Ebü'l-Bekâ' (1993), 101; et-Tehânevî (1999), III, 229; Bedevî, Tabâne (1997), 339; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 29; Ahmed Matlûb (1996), 93; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn (1959), 75-77; Abdülazîz 'Atîk (1985), 176; el-Hâşimî (1999), 260; İrfân Matrâcî (1987), 140; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 242; Mehmet Rıfat (1890), 287; Bekrî Şeyh Emin (2004), 105; Nâyif Ma'ruf (1997), 112; Fazl Hasan Abbâs (2004), 177; Besyûnî (2004), 151; Coşkun, Menderes (2012), 66; Bulut, Ali (2013), 204.

¹¹⁷³ el-Kazvîni (1400/1980.), II, 278-280; el-Aydmî (2009), 196; Saraç, Yektâ (2001), 115.

gebildet.¹¹⁷⁴ Laut Coşkun (2012: 66-67) ist die Disziplin des *belâgat* nicht nötig, um in einer Aussage offene *isti'âre* anzuwenden. Und dies kann eine vorläufige Feststellung darüber, wie die klischeehaften offenen *isti'âre* Formen in die Sprache platziert wurden, genannt werden. Laut Saraç (2013: 119-120) muss in *isti'âre* das nicht erwähnte Element, also das *müşebbeh*, deutlich verstanden werden. Ansonsten kann unser Geist dem nicht folgen, und der erhoffte Effekt des *isti'âre* tritt nicht ein. Das ist genau das Problem. Während jedermanns Wahrnehmung und Akkumulation anders ist und das *isti'âre* mit der Zeit an Einfluss des Klischees verliert; wie kann man sich dabei auf seine Suche nach Regeln oder Sicherheit begeben?

Fuzulî leiht (*isti'âre*) im unteren Verspaar für *sevgili* [dt. Geliebte], das Wort *meh* [dt. Mond] aus:

*Görüp endîşe-i katlümde ol mâhı budur derdüm
Ki bu endîşeden ol meh peşîmân olmasun yâ Rab* (Fuzulî)

Oh Gott, ich sehe, wie dieser Mond (Geliebte) erwägt, mich zu töten (traurig machen). Mein Problem ist es nicht, getötet zu werden oder die Geliebte davon abzubringen. Was mich bedrückt ist die Wahrscheinlichkeit, dass dieser Mond, aufgrund dieses Gedankens später Qualen der Reue erleidet. Mein Gott, lass sie nicht leiden! Also sie soll nicht bereuen, dass sie mich getötet oder dies beabsichtigt hat.

*Vurulup tertemiz alnından, uzanmış yatıyor.
Bir hilâl uğruna, ya Rab, ne güneşler batıyor.* (Mehmet Akif Ersoy)¹¹⁷⁵

Die Märtyrer in Çanakkale wurden mit der Sonne verglichen. Hier wird nur das starke Element (*müşebbehün bih*) erwähnt; dies macht eine offene *isti'âre*.

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

„[Kur'an], Dies ist ein Buch, das Wir zu dir hinabgesandt haben, damit du die Menschen mit der Erlaubnis ihres Herrn aus den Finsternissen hinaus ins Licht bringst.“ (Ibrâhîm 14: 1)

Hier wurde Unglaube mit Finsternis und Glaube mit Licht verglichen und somit ein *isti'âre* gebildet.

*Devletinde her ne la'l ü dür ki cem' etti gözüm
Yüz suyuyla hâk-i pâyine nisâr etsem gerek* (Şeyhî)

[O Geliebte] Welch Rubine und Perlen meine Augen unter deiner Herrschaft gesammelt haben./ Mit flehen müsste ich verstreut werden auf die Erde unter deinen Füßen.

In diesem Vers werden die Lippen der Geliebten oder die vom Weinen blutunterlaufenen Augen des Verliebten mit *la'l* [dt. Rubin] verglichen, und die Zähne der Geliebten oder die Tränen des Verliebten mit *dür* [dt. Perlen]. Wenn nur das *müşebbehün bih* erwähnt wird (wie hier), nennt man dies *isti'âre-i musarraha-i mutlaka*.

¹¹⁷⁴ Bilgegil, Kaya (1989), 158-159.

¹¹⁷⁵ Für die Übersetzung s. u. LS 3.11.

Wenn zusammen mit dem *müşebbehün bih* auch die Eigenschaft erwähnt wird, nennt man dies *isti'âre-i musarraha-i müreşşaha*. Dies ist eine intensive und starke *isti'âre* Art.

Kadem kadem gece teşrifi Nâilî o mehin
Cihan cihan elem-i intizâra değmez mi (Nâilî)

[O Nâilî sind die Schmerzen des Wartens es denn nicht Wert, dass die mondgesichtige Geliebte dich Nachts beehrt.]

In diesem Verspaar wird die Geliebte mit *meh* [dt. Mond] beschrieben und die Eigenschaft des Mondes, nachts gesehen zu werden, wird erwähnt. Wenn in *isti'âre* neben *müşebbehün bihin* auch eine Eigenschaft des *müşebbeh* erwähnt wird, bekommen wir *isti'âre-i musarraha-i mücerrede*.

3.14.1.1.2 Geschlossene oder bedeckte *isti'âre*

Das Wort des *müşebbehün bih* ist hier bedeckt und es wird auf eine Weise darauf hingewiesen. Auf Türkisch nennt man dies *kapalı isti'âre* [dt. geschlossene *isti'âre*].¹¹⁷⁶ *İsti'âre-i mekniyye* ist das *isti'âre*, das nur mit dem *müşebbeh* [dt. schwaches Element: z.B. Achill, Ahmet] gemacht wird. Das *müşebbehün bih* wird nicht offen erwähnt, es gibt allerdings ein Element, das daran erinnert und damit zu tun hat.¹¹⁷⁷ Bei dieser *isti'âre* wird im Kopf etwas mit etwas Anderen verglichen und die *ganze* Vorstellung wird hierbei erschwert.

Beim offenen *isti'âre* wird statt des *müşebbeh* das direkte *müşebbehün bih* gesagt. Bei geschlossener *isti'âre* hingegen wird nicht das *müşebbehün bih*, sondern eine Eigenschaft des *müşebbehün bih* geliehen.

Isti'âre wird, je nachdem ob das geliehene Wort lebendig oder unlebendig ist, in zwei unterteilt.¹¹⁷⁸ Das erste dieser Klassifikation ist wichtig. Diese nennen wir *aslî açık isti'âre* [dt. eigentliche offene *isti'âre*], wobei die nichts mehr mit *isti'âre* gemeinsam haben. Solch eine *isti'âre* ist am nächsten zur Beschreibung der *toten Metapher*.

¹¹⁷⁶ **es-Sekkâkî** (1407/1987), 373; ; et-**Tîbî** (1987), 232; el-**Kazvîni** (1980), II/444; et-**Teftâzânî** (1891), 381; et-**Teftâzânî** (1965), 362; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 101-102; et-**Tehânevî** (1999), III, 229; **Bedevî**, Tabâne (1997), 607-608; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 29-30; **Ahmed Matlûb** (1996), 88; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 75-77; **Abdülazîz 'Atîk** (1985), 176; el-**Hâşimî** (1999), 260; **İrfân Matrâcî** (1987), 141; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 242-243; **Mehmet Rıfat** (1890), 289; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 105; **Nâyif Ma'ruf** (1997), 112; **Fazl Hasan Abbâs** (2004), 177; **Besyûnî** (2004), 151; el-'**Useymîn** (2005), 203-204.

¹¹⁷⁷ el-**Kazvîni** (1400/1980), II, 309-311; el-**Aydîni** (2009), 204-205; **Bilgegil**, Kaya (1989), 160-162; **Bulut**, Ali (2013), 205; **Coşkun**, Menderes (2012), 68-69; **Saraç**, M.A.Yekta (2013), 119-120; **Coşkun**, Menderes (2012), 69.

¹¹⁷⁸ **es-Sekkâkî** (1407/1987), 374-380; **İbnü Raşîk** (1988), I/462-463; el-**Cürcânî**, Abdülkâhir (1991), 240; el-**Kazvîni** (1980), II/429; et-**Tîbî** (1987), 231; et-**Teftâzânî** (1891), 371; et-**Teftâzânî** (1965), 343; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 102; **Bedevî**, Tabâne (1997), 35; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 28; **Ahmed Matlûb** (1996), 87; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 84; **Abdülazîz 'Atîk** (1985), 181-183; el-**Hâşimî** (1999), 264; **İrfân Matrâcî** (1987), 144; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 237; **Mehmet Rıfat** (1890), 285; **Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî** (1998), 118; el-'**Useymîn** (2005), 208; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 112-113; **Nâyif Ma'ruf** (1997), 112-113; **Fazl Hasan Abbâs** (2004), 189-190; **Besyûnî** (2004), 158; **Bilgegil**, Kaya (1989), 159; **Bolelli**, N. (2013), 104-121; **Bulut**, Ali (2013), 208-210.

Allerdings gibt es in dieser Form des *isti'âre* einen wichtigen *Mangel an Intelligenz Funken*, die durch Klischees entstehen, sodass das Element der *Überraschung*, die für die metaphorische Wahrnehmung nötig ist, verschwunden zu sein scheint.

Isti'âre-i asliyye: Das ist das *isti'âre* bei dem das Wort, das ausgeliehen wird, *câmid* [dt. nicht ableitbar, lebendig] ist. *Isti'âre-i asliyye* ist das *isti'âre*, das mit einem Gattungsnamen gebildet wird.¹¹⁷⁹ Tierische Beschreibungen sind die deutlichsten Beispiele. Wenn für einen Menschen *Löwe, Kuh, Kamel, Bär, Esel, Ochse, Rind, Fuchs, Marder* usw. gesagt wird, bedarf es keiner weiteren Erklärung. Die Benutzung von bekannten Personen kann ebenfalls als Beispiel gegeben werden. *Der Einstein unserer Zeit* oder *der moderne Kafka*; solche Benutzungen oder die Erwähnung von alten symbolischen Namen (Beispielsweise für Geduld *Eyub*, für Schönheit *Yusuf*, für Großzügigkeit *Hatem*, für Weisheit *Aristoteles* usw.) lassen meist keinen Grund für Erklärungen. Gewisse Verben sind ebenfalls solcher Art. Das Wort *batmak* [dt. absacken] für das Verlieren des Reichtums, *töten* oder *gebertmek* [dt. abmurksen] für brutales schlagen, *diriltmek* [dt. erwecken] für Reichtum besitzen; diese Benutzungen stellen weitere Beispiele für diese Art des *isti'âre* dar.

Isti'âre-i tebe'iyye: Das Wort von dem *isti'âre* gemacht wurde, eine *müştak* [dt. ein abgeleitetes oder unlebendiges Wort], Zeit- und Ortsnamen, Namen für Geräte, ein *isti'âre* mit Verb oder Adposition. Kurz gesagt, ein *isti'âre*, das mit den Verben und Variationen aus Wörtern entsteht.¹¹⁸⁰

Das *karîne* jedes *isti'âre-i tebe'iyye* ist *mekniyye*.

Wenn in einem Wort eine Ausleihe stattfindet, wird es unmöglich, dass das andere *isti'âre* passiert.

وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ

„[...] und wenn die Sterne sich zerstreuen.“ (Al- Infitâr 82:2)

In diesem Vers befindet sich *isti'âre-i mekniyye*. Gott vergleicht die Sterne mit Juwelen, deren Seil reißt, an den sie aufgefädelt sind. Das *müşebbehün bih* wird nicht erwähnt, stattdessen wird mit dem erklärenden Verb; *zerstreuen* darauf hingewiesen. Da hier außerdem *isti'âre* in einem *müştak* Wort stattfindet, ist *isti'âre-i tebe'iyye* vorhanden.

وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا

„[...] und ließ sie auf schöne Weise heranwachsen“ (Āl 'Imrân 3:37)

Gott vergleicht das heranwachsende Mädchen mit einer Pflanze, die sich allmählich entwickelt. Hier ist mit *heranwachsen* die Absicht, das Kind in einer guten

¹¹⁷⁹el-Kazvîni (1400/1980), II, 298; et-Teftâzânî (1960), 343; el-Aydmî (2009), 199; Saraç, Yektâ (2001), 113; Abbâs, Fadl Hasan (1430/2009), 320-331.

¹¹⁸⁰el-Kazvîni (1400/1980), II, 298; et-Teftâzânî (1960), 343; el-Aydmî (2009), 199; Saraç, Yektâ (2001), 111; Abbâs, Fadl Hasan (1430/2009), 320.

Weise zu erziehen.

Tahyîlî isti'âre: Wörter, die ein Indiz zum Begreifen des *müşebbehün bih* bei geschlossenen *isti'âre* sind und dabei helfen die Bedeutung der Analogie vorzustellen, werden *tahyîlî isti'âre* genannt.

Coşkun dereleri, ağır başlı büyük nehirleri, köpüre köpüre akan selleri, dumanlı dağ başlarını, yeşil ovaları, sararmış tarlaları gördüler. (A. Hamdi Tanpınar) [dt. Sie sahen die enthusiastischen Bäche, die gediegenen großen Flüsse, die schäumend fließenden Sturzbäche, die qualmigen Berggipfel, die grünen Ebenen, die vergilbten Felder]

In diesem Satz lässt der Ausdruck *ağır başlı* [dt. ernsthaft, würdevoll] denken, dass *büyük nehirler* [dt. große Flüsse] mit Menschen verglichen werden. Also dieses Wort, das Indiz für das geschlossene *isti'âre*, ist nach dem Wissen der alten Bücher, *tahyîlî isti'âre*. Solche *isti'âre* galten als logisches *mecâz*.

Das Indiz, der im *isti'âre-i mekniyye* zeigt, dass das Wort nicht mit der wahren Bedeutung benutzt wird, nennt man *isti'âre-i tahyiliyye*. Also gibt es an dem Ort des geschlossenen *isti'âre* auch das *isti'âre-i tahyiliyye*.

Geschlossene *isti'âres* sprengen den Rahmen des *teşbih*, das auf der Ähnlichkeit zwischen zwei Sachen basiert. Anders ausgedrückt, wird der Wandel solcher *isti'âre* zu *teşbih* deren Schönheit und Wirkung schwächen. Je weiter entfernt das offene *isti'âre* von der Form des Metaphers ist, desto näher ist es dem *geschlossene isti'âre* und besonders dem *isti'âre-i tahyiliyye*.

Küre ihlâl-i sükût etmek için

Hande-i nûrunu bekler fecrin! (Cenab Şehâbeddin)

[Die Sphäre wartet auf das Erstrahlen der Morgendämmerung, um ihr Schweigen zu brechen.]

Das geschlossene *isti'âre* in diesen Versen ist zweiseitig: Zuerst wird das *müşebbeh küre* [dt. Sphäre] mit den zwei Vervollständigern des *müşebbehün bih* erwähnt (*ihlâl-i sükût*: dt. Schweigen brechen und *bekler*, dt. wartet). Hier stellen wir uns sofort vor, dass das *müşebbehün bih* der *Mensch* ist. Auf der anderen Seite taucht *fecir* [dt. Morgendämmerung] als *müşebbeh* eines anderen geistlichen *teşbih* auf; und hier ist die Ergänzung des *müşebbehün bih* (Vehikel) *hande* [dt. lächeln]; dieses *müşebbehün bih* wird erneut der *Mensch* sein.

Uyku ile uyanıklık arasındaki hayâllerim içinde sendeleyen mantığım, hep bu neticeye geldiği hâlde, kânî olmamış gibi, yeniden muhâkemeye başlıyorum. (Peyâmî Safâ) [Obwohl meine zwischen dem Schlaf und dem Wachsein im Traum strauchelnde Logik immer zu diesem Ergebnis kommt, fange ich erneut mit meinen tiefen Überlegungen an, als wäre ich nicht überzeugt]

Hier sorgt die Analyse des *sendeleyen mantığım* [dt. meine strauchelnde Logik] für eine Begegnung mit einem anderen geschlossenen *isti'âre*. *Hayâllerim* [dt. meine Träume] ist *müşebbeh*, *sendeleyen* [dt. strauchelnde] hingegen ist der Ergänzter des *müşebbehün bih*; da *sendeleme* eine für den Menschen exklusive Situation (zumindest auf Türkisch) ist, ist das geheime Element der *Mensch*.

Eşcâr-ı bâğ hırka-i tecride girdiler
Bâd-ı hazan çemende el aldı çenârdan (Bâkî)

[Die Bäume im Garten sind in die isolierte Jacke gestiegen/ Der Herbstwind nahm die Hand der Platane im Garten]

Dass hier die Bäume im Garten mit Derwischen verglichen werden, führt zur geschlossenen *isti'âre*. Hier wurden Bäume (*müşebbeh*) erwähnt, aber Derwische (*müşebbehün bih*) wurden nicht erwähnt. Stattdessen gab man mit *tecrîd hırkasına girmek* [dt. in die isolierte Jacke steigen: sich von materiellen Sachen isolieren] und *el almak* [dt. Hand nehmen: geistliche Missionen übernehmen] als Hinweis, zwei Elemente, die nur Derwischen vorbehalten sind. Bei jeder geschlossenen *isti'âre* entsteht auch eine *isti'âre*, die dem gebunden ist und auf der Fantasiekraft basiert; dieser wird *isti'âre-i tahyîliyye* bezeichnet. Dieses *isti'âre* ist ein Hinweis (*karîne*, dt. Indiz) auf das geschlossene *isti'âre*.

3.14.1.2 Zusammengesetzte oder repräsentative *isti'âre*

Zusammengesetzte *isti'âre*¹¹⁸¹ entstehen durch die Schaffung einer einzelnen Vorstellung im Kopf und durch die Aneinanderreihung der *isti'âres*. Mit den Ergänzungen eines erwähnten *müşebbeh* an die Ergänzungen eines nicht erwähnten *müşebbehün bih* denken zu lassen. Dies wird *temsîlî isti'âre* genannt.

Durch Idiome und Sprichwörter erstellte *mürekkep* [dt. zusammengesetzte] *isti'âre* werden als *temsîlî* [dt. repräsentative] *isti'âre* bezeichnet. Recaizade bezeichnet *isti'âre-i temsiliyye* wie folgt:

„Isti'âre-i temsiliyye ise müşebbehün-bihe ve ta'bîr-i diğەرle müste'ârun-minhe 'â'id hayâlâtı cem' ile bir temsîl-i mükemmel teşkîl itmek meziyetini hâ'izdir“ [Das Isti'âre-i temsiliyye besitzt die Fähigkeit, die Träume des müşebbehün-bih bzw. des *müste'ârun-minh* zusammenzusammeln und eine perfekte Repräsentation zu erschaffen]. (Recaizade Mahmud Ekrem 1299/ 1882: 238)

Reşids repräsentative Definition sieht so aus:

„Eğer isti'âre-i mütevâliye bir şi'rin tamâmını müfid olursa mecâz-ı mürekkeb 'isti'âre-i temsiliyye' nâmını alır.“ [Wenn das *isti'âre-i mütevâliye* ein gesamtes Gedicht ausdrückt, dann wird dies *mecâz-ı mürekkeb 'isti'âre-i temsiliyye'* genannt]. (Ahmed Reşid 1328: 201)

Ahmed Hamdî (1293/1876: 92) prägte in *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî* den Ausdruck *Falan adam saman altından su yürütür*.¹¹⁸² [dt. unter dem Heuhaufen Wasser laufen]

¹¹⁸¹ İbnü Raşîk (1988), I/473; el-Kazvîni (1980), II/441; el-Kazvîni (2001), 197; et-Tîbî (1987), 240-241; es-Süyûtî (1996), II, 214; et-Tehânevî (1999), I, 290; Bedevî, Tabâne (1997), 647-652; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 29; Ahmed Matlûb (1996), 94-95; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 98; Abdülazîz 'Atîk (1985), 192-193; el-Hâşimî (1999), 275; İrfân Matracî (1987), 152-153; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 265; Mehmet Rıfat (1890), 287; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 355; Bekrî Şeyh Emin (2004), 123; Nâyif Ma'ruf (1997), 114; Fazl Hasan Abbâs (2004), 198; Besyûnî (2004), 182; Bolelli, N. (2013), 134-143; Mehmet Tâhir (2013), 155; Coşkun, Menderes (2012), 78-80.

¹¹⁸² Ahmed Hamdî (1293/1876), 92.

lassen= geheime und versteckte Sachen tun], und Ahmed Cevdet (1299/ 1882: 150) das Sprichwort *Ayağını yorganına göre uzat*¹¹⁸³ [dt. streck deine Füße so weit, wie deine Bettdecke ist ~ lebe nicht über deine Verhältnisse] als Beispiel für das *temsîlî isti'âre*.

Recâizâde (1299/1882) spricht nur über diese Art des *isti'âre* (Allegorie = S.233-239), die anderen Arten detailliert zu behandeln, findet er unnötig.¹¹⁸⁴ Die eigentlichen Erklärungen Recâizâdes, der außerdem sagt, dass dies *mecâz-ı mürekkebe* genannt wird¹¹⁸⁵, sind folgende: *isti'âre-i temsiliyye* entsteht dadurch, dass gewisse *isti'âre* nacheinander aufgereiht werden.¹¹⁸⁶ Laut Recâizâde ist die erste Bedingung, wonach im *isti'âre-i temsiliyye* gesucht werden soll, der Punkt, dass die Beziehung zwischen dem gewünschten Traum und der erzielten Vorstellung natürlich und ganz ist.

3.14.1.2.1 Allegorie

Coşkun (2006) führte in seinem Artikel mit dem Titel *Klâsik Türk Şiirinde Mürekkep İsti'âre, Temsîlî İsti'âre ve Alegori* eine Debatte, ob die Allegorie bereits in der alten türkischen Literatur vorhanden war oder nicht und kam zu folgenden Erkenntnissen:

„19. asır Türk belâgatçıları, Batı retoriğinde karşılaştıkları 'metafor' terimi için açık *isti'âre*, 'alegori' için de *isti'âre-i temsiliyye*, *isti'âre-i mürekkebe* veya *mecâz-ı mürekkebe* terimlerini bulmuşlar ve kullanmışlardır. Bu karşılıklar uyumsuz değildir. Ancak, metaforun İngilizcedeki örneklerine bakılınca, onun başta açık *isti'âre* olmak üzere *kinâye*, kapalı *isti'âre* ve *beliğ teşbîh* gibi *mecâz* sanatlarından yararlanılarak yapılan bir sanat olduğu anlaşılır. Bir konu veya düşüncenin muhtelif *isti'âre*ler vasıtasıyla canlandırılarak anlatıldığı parça veya esere alegori denir.“ (Coşkun 2006: 53)

Er meint, dass die Metapher *açık isti'âre* und die Allegorie *isti'âre-i temsiliyye*, *isti'âre-i mürekkebe* oder *mecâz-ı mürekkebe* ist. Außerdem ist die Metapher ungefähr (wenn die Beispiele auf Englisch betrachtet werden) sowohl *açık isti'âre*, als auch *kinâye*, *kapalı isti'âre* und *beliğ teşbîh*. Anhand dieses Zitats verstehen wir, wie Coşkun, während er Synonyme für diese Begriffe in der islamischen Terminologie fand, merkte, dass diese Abgleichung problematisch ist, weshalb er das Thema nicht länger ausdiskutiert hat. Die Allegorie stellt wie die Metapher eine Struktur zwischen zwei konzeptionellen Feldern dar; die als imaginär konkretisierte Destination wird als Narrativ¹¹⁸⁷ vorgestellt. Die Vorstellung, die auf einem abstrakten logischen Feld geschaffen wurde, zielt erneut auf ein abstraktes Feld. Dieser Übergang vom Abstrakten zu einem weiteren Abstrakten in der Funktionalität der Allegorie ist ein natürliches Ergebnis der Benutzungsabsicht, was den größten Unterschied mit anderen Begriffen ausmacht. Allegoria (ἀλληγορία) kommt

¹¹⁸³ Ahmet Cevdet (1299/ 1882), 150.

¹¹⁸⁴ „İsti'âre hakkında bizim belâgat kitaplarında münderic taksimleri ve hususiyle o taksim-i ala't taksimleri ve bunların her birin âit tarifât ve tavzihâtı da almış olaydık bahis bir hayli daha uzayabilirdi ki buna da kitabımız mütehammil değildir.“ *Talîm-i Edebiyât*, 253.

¹¹⁸⁵ *Mugni'l-Küttâb* betont die Existenz einer Kontroverse zu diesem Thema, (119).

¹¹⁸⁶ Lefranc, M. Émile (1841), 141; Yetiş, Kazım (1996), 247.

¹¹⁸⁷ Narratology (Erzähltheorie); wird als interdisziplinäre Methode in Mensch, Kultur- und Sozialwissenschaften auf die Erzählungsvorstellung gebildet. Die wichtigen Theoretiker dazu sind Gérard Genette, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Roman Jakobson, Juri Lotman, Tzvetan Todorov und Paul Ricœur. Es wird teilweise mit Semiotik vervollständigt.

aus dem Griechischen, bedeutet *andere, verschleierte Sprache* und übernimmt besonders in wichtigen Texten eine *symbolische* Rolle.¹¹⁸⁸

Dieser Begriff steht gleichzeitig in der Nähe der Personifizierung: Der Abstraktheit wird eine konkrete Vorstellung geliehen. In der Regel wird es für wichtige Bedeutungsschichten benutzt. Beispiel: Eine Frau, deren Augen verbunden sind und eine Waage in der Hand hält, repräsentiert die Gerechtigkeit. Die erzählerische Reife, also der Versuch den Ausdruck zu symbolisieren, gewinnt mit geteilter Personifizierung an Intensität. Es hat eigentlich eher damit zu tun, dass die Allegorie für wichtigere Sachen benutzt wird. Als die als heilig betrachteten Texte des antiken Griechenlands, besonders Homers Epen, begannen, die Gedanken und ethische Grundsätze zu verlieren, wurde mit dieser Methode eine *moralische* und *philosophische* Bedeutungsrenovierung gemacht.¹¹⁸⁹

Die Allegorie gewinnt besonders im Mittelalter im Zuge der Bibelauslegung an Gewicht. Also damit sollte man verstehen, dass der Text auf der figurativen Stufe an Bedeutung gewinnen sollte. Dass die Themen der nachfolgenden Texte auf diese Art auf einer abstrakten logischen Stufe gezeigt wurden, deckt sich mit dem semantischen Inhalt. Viel wichtiger ist die Absicht, da einfache Menschen gewisse Wahrheiten nicht verstehen und sie in dem Thema keine Forschungen anstellen können, sind allegorische Analysen nötig.¹¹⁹⁰ Und dies macht die Allegorie zu einer spezifischen Beschäftigung und außerhalb einfacher Texte ist sie ein Instrument einer überlegenen (sogar erhabenen) Ansicht.

Während die Allegorie andauert, präsentiert sie auf der einen Seite die grenzenlose Vorstellung der Metapher und auf der anderen Seite sorgt sie für die unbegrenzte auf Referenz basierende Interpretierbarkeit. Auch wenn das Erwähnte in der Poesie sehr der Metapher ähnelt, meine ich mit Allegorie etwas Besonderes, das in einem begrenzten Feld für bestimmte Ziele gemacht wird. Die makellose Form zeigt ohne jegliche sprachliche Spur auf das Zielfeld; in dem Fall wird der Text für die abstrakte Bedeutungsschicht als potenzieller imaginärer Bedeutungsträger kommentiert. Diese Direktheit wurde in der mittelalterlichen Allegorie bei den biblischen Interpretationen ziemlich effizient.¹¹⁹¹

Sie ähnelt wie ein breitgemachter Vergleich dem *teşbih*. Die Allegorie ist die Fortsetzung der Metapher, also eine Serie von Metaphern¹¹⁹² (eine Art der Metapher). Wie bei einer Analogie kann eine konkrete oder deutliche imaginäre Dimension (Ausgangsbereich) ein abstraktes Wahrheitsfeld (Ankunftsbereich) als Referenz nehmen. Also kann eine Objektivität (reflektiert vom abstrakten Feld) aus Sicht der Bedeutung abstrakte Schichten symbolisieren.

Wie Quintilian es sagte, trifft man bei der Prosarede öfter auf die Integration des wahren Elements in das imaginäre Feld.¹¹⁹³ Allegorie dient meistens dem moralisch-

¹¹⁸⁸ Harrington, L. (2003), Bd. 1, 291.

¹¹⁸⁹ Wiles, M. F. (2008), Bd. 1, 466.

¹¹⁹⁰ s. Origenes (1885). Das gesamte Werk ist auf diesen allegorischen Kommentar begründet.

¹¹⁹¹ Spitz, Hans-Jörg (2003), Bd. 3, 421-425.

¹¹⁹² Quintilian: VIII, 6, 44 ve IX, 2, 46.

¹¹⁹³ Quintilian: VIII, 6, 48.

didaktischen Ziel; die abstrakte Lehre wird in narrative Prozesse geteilt. Somit bewegt man sich auf eine konkretere Schicht als das Abstrakte. Also sorgt die Allegorie für die Entstehung von handfesteren Vorstellungen. *Kutadgu Bilig*¹¹⁹⁴ ist dafür ein sehr gutes Beispiel. In dem Werk werden Personen mit abstrakten und wichtigen Begriffen beladen und füllen durch ihre Reden den Inhalt der Aussagen.

Der Herrscher *Kün- Togdı* [Gün Dođdu, eng. the sun has risen, Rising Sun; dt. die Sonne ist aufgegangen, die aufgehende Sonne] repräsentiert die *Gerechtigkeit*, der Wesir *Ay Toldı* [Dolunay, eng. the moon is full, Full Moon; dt. Der Mond ist voll, Vollmond] das *Glück*, der Sohn des Wesirs Der weise *Ögdülmiş* [Övülmüş, eng. praised, Highly Praised; dt. Gelobte, Hochgelobte] den *Verstand oder Weisheit* und der Bruder des Wesirs Derwisch *Odgurmiş* [Uyanmış, eng. awakened, Wide Awake; dt. Aufgeweckte, Hellwache] das *Ergebnis*. Die Erklärung solcher Aussagen wird gewiß einfacher und eingängig sein.

Sie sticht wie bei der kurzen Form dieses Aussagenvergleichs, während des imaginär konkretisierten narrativen Haltungsprozesses bei der Analogie, klar heraus. Also trifft man bei der perfekten Analogie auf keine lexikalische Spur der ernsthaften Gedanken.¹¹⁹⁵ Also ist das Ziel des Empfängers (der Empfänger muss solch eine Form annehmen, dass...), ohne Hilfe das klare Signal am Zielpunkt zu erreichen.

Wenn ein Autor allegorisiert, bedeutet das, dass er in eine Herausforderung geht, um das Gleichgewicht zwischen den beiden logischen Schichten zu schützen.¹¹⁹⁶ Der sprachliche Text nimmt dadurch die Form eines Passworts ein. Es wird verlangt, das esoterische Wissen zu entschlüsseln um alle versteckten Bedeutungen zu verstehen.

3.14.1.2.2 Unterschied mit *isti'âre*

Recâizâde erklärt den Unterschied zwischen *isti'âre* und *isti'âre-i temsiliyye* folgendermaßen: Beim ersten umfasst das *teşbîh* nur Wörter. Beim *isti'âre-i temsiliyye* hingegen werden die Träume des *müsteârün minh*, bzw. *müşebbehün bih* kombiniert und schaffen ein makellooses *timsâl*; *temsîlî isti'âre* wird auch *mesel* [dt. Parabel] genannt. Die bekanntesten Parabeln werden *darb-ı mesel* [dt. Sprichwort] genannt. Wenn auch nur ein Buchstabe aus dem *darb-ı mesel* rausgenommen wird, verliert es seine Eigenschaft, ein *darb-ı mesel* zu sein. Laut Bilgegil ist das *temsîlî isti'âre* mit all den Eigenschaften ein Synonym des französischen *allégorie métaphorique*. Außerdem schließt es die normale *Allegorie* und sogar *Fabel* mit in diesen Bereich ein. *Kutadgu Bilig*, *Harname* und *Hüsni ü 'Aşk* wird als Beispiel gegeben. Außerdem sagt er *hayvanlarla insan karakterini dile getiren masallar da bu san'ata dayanır* [dt. Märchen, die mit Tieren menschliche Charakterzüge erzählen, basieren auf diese Kunst].¹¹⁹⁷

Wenn das *isti'âre* zu einem Erzählstil eines Textes oder Werkes wird, anstatt eines Satzes oder eines Verspaars, steigt es auf die Stufe des *tafsîlî isti'âre* oder der Allegorie.

¹¹⁹⁴ Yusuf Has Hâcib (1069/1979).

¹¹⁹⁵ Lausberg, Heinrich (1990), 442.

¹¹⁹⁶ Bodmer, Johann Jacob (1971), 601.

¹¹⁹⁷ Bilgegil, Kaya (1989), 162-164.

Nach der *Tanzimat* gab man diesem Erzählstil den Namen *temsili isti'âre*.¹¹⁹⁸ Die Benutzung von Metaphern, die einen Bezug zueinander haben, in dem ganzen oder einem Teil des Textes in der westlichen Rhetorik wird *geliştirilmiş isti'âre* [eng. extended] genannt. Das *isti'âre*, das in ein ganzes Werk angewandt wird, wurde *hâkim isti'âre* [eng. controlling] bezeichnet.¹¹⁹⁹

3.14.1.2.3 Nutzen und Voraussetzungen

Wahrheiten, deren direkte Erzählung nachteilig und unerwünscht sind, können mit *isti'âre-i temsiliyye* sehr wohl auf eine schöne Weise ausgedrückt werden. Geistigen Zuständen einen Körper bzw. die Identität eines lebendigen Wesens zu verleihen und gewisse Wörter und Verben zuzuschreiben, sind die wichtigsten Charakteristika des *isti'âre-i temsiliyye*. Mit einer übersetzten Aussage wie *isti'âre-i temsiliyye şişede saklanmış peridir* [dt. *isti'âre-i temsiliyye* ist eine Fee, die sich in einer Flasche versteckt hat], unterstreicht Ekrem dessen Wichtigkeit.¹²⁰⁰

Er sagt auch, dass die Ideen oder Gedanken und die Aussage deutlich und gut gewählt sein müssen, ansonsten kann sich das *isti'âre-i temsiliyye* nicht davor retten, wie ein unlösbares Rätsel zu wirken.¹²⁰¹

Recâizâde reiht die Bedingungen, die beim *isti'âre-i âdiyye* und *temsiliyye* erfüllt werden sollen, wie folgt auf:

(1) Die erste Bedingung im *isti'âre* ist, dass das Thema passend zu dessen Natur ist. Ein schönes *isti'âre* in der Poesie könnte in der Prosa unschön oder unpassend sein. *Isti'âre* muss nicht unbedingt brillant und überherrschend sein. Zu welchem Thema ein *isti'âre* passen wird, bestimmen nicht Regeln, sondern nur *hüsn-i tabiat* [dt. Schönheit der Natur], also das, was *zevk-i selim* [dt. gereifte, fortgeschrittene Intuitionsfähigkeit] genannt wird.

(2) Das *müsteârun minh* muss gut ausgewählt sein. Es ist nicht nur auf brillante und anmutige Sachen begrenzt. Wenn die Natur und die Beschaffenheit des Themas es erfordert, können die schwersten, die schrecklichste und die negativsten Sachen im *müsteârun minh*, also *müşebbehün bih* vorkommen. Allerdings sollte man Wörter und Aussagen vermeiden, die bei uns niederträchtige Gedanken erwecken könnten.¹²⁰²

(3) Wertlose und abgenutzte, also durch Gebrauch verschlissene, klischeehaft gewordene *isti'âres* sollten unterlassen werden. Die *isti'âres*, die auf ferne Beziehung und seltsame Ähnlichkeiten basieren, sind, auch wenn neu, nicht akzeptabel. Denn diese sind vage und chaotisch und besitzen sogar eine erzwungene Erscheinung.

(4) Beim *temsili isti'âre* sollte man es vermeiden, Worte und manche Ausdrücke mit ihren wahren Bedeutungen zu verwenden. Falls diese wahre Bedeutung aber am Ende der Aussage vorkommt, wird es *adem-i takib-i isti'âre* (die Unverfolgbarkeit des *isti'âre*)

¹¹⁹⁸ Vgl dazu: Coşkun, Menderes (2006), 51-70.

¹¹⁹⁹ s. Coşkun, Menderes (2012), 78-80.

¹²⁰⁰ Die Ansichten Recâizâde's hier, basieren auf Lefranc's Erklärungen. Lefranc, M. Émile (1841), 145.

¹²⁰¹ Yetiş, Kazım (1996), 248.

¹²⁰² Ebd., 249.

genannt. Natürlich wird das als Fehler gewertet. Die verschiedenen Beispiele, die an diesem Abschnitt alten Werken entnommen wurden, werden kritisiert.

(5) Für eine einzige Sache sollte man nicht Sachen anderer Natur, oder für mehrere Sachen eine einzige Sache gleichzeitig bzw. zusammen *isti'âre* machen. Außerdem ist es auch nicht angemessen, von Traum zu Traum überzugehen und nacheinander *isti'âre* aufzureihen; auch wenn die Bedingungen eingehalten werden.

(6) Bei *isti'âre* sollte man keine absichtlichen Missinterpretationen und keine unlogischen Interpretationen vornehmen. Solche umfangreichen und langen *isti'âre* werden zu schwerverständlichen, den Leser ermüdenden *isti'âre-i temsiliyye*.

Ein paar Beispiele:

Über eine Person, die etwas ausheckt wird *saman altından su yürütüyor* [dt. unter dem Heuhaufen Wasser laufen lassen] gesagt, über eine unentschlossene Person *bir ileri gelip bir geri çekiliyor* [dt. tritt einmal vor, schreitet einmal zurück]; diese zusammengesetzte [türk. *mürekkebe*] oder repräsentative [türk. *temsili*] *isti'âre* sind Beispiele aus alten Werken.

Ein weiteres klassisches Beispiel, das Eltern, die ihr Kind verloren haben zum Trost gesagt wird, lautet:

*Sukût etdiyse bir kevkeb sipihri ber-karâr olsun
Yere düşdiyse bir meyve dirahî pâ-y-dâr olsun*¹²⁰³

[Wenn ein Stern geschwiegen hat, soll sein Glück ewig sein/ Wenn eine Frucht auf den Boden gefallen ist, soll dessen Baum fortwährend sein]

Manchmal taucht *temsîlî isti'âre* auf als ein Verspaar, manchmal als eine kleine Poesie und manchmal als ein ganzes *mesnevî* (poetische Romane in *Divan* Poesie).

At (Pferd) repräsentiert den Widerstand der türkischen Menschen im Befreiungskrieg:

Bin gemle bağlanan yağız at şâha kalkıyor; [Ein Rappe gebunden mit tausend Kandaren bäumelt sich auf]

Gittikçe yükselen başı Allah'a kalkıyor. [Sein Haupt steigt stetig zu Gott auf]

Son macerayı dinlememiş varsa, anlatın: [Wer das letzte Abenteuer noch nicht gehört hat, erzählt es ihm]

Zabtetmek isteyenler o mağrûr, asîl atın [Wer dieses eitle, edle Pferd einfangen möchte]

Beyhûdedir her uzvuna bir halka bulsa da, [Ist es doch vergeblich, auch wenn Sie einen Ring für jedes Organ fänden]

Boştur köpüklü ağzına gemler vurulsa da. [Ist es doch vergeblich, wenn sie Kandaren an ihre schäumigen Mäuler anlegen]

Coştukça böyle sel gibi bağrında hisleri, [Beim Aufbrausen sind seine Gefühle wie eine Flut im Herzen]

Bir gün başında kalmayacaktır seyisleri, [Eines Tages wird kein Stallknecht mehr über ihn wachen]

Son şanlı mâcerâsmı târihe anlatın [Erzählt sein letztes prächtiges Abenteuer der Geschichte]

Zencîr içinde bağlı duran kahraman atın [Des in Ketten gelegten heldenhaften Pferdes]

¹²⁰³ Bilgegil, Kaya (1989), 162-163.

Gittikçe yükselen başı Allah'a kalkıyor. [Sein Haupt steigt stetig zu Gott auf]
Asrın baş eğdi sandığı at, şâha kalkıyor. [Das Pferd, von dem das Zeitalter denkt, es habe sich gebeugt, bäumelt sich auf] (Fâruk Nâfiz Çamlıbel)

In Süleyman Çelebi's Halbvers *K'ol sadefden oldı ol dür dânesi* wird der Prophet Mohammed mit einer Perle und seine Mutter mit Perlmutter verglichen¹²⁰⁴ [dt. Diese Perle wurde von diesem Perlmutter geboren].

In den unteren Verspaaren gibt es zusammengesetzte oder repräsentative *isti'âre*:

Nice demdür ki gülin eyledi bülbülden dür
Dâd elinden bu şikest olası künc-i kafesün (Nedîm)

[Seit langem hält er die Rose fern von der Nachtigall, trennte sie. Ich habe diese verdammte Ecke von Käfig satt, ich möchte Gerechtigkeit].

Hier wird *bülbül* [dt. Nachtigall] mit dem Herz des Verliebten, und *künc-i kafes* [dt. *Ecke von Käfig*] repräsentiert seine Brust. Aufgrund der Rippen wird die Brust mit einem Käfig verglichen.

مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا

„Wer hat uns von unserer Schlafstätte auferweckt?“ (Yâ-Sîn 36: 52)

Hier wurde schlafen, Schlafstätte (*merkad*) für die Bedeutung Tod (*mevt*) ausgeliehen (*isti'âre* gemacht) und beide Seiten sind verständlich. Wenn im Beispiel *Ich habe eine Sonne gesehen* das Wort *Sonne* für eine *schöne Frau* benutzt wird, werden die Elemente (*müşebbeh*, *müşebbehün bih* und *vech-i şebah*) des *isti'âre* empfindbar und mit den Sinnen wahrnehmbar. Wenn im Beispiel *Ich habe eine Sonne gesehen* das Wort *Sonne* für eine tugendhafte Person benutzt wird, können die Elemente des *isti'âre* nur mit dem Verstand wahrnehmbar. Wie Stern (s. LS 8.12.2) öfters betont, sind solche Benutzungen kontextabhängig.

رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا

„Unser Herr, lass Geduld (Standhaftigkeit) auf uns regnen“ (al-Baqara 2: 250)

Hier gibt es eine *isti'âre-i temsiliyye*. Geduld wurde mit Regen verglichen.

3.14.2 Konsens der Elemente

Die Kategorisierung der Kunst wird auf dieser Basis in vielen Büchern nicht erwähnt. Bilgegil (1989: 165) erklärt diese Angelegenheit kurz und mit unklaren Beispielen. Bei dieser Kategorisierung ist es wichtig, dass die gegebenen Eigenschaften bzw. die *vech-i şebahs* beim Übergang von *müşebbeh* zu *müşebbehün bih* kompatibel und

¹²⁰⁴ Süleyman Çelebi (1990), 21.

unterstützend bezüglich des Überganges sind. Wenn dies gewährleistet ist, wird das *isti'âre vifâkî*, andernfalls, wenn also die Indizien nicht zusammenstehen können, zum *inâdî*.

Zum *vifâkî* gibt Bilgegil (1989: 165) das Beispiel eines Händlers, der sein Besitz verloren hat und sich wieder aufrappelt: *Batmış iken dirildi* [dt. ~ ist auferstanden nachdem er gesunken ist]. Wie es in den Beispielen *bir gemi, külçe vb. gibi batan tüccar* [dt. ein Händler, der wie ein Schiff, Barren u.ä. untergeht] und *bir ölü gibi dirilen tüccar* [dt. der Händler, der wie ein Toter auferstanden ist] zu sehen ist, ist es möglich, dass die Analogie-Richtungen beim *Händler (müşebbeh)* zusammenkommen. Das für das *inadi* gegebene Beispiel „über einen Soldaten, der seine Munition aufgebraucht hat, und über den bei der Anwesenheitsüberprüfung *nicht vorhanden* gesagt wird, obwohl dieser anwesend ist“ (Durmuş und Pala 2001: 317, Bilgegil 1989: 165) (es ist klar, dass das *anwesend* und *nicht anwesenden* begrifflich gesehen nicht zusammen existieren können) ist aus Sicht des *müşebbehün bih* (inwiefern ist der Soldat *nicht anwesend*) im Unklaren. Ich versuchte, bei meinen Beispielen verständlicher zu sein.

3.14.2.1 Zustimmende *isti'âre*

Isti'âre, deren Seiten bei etwas zusammenkommen werden so genannt. Dass die Seiten zustimmend [türk. *mutabık*] sind, ist vor allem die Zusammenkunft der *vech-i şebeks* im *müşebbeh* (mit der Voraussetzung, dass die *müşebbehün bihs* kompatibel sind).

*Mümkün mü miyânını görüp de açmasın âgûş
Ol kâfir eder şekl-i çelîpâ kimi görse* (Nâbî)

[Wen auch immer dieser Ungläubige sichtet, bekreuzigt er sich/ ist es denn möglich, dass der Verliebte, der deine Taille sieht, seine Arme aufmacht?]

Der Ausdruck *die Arme öffnen* im Zentrum des *hüsn-i talil* [die Kunst, etwas mit einer romantischeren und schöneren Aussage als der wahren zu begründen] (die Arme ausstrecken; wobei das neben der Einladung fürs Umarmen, auch die Bedeutung der Ergebung trägt) und das Kreuz mit den Armen zu zeigen, sammeln sich im Charakter des *Ungläubigen*.

Ich gebe ein deutlicheres Beispiel. Wie es bekannt ist, wird erzählt, dass keine Tauben auf der Kaaba landen. Und diese sollen beim Flug ihre Richtung von der Kaaba nach links und rechts abwenden.¹²⁰⁵ Das Verspaar von Bursalı Mehmet Pasha handelt von dieser Vorstellung:

*Sen bana gelmek ba'îd ü ben sana varmak muhal
Kim hü mâ konmaz yere, konmaz kebûter Ka'be'ye*

[Es ist unwahrscheinlich, dass du zu mir kommst und es ist im Unklaren, dass ich bei dir eintreffe/ Denn der Homa (dt. Greif) landet nicht auf dem Boden, die Traube landet nicht auf der Kaaba.]

Der Greif und die Kaaba als Ort vereinen sich in der Person der „Geliebten“.

¹²⁰⁵ Onay, Ahmet Talat (2014), 233.

3.14.2.2 Eigensinnige *isti'âre*

Dies sind *isti'âre*, bei denen die Seiten eine offensichtliche Diskrepanz beinhalten.

Mazhar-ı Hak-rûya verdim gönümü

Sanma sen kim suya verdim gönümü (Seyyid Nesimi)

[Ich gab mein Herz einem Gesicht, das Gott zeigt. Denke nicht, dass ich mit dieser Liebe die Begeisterung meines Herzens verschwende.]

Im Beispiel ist es nicht möglich, dass das Herz dem *Weg des Rechts* und dem *Wasser* gleichzeitig gewidmet wird (verschwendet wird). Bzw. die Zusammenkunft der *vech-i şebhs*, die das *isti'âre-i mekniyye* erstellen, ist nicht möglich.

Ich gebe ein deutlicheres Beispiel:

Cilve-i hüsnün, firîb-i gamze-i câdû-fenin

Bâyezid'i Berhemen, Cibrîl'i Hârût eylesin (Nâilî)

[Die Offenbarung deiner Schönheit soll Bâyezid in Berhemen; der Zauber deiner hexerischen Blicke soll Gabriel in Hârût verwandeln.]

Die Polarität zwischen Bâyezid-i Bistâmî und Behremen (ein Titel, der geistlichen der Madschûs gegeben wurde, die den Gott brahma verehrten: berehmen) und zwischen Gabriel und Harut ist offensichtlich. Die Schönheit und Blicke der Geliebten, die Unfriede verbreiten, sorgen für solch ein Chaos. So ergeben Elemente, die nicht zusammenstehen können (mit Hilfe der dosierten Benutzung der Hyperbel und des Paradoxon) ein wirkungsvolles Ergebnis.

Entgegen der Tatsache, dass das erstere von *vifâkî* und *inâdî isti'âres* leichter zu identifizieren ist, erfordert das letztere (damit, dass es Paradoxon enthält) etwas Aufmerksamkeit. Letztlich gibt das *inâdî isti'âre* ein viel schöneres Ergebnis.

3.14.3 Erwähnung der Elemente

Isti'âre werden, je nachdem ob sie in Verbindung mit *müşebbehün bih* stehen oder ob ihre Elemente erwähnt werden oder nicht, in drei Klassen unterteilt¹²⁰⁶: *isti'âre-i mutlaka*, *isti'âre-i muraşşaha*, *isti'âre-i mücerrede*. Falls keine Eigenschaft [türk. *mülayim*], die dem *müşebbeh* und *müşebbehün bih* gehört, erwähnt wird oder wenn Eigenschaften erwähnt werden, die beiden angehören, *isti'âre-i mutlaka*; wenn eins der Eigenschaften des *müşebbeh* erwähnt wird *isti'âre-i mücerrede*, und wenn eine Eigenschaft erwähnt wird, die dem *müşebbehün bih* gehört wird es *isti'âre-i muraşşaha* genannt.

¹²⁰⁶ **es-Sekkâkî** (1407/1987),385; **el-Kazvîni** (1980), II/432-433; **el-Kazvîni** (2001),195; **et-Teftâzânî** (1891), 377; **et-Teftâzânî** (1965), 348-349; **es-Süyûtî** (1988), II, 212; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 101-103; **et-Tehânevî** (1999), III, 227-228; **Bedevî**, Tabâne (1997),128, 256, 388; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 29; **Ahmed Matlûb** (1996), 90-93, 103; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 90; **Abdülazîz 'Atîk** (1985), 186, 192; **el-Hâşimî** (1999), 272; **İrfân Matracî** (1987), 149-150; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 252-253; **Mehmet Rifat** (1890), 288; **Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî** (1998), 811, 833, 869; **el-'Useymîn** (2005), 209-210; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 118; **Fazl Hasan Abbâs** (2004),213; **Besyûnî** (2004),167-169; **el-Kazvîni** (1400/1980.), II, 300-304; **et-Teftâzânî** (1960), **Muhtasarü'l-Meânî**, 348-349; **Bulut**, Ali (2013),207-208; **Saraç**, M.A.Yekta (2013),120.

3.14.3.1 Absolute *isti'âre*

Isti'âre, ohne Eigenschaft, die mit *müşebbehün bih* und *müşebbeh* zu tun hat (*el-müste'âr leh* oder *el-müste'âr minh*), wird *mutlak isti'âre* genannt. Oder *mutlak isti'âre* ist das *isti'âre*, in das sich *terşih* [dt. ~aphoristisch] und *tecrîd* [dt. abstrakt] befinden. Es tritt ein, wenn keine passenden Eigenschaften zu *müşebbeh* und *müşebbehün bih* gesagt wurden. So wie man für *bayram çocukları* [dt. Fest-Kinder], *Şu çiçeklere bak!* [dt. Schau dir diese Blumen an] sagt.¹²⁰⁷

Anders ausgedrückt: Wenn in einer offenen oder *tahyîlî isti'âre* nur *karîne* [dt. Indiz] vorkommt und keine Eigenschaften zu *müsteâr-ı leh* oder *müsteâr-ı minh* erwähnt werden, würde *mutlak musarrah* [dt. absolute klare] *isti'âre* entstehen. So wie das Wort *arşlan* [dt. Löwe] im Satz *Meydanda bir arşlan gördüm* [dt. Auf dem Platz sah ich einen Löwen].

Falls diese Situation in geschlossener *isti'âre* auftaucht, wäre in dem Fall *mutlak meknî isti'âre* entstanden. Wie das Wort *hâl* [dt. Zustand, Situation] im Satz: *Meydândaki arşlanın hâli, bir şeyden korkusu olmadığı anlatıyordu*. [dt. Der Zustand des Löwen auf den Platz erzählte, dass es keine Angst vor etwas hat]. *Anlatıyordu* [dt. erzählte] ist *tahyîlî isti'âre*.¹²⁰⁸ Bei *isti'âre-i mutlaka* wird nur *müşebbehün bih* erwähnt. Hier werden keine Eigenschaften zu *müşebbeh* und *müşebbehün bih* erwähnt.¹²⁰⁹

Ein weiteres Beispiel:

إِنَّا لَمَّا طَعَى الْمَاءَ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ

„Gewiß, als das Wasser das Maß überschritt, trugen ja Wir euch auf dem fahrenden (Schiff).“ (al Haqqa 69: 11)

Hier ist das Verb طَعَى mit der Bedeutung زَاد *gestiegen* benutzt und das *karîne* [dt. Indiz] ist الْمَاءُ [dt. Meer, Wasser].

3.14.3.2 Gefilterte *isti'âre*

Es ist die Erwähnung einer passenden Eigenschaft des *müşebbehün bih*. Besser gesagt ist es das *isti'âre*, bei dem zusammen mit *müşebbehün bih* auch eine dazugehörige Eigenschaft erwähnt wird.¹²¹⁰

Türk kuşu kuvvetli kanatlarıyla havayı yarıyordu [dt. Der türkische Vogel spaltete mit den starken Flügeln die Luft] in dem Beispiel wurde das Flugzeug mit einem Vogel verglichen, zusammen mit *müşebbehün bih* (Vogel) wurde *Flügel* erwähnt. In dieses *isti'âre* wird eine der Eigenschaften zu *müşebbeh bih* (*el-müste'âr minh*) erwähnt. Dies

¹²⁰⁷ Bolelli, N. (2013), 122-133.

¹²⁰⁸ Bilgegil, Kaya (1989), 166.

¹²⁰⁹ el-Kazvîni (1400/ 1980), II, 300; et-Teftâzânî (1960), 348; el-Aydmî (2009), 201.

¹²¹⁰ el-Kazvîni (1400/ 1980), II, 300; et-Teftâzânî (1960), 349; el-Aydmî (2009), 202; el-Dervîş, Muhyiddin (1999), I, 55.

wird *terşih* genannt.¹²¹¹

Acıtdı meni acı sözün tünd nigâhun
Ey nahl-i melâhat ne aceb telh berün var (Fuzûlî)

[Dein Tadel und deine harten Blicke taten mit weh/ Oh! schöne Geliebte, die du zierlich wie ein junger Baum bist; wie bitter doch dein Obst ist]

In diesem Verspaar ist *nahl* [dt. junger Baum], mit dem Ausruf *ey* [dt. Oh!] als Indiz [türk. *karîne*] eine *offene isti'âre*; und *Obst haben* ist Ergänzter des *Baum*; und *ber*, was *meyve* [dt. Obst] bedeutet, ist *terşih*. In dieser Hinsicht gibt es in der Aussage eine *müreşşah* [dt. gefilterte] *isti'âre*. Manchmal kann die gleiche Aussage sowohl *mücerred* als auch *müreşşah isti'âre* beinhalten.¹²¹²

In diesem Vers Yahya Kemal's befindet sich *müreşşah isti'âre*:

Artık demir almak günü gelmişse zamândan
Meçhule giden bir gemi kalkar bu limândan

[Wenn nun der Tag gekommen ist um Anker zu lichten von der Zeit/ Lläuft ein Schiff aus, das ins Unbekannte segelt, von diesem Hafen.]

Hier wurde das Verb *demir almak* [dt. Anker lichten], als zugehöriger Begriff zu *gemi* [dt. Schiff] benutzt.¹²¹³ Wenn wir ergänzen, gibt es hier eigentlich eine Analogie zwischen Tod und Schiff.

3.14.3.3 Einfache *isti'âre*

Bei *isti'âre-i mücerrede* wird zusammen mit *müşebbehün bih* auch eine Eigenschaft zu *müşebbeh* erwähnt.¹²¹⁴ Also bezeichnet man *isti'âre*, in denen *müşebbeh* Eigenschaft (passende Elemente) erwähnt wird, als *mücerred isti'âre*. Dieses *isti'âre* nennt man *tecrîd*.¹²¹⁵

Ebenso wenn über Kinder *Çiçekler el ele yürüyor* [dt. Die Blumen laufen Hand in Hand] gesagt wird. Das Hand-in-Hand-gehen ist keine Eigenschaft der Blume (*müşebbehün bih*), sondern der Menschen (*müşebbeh*), die mit Blumen verglichen werden.

Mit anderen Worten: Werden *isti'âre*, die ein passendes Element oder Ergänzter des *müsteâr-i leh* beinhalten, als *mücerred isti'âre* bezeichnet. Der Satz *Odada silâhli bir arslan dolaşıyordu* [dt. In dem Raum spazierte ein bewaffneter Löwe] ist ein ideales Beispiel dazu. *Oda* [dt. Raum] ist das Indiz [türk. *karîne*], der für das *offene isti'âre* im

¹²¹¹ Boilelli, N. (2013), 122-133.

¹²¹² Bilgegil, Kaya (1989), 166.

¹²¹³ Coşkun, Menderes (2012), 70-73.

¹²¹⁴ el-Kazvî (1400/ 1980), II, 300; et-Teftâzânî (1960), 348; el-Aydnî (2009), 201; Akkâvî, İn'âm Fevvâl (1413/ 1992), 98; el-Dervîş, Muhyiddin (1999), I, 310.

¹²¹⁵ Boilelli, N. (2013), 122-133.

Wort *arслан* [dt. Löwe] sorgt und *silâhlı* [dt. bewaffnet] ist der Ergnzer des *müsteâr-ı leh*.¹²¹⁶

Terşih und *tecrîd* werden nur mit der Erwähnung des wörtlichen und zustndlichen Indizes; nachdem, das *isti'âre* vervollständigt wurde, bewertet.¹²¹⁷ Deshalb nennt man das Indiz des *isti'âre-i tasrîhiyye* nicht *tecrîd*, genauso wird das Indiz des *isti'âre-i mekniyye* nicht *terşih* genannt.¹²¹⁸

وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ
فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

„Allah prägt das Gleichnis einer Stadt, die Sicherheit und Ruhe genoß; ihre Versorgung kam zu ihr reichlich von überall her. Da wurde sie gegenüber den Gnaden Allahs undankbar. So ließ sie Allah das Kleid des Hungers und der Angst erleiden für das, was sie machten.“ (an-Nahl 16: 112)

Hier ist das *müşebbeh* Hunger und Angst zusammen mit einer ergänzenden Eigenschaft (erleiden) erwähnt worden.

3.14.4 Arten des *Isti'âre* aus Sicht der Vertrautheit

Die Unterscheidung, die unter dieser Überschrift erfolgt, ist nicht nur sehr einfach, sondern auch ziemlich wichtig. Wenn ein *isti'âre* leicht begriffen wird und klischeehaft ist, wird es mit der Eigenschaft *mübbezel* in der Bedeutung *banal*, *trivial* beschrieben. Solch gewöhnliche *isti'âres* gehören zum *Pöbel*. Die andere, ideale Art hingegen ist *merkwürdig*; soll einen *ungewohnten* Effekt beim Leser hervorrufen. Dass individuelle Faktoren bei dieser Unterscheidung bestimmend sein werden, wird die Beachtung mancher Kriterien potenzielle Fehler verhindern, auch wenn die Sorge besteht *nicht objektiv zu sein*: Was für den einen Leser banal ist, kann für den anderen wertvoll sein. Die Bedingungen, die Recizde für *isti'âre-i diyye* und *temsiliyye* auflistet, habe ich oben detailliert erklärt. Sekkks „Ursachen für die Seltsamkeit und Außergewöhnlichkeit des *teşbih*“ kann ich sehr wohl für diese Unterscheidung adaptieren. So können *teşbih* und *isti'âre* in Beispielen verschachtelt sein.

3.14.4.1 Konventionalisierte *isti'âre*

Dies ist das *isti'âre* bei dem die Eigenschaft, die das *isti'âre* darstellt, auf Anhieb von jedem verstanden wird. So wie wenn über eine Person *Fuchs* gesagt wird, *schlau*; wenn *Löwe* gesagt wird *mutig*, *edel* verstanden wird. Dies wird *isti'âre-i mübbezele* oder *isti'âre-i miye* genannt.¹²¹⁹

¹²¹⁶ Bilgegil, Kaya (1989), 166.

¹²¹⁷ Ali el-Crim- Mustafa Emn (1959), 91; Abdlazz 'Atk (1985), 192; el-Hşim (1999), 272.

¹²¹⁸ Bolelli, N. (2013), 122-133.

¹²¹⁹ Bilgegil, Kaya (1989), 167; Durmuş, İsmail und Pala, İskender (2001), 315-318.

3.14.4.2 Nicht konventionalisierte *isti'âre*

Es ist in dem Maße bedeckt, sodass es erfordert in ein *isti'âre* komplementär zu denken. Wenn es nur von wenigen verstanden wird, wird diese als *isti'âre-i hâsiyye* oder *isti'âre-i garibe* bezeichnet. Diese Begriffe können mit *ungewohnte isti'âre* übersetzt werden.

Zulmet-i ebkemin derûnunda (Cenab Şehabeddin: Yakazât-ı Leyliyye'den)

In dem Vers *zulmet-i ebkem* [zulmet: dt. Dunkelheit, ebkem: dt. stumm; die Dunkelheit der Stummheit] ist die Zusammensetzung ein Beispiel für solch ein *isti'âre*.

Es ist auch möglich, in einem gewohnten *isti'âre* ein ungewohntes Detail vorzubringen. Yahya Kemâl:

Gördüm ol meh dûşuna bir şal atıp Lâhûr'dan

Im Vers wird *meh* [dt. Mond] mit der Bedeutung einer Geliebten mit schönem Gesicht [*dûş*: dt. Schulter, die Stadt Lahor in Pakistan] benutzt.

3.14.5 Arten des *Isti'âre* aus Sicht der begrifflichen Einbeziehung des *vech-i şebeh*

Obwohl dies im modernen Sinne eine für den Vergleich von *isti'âre* und Metapher wichtige Überschrift ist, beschäftigt sich Bilgegil nicht viel damit. Auch wenn das Thema detaillierter unter der Überschrift *Rekonzeptualisierung der Metapher* (LS 8.11.2) erklärt wird, gehe ich kurz darauf ein. Es geht um die Frage, ob die gemeinsame Eigenschaft zwischen *müşebbeh* und *müşebbehîn bih* (also des *vech-i şebeh*) bereits bei den Seiten anwesend ist oder nicht. Verbleibt die zugeschriebene Eigenschaft, nachdem das *isti'âre* beendet ist, weiterhin bei den Seiten, oder nicht? Darauf sollte geachtet werden. Wenn dies allgemein auf eine zweiseitige Unausgewogenheit zeigt, dann ist das *isti'âre sâde* [dt. schlicht]. Wenn aber die entsprechende Eigenschaft sich in den Körpern beider Seiten befindet, wird das *isti'âre* als *müveşşehe*, also *süslü* [dt. geschmückt] beschrieben.

3.14.5.1 Schlichte *isti'âre*

İsti'âre, bei dem sich der Einsammler [türk. *câmi*] nicht in den Begriffen der Elemente befindet, werden *isti'âre-i sâcize* genannt, wobei Bilgegil den Begriff *sâde isti'âre* vorzieht. So wie man von einem *şecî* [dt. edel] Mann mit *arşlan* [dt. Löwe] spricht. Denn, *şecâat* [dt. Adel] gehört weder zum Begriff des Löwen noch des Menschen.¹²²⁰

3.14.5.2 Geschmückte *isti'âre*

İsti'âre bei dem der Einsammler in den Begriffen der Elemente involviert ist, nennt man *isti'âre-i müveşşehe*. Bilgegil übersetzt dies mit dem Begriff *geschmückte*

¹²²⁰ Bilgegil, Kaya (1989),168.

isti'âre.

Dün, Hüseyin Ayan'ın otomobili caddede uçuyordu

[Gestern flog Hüseyin Ayans Auto auf der Straße]

Zwischen dem gemeinten *araba* [dt. Auto] und *kuş* [dt. Vogel] ist die gemeinsame Eigenschaft die Geschwindigkeit. Diese ist in die Begriffe beider involviert.¹²²¹

3.15 Funktion der *isti'âre* und tote *isti'âre*

Was tut das *isti'âre*? *Isti'âre* macht die Erzählung wirksamer, indem es die Verbindung zwischen Verstand und Gefühlen aufbaut und die Gedanken und Träume verstärkt, weshalb es der normalen Aussage vorgezogen wird. Außerdem bereichert es die Vorstellungs- und Fantasiemöglichkeiten des Lesers oder Zuhörers und fügt der Bedeutung Brillanz hinzu. Indem es Allegorien und Symbole benutzt, um etwas im Kopf mit etwas Ähnlichen, besonders um abstrakte Wesen mit konkreten zu tauschen, sorgt es für eine wirkungsvollere Erzählkraft. Da *isti'âre* die Möglichkeit hat, unbenannte Stimmungen oder Gefühlslagen mit Hilfe von außen ausgeliehenen ähnlichen Begriffen zu bezeichnen, hat es eine starke Struktur und eine verbreitete Nutzung. In der Hinsicht nimmt es als natürlicher Teil der Sprache an der alltäglichen Sprache teil. Neben Wörtern, die in der Sprache allein ein *isti'âre* darstellen können. Beispielsweise für *sersem* [dt. dumm] *kaz* [dt. Gans], für *ahmak* [dt. Dummkopf] *angut* [dt. Rostgans], für *inatçı* [dt. stur] *keçi* [dt. Ziege] oder *katır* [dt. Maultier], für *asık suratlı* [dt. mürrisch] oder *zalim* [dt. Unterdrücker] *Nemrut* [dt. Nimrod], für verliebt oder verwirrt *Leylâ* [dt. Lailâ] usw. stellen auch gewisse Redewendung eine wichtige Menge dar.¹²²²

Also manche klischeehaften *Eigenschaften* und besonders viele Redewendungen weisen die Struktur eines *isti'âre* auf. Allerdings gibt es folgendes Problem. Wenn bei einer Aussage der Einfluss des *mecâz* schwächer ist, also wenn ein *Klischee* vorhanden ist, inwiefern findet dann dieses als „die Vorstellungs- und Fantasiemöglichkeiten des Lesers oder Zuhörers bereichern und der Bedeutung an Brillanz hinzufügen“ bekannte Ereignis statt? *Keçi gibi inatçı* [dt. stur wie eine Ziege], *kuğu gibi zarif* [dt. zierlich wie ein Schwan] oder *tilki gibi kurnazlık* [dt. schlau wie ein Fuchs]; all dies sind selbstverständliche Aussagen. Keiner denkt an ein gebrochenes Objekt oder Organ, wenn *du hast mir das Herz gebrochen* gesagt wird. Oder wenn *ağır söz* [dt. schweres Wort] gesagt wird, denkt niemand an *Gewicht*. Also haben solche *isti'âre* nun ihre *mecâz*-Last verloren und haben eine *tote* Form angenommen.

Wie oben erwähnt, verstärkt sich die Schönheit des *isti'âre*, wenn das *teşbîh* unauffällig ist. In dem Fall stellen, das Sorgen für Funken und Blitze im Kopf¹²²³ und das Beinhalt von Hyperbeln in gewissen Maßen eine Grundlage für *isti'âre* dar. Und was ist mit klischeehaften *isti'âre*? Bilgegil bezeichnet einen Teil von solchen als *dilin tabîi bünyesine bağlı* [dt. gebunden an den natürlichen Körper der Sprache]. Als Beispiel gibt er die Benutzung des *Fuchs* für schlau. Die anderen tragen das Zeichen *ibdâ* [dt.

¹²²¹ Ebd.

¹²²² Ebd., 156.

¹²²³ s. LS 1.2, 8.12.1 und bes. LT 1.2 (Feld 15) u. 1.3 (Typ-A).

erschaffen], sodass poetische Benutzungen in dem Kontext bewertet werden.¹²²⁴ Einer der wichtigen Punkte, die einer Erklärung bedürfen, ist die Situation der *mazmûn*.

Für die Lippen Kirsche, für die Wange Apfel, für Größe Zypresse, für Haare Hyazinthe usw. (in *Divan* Poesie) zu benutzen ist klischeehaft. Die Kreativität wird nur durch ein Indiz [türk. Analogie-Richtung] erlangt. Deshalb haben solche Benutzungen keinen Platz unter dem Titel *ibdâ* [türk. erschaffen].

An dem Punkt muss ein *isti'âre* wie Metapher folgende Eigenschaften aufweisen: erhältlich sein¹²²⁵; mit großer Fläche¹²²⁶; überall sein¹²²⁷; transzendent (das unwahre)¹²²⁸; stark genug um die Erfahrung des täglichen Lebens zu stürzen¹²²⁹; außerhalb des Normalen;¹²³⁰ als Brücke zwischen Kultur und Seele¹²³¹; die Wahrheit neubildend¹²³²; beinhaltet Erfindungen¹²³³; hat die Fähigkeit die Perspektive zu wechseln.¹²³⁴ Ein *isti'âre* in Form von *mazmûn* ist fern davon, diese zu bewerkstelligen.

Als eine literarische Kunst hat *isti'âre* unmittelbar mit *teşbîh* und *mecâz* zu tun. Während allerdings in *teşbîh*, *müşebbeh* und *müşebbehün bih* zusammen benutzt werden, findet in *isti'âre* nur einer von den Figuren Platz. Beim *mecâz-ı mürsel* hingegen gibt es keine Absicht der Analogie.

Bei einem gut geformten *isti'âre* müssen Traum und Ideen offen, die Analogie so wahr und natürlich, dass Verstand und Logik sie akzeptieren, die Aussagen originell und aufrichtig sein. Dementsprechend muss man *isti'âre* nur bei talentierten Dichtern und Autoren suchen. Ansonsten findet *isti'âre* in *klischeehaften Ausdrücken* keine Handlungsmöglichkeit.

Die Schönheit und der Wert des *isti'âre* ist daran gebunden, dass es nicht sofort an das *teşbîh* erinnert. Außerdem daran, dass das *vech-i şebih* weder so verdeckt wie ein Rätsel ist, noch so einfach und gewöhnlich, dass man auf dem ersten Blick alles versteht.¹²³⁵

Eigentlich ist der wichtigste Vergleichspunkt für *isti'âre*, diese *Vagheit*,

¹²²⁴ Ebd., 155-156.

¹²²⁵ s. **Tirrell**, Lynne (1989), 18.

¹²²⁶ s. **Carston**, Robyn (2002), 358.

¹²²⁷ s. **Steen**, Gerard und **Gibbs**, Raymond W. (1999), 2.

¹²²⁸ In *Weisse Mythologie* wird dieses Thema detailliert behandelt. **Derrida**, Jacques (2006), 423.

Erinnern wir uns, dass an dem Punkt Derrida einen der wichtigsten Sätze Heideggers (das Metaphorische ist nur innerhalb der Metaphysik) als Grundlage nimmt. **Heidegger**, M (2006), 89; Vgl dazu: **Stellardi**, Guisepe (2000).

¹²²⁹ s. **Lakoff**, George und **Johnson**, Mark (1980), 12.

¹²³⁰ s. **Levin**, Samuel R. (1977), 36.

¹²³¹ s. **Mac Cormac**, Earl R. (1985), 32.

¹²³² s. **Ricoeur**, Paul (1986), 240.

¹²³³ s. **Danto**, Arthur C. (1984), 278.

¹²³⁴ s. **Nogales**, Patti D. (1999), 3.

¹²³⁵ **Saraç**, M.A.Yekta (2013), 121.

Bedecktheit in der Bedeutung. Den zweiten Punkt können wir mehr oder weniger mit *Hyperbel beinhalten* bezeichnen:

ibrâhim
içimdeki putları devir
elindeki baltayla
kırılan putların yerine
yenilerini koyan kim (Asaf Halet Çelebi)

[Ibrahim/ stürze die Götzen in mir/ mit der Axt in deiner Hand/ statt den kaputten Götzen/
wer stellt die neuen]

Das tote *isti'âre* ist eine Bedrohung für die Kreativität der Sprache. Eigentlich kann *isti'âre* eine schlimmere Situation verursachen. Schauen wir uns Derridas Beispiel mit dem *Riesen* an (s. LS 2.5). Kann man von der wahren Bedeutung als zweischichtige Bedeutung sprechen? Dass zunächst unter dem bestimmten Wort *Riese* die *wahre Bedeutung* verstanden wird, (oder dass das Wort direkt mit der wahren Bedeutung begriffen wird) bedeutet, dass die Beziehung zwischen Vorstellung und *Leidenschaft*, *starker Wunsch* = *Begehren* charakterisiert wird. Bzw. dass dies mit einbezogen wird. Laut Derrida wird die wahre Bedeutung in der Beziehung mit dem Vorgestellten bestimmt. In diesem Sinne rückt es den Zustand des *Beeindruckt-Seins* in den Vordergrund. Was das *Begehren* ausdrückt; bedeutet *die Unangemessenheit des übertragenen Ausdrucks* (= Metapher). Falls der *Riese* der Person Angst macht und das, was sie als *Riese* bezeichnen nur ein Mensch ist, dann ist das ein *Signifikant*. Als *Vorstellung des Objekts*, *Sache* ist es metaphorisch und hier ist sogar *Begehren*, *Leidenschaft* wahr. Aber wenn gesagt wird *Ich sehe einen Riesen* würde dies laut Derrida das falsche Hindeuten des wahren Ausdruckes sein. In dem Fall würde es darum gehen einen echten *Riesen* zu sehen.¹²³⁶ In der Hinsicht beinhaltet *isti'âre* eine große Bedrohung: Das Verzerren der Wahrheit oder das Verhindern des Begreifens.

3.16 Beziehung zwischen *mazmûn* und *isti'âre*

Für die Kunst des *isti'âre* interessierten sich in der türkischen Literatur besonders die klassischen Dichter. Der Grund hierfür ist der klassische Stil der osmanischen Poesie und die Anstrengungen, das *mazmûn* genannte klischeehafte *mecâz* zu erschaffen. So gut wie jeder Dichter kennt eine Menge bereits geformter *isti'âres*, und wenn nötig benutzen sie diese. Klischees wie *nigâr* [dt. schön wie ein Bild], *büt* [dt. schön wie eine Statue], *âfet* [dt. katastrophal schön] statt Geliebte; statt Größe *nihâl* [dt. zierlicher kleiner Baum] *servi* [dt. Zypresse], *ar'ar* [dt. Sandarakbaum], *şimşâd* [dt. Buchsbaum]; statt Lippe und Mund *la'l* [dt. Granat], *kadeh* [dt. Glas], *hokka* [dt. Tintenfass], *nokta* [dt. Punkt], *gonca* [dt. Knospe], *gül* [dt. Rose] basierten stets auf *isti'âre*. Diese auf *isti'âre* basierenden Benutzungen nennt man *mazmûn*, wobei es für das tote *isti'âre* was eine Übersetzung der *toten Metapher* ist, einen ziemlich großen Verwendungsbereich darstellt. Was an dem Punkt einen *Divan* Dichter erfolgreich macht, ist nicht das Benutzen vom *mazmûn*; sondern mit *vech-i şebih*, bzw. über den Kontext einen Unterschied zu machen.

In der *Enzyklopädie des Islam* steht unter *isti'âre* folgendes:

¹²³⁶ Derrida, Jacques (1967/1974), 472.

„Klasik şiir geleneğinin terk edilmesiyle birlikte *isti'âre* yavaş yavaş sanatçıların ilgisini kaybetmiş, modern Türk şiirinde edebî sanatlara özenilmediği için yalnızca dilin tabii bir unsuru olarak daha dar bir kullanım alanıyla sınırlı kalmıştır.“¹²³⁷

Also soll das *isti'âre* nach der Divan Poesie (wie alle anderen literarischen Figuren) seine Gültigkeit verloren haben. Ich denke genau das Gegenteil. Wie ich es in den nächsten Abschnitten oder Themenüberschriften ausführlicher erklären werde, muss das *isti'âre* heutzutage die gesamte Last der Poesie alleine tragen und befindet sich im Streit mit dem Begriff der Metapher. Die Verlassenen sind die *mazmûns*.

3.17 Zusatz von *teşhîs* und *intâk*

Es ist zu beobachten, wie manche Forscher unter der Überschrift des *isti'âre* eigentlich das *teşhîs* und *intâk* [dt. Personifikation und *inţâq*] thematisieren.¹²³⁸ Wenn wir beachten wie wichtig die *menschliche Haltung* oder der *Vergleich mit dem Menschen* für das *isti'âre* ist, besitzt diese Haltung sowieso eine ziemlich stabile Stütze. Allerdings ist dieser Haufen nicht berechenbar und ist durchsetzt mit anderen Benutzungen. Also akzeptiere ich, dass es ein anderes Thema ist und sehe es nicht als nötig, es unter den erwähnten Arten des *isti'âre* anzugeben.

Teşhîs gehört zu den Begriffen, die Forscher, die von der westlichen Rhetorik profitierten, dem türkischen *belâgat* verliehen haben. Wir können sehen, wie die geläufigen Bedeutungen unter den Titeln *isti'âre-i mekniyye*, *isti'âre-i tahyiliyye* und *aklî mecâz* untersucht werden. Demnach entsteht ein rationales *mecâz* im *isti'âre* dadurch, dass den Aktionen Sachen außerhalb des wahren Subjekts und außerhalb einer Verbindung zugeschrieben werden oder mit Ihnen in Verbindung gebracht werden. Auch wenn sie nicht *teşhîs* genannt werden, reichen Beispiele basierend auf *tecsîm*, *tecsîd* und *teşhîs* zurück bis in die *Ġâhilîya*-Poesie. Außerdem basieren auch die unter dem Titel *müfâhara* [dt. gegenseitige Prahlerei] geführte Diskussionen, deren ersten Beispiele die bis ins 9. Jh. n. Chr. reichen, auf *teşhîs* und *intâk*. In solchen Werken wurden Elemente wie *yer-gök* [dt. Boden-Himmel], *kılıç- kalem* [dt. Schwert-Stift], *çiçekler- taşlar* [dt. Blumen-Steine] miteinander sprechen gelassen und in die Diskussion eingebracht.¹²³⁹ Als erstes Beispiel dazu wird das Traktat von al- Ġâhiz [Câhiz] *Müfâharetü'l- misk ve'r-remâd* gezeigt. Dieses ist auch der Fabel ähnlich. In der abendländischen Literatur sieht man sie erst mit Äsop (7.-6. Jh. v. Chr.); in der morgenländischen Literatur mit *Beydabas Kelile ve Dimne* (3. Jh.).¹²⁴⁰ Die *teşhîs* genannte Benutzung hat viele Beispiele im Koran.¹²⁴¹

So wie wir in literarischen Werken vor *Ta'lîm-i Edebiyat* und in klassischen *belâgat* Büchern nicht auf solch einen Begriff stoßen, sehen wir auch nicht, dass dies unter einer anderen Bezeichnung irgendwo auftaucht. Wenn die Beispiele beider

¹²³⁷ Bilgegil, Kaya (1989), 167; Durmuş, İsmail und Pala, İskender (2001), Bd. 23, 315-318.

¹²³⁸ Coşkun, Menderes (2012), 74-75; Saraç, M.A.Yekta (2013), 121.

¹²³⁹ Câhiz (1988), II, 61-93; Levend, Agah Sırrı (1973), I, 140-144.

¹²⁴⁰ Durmuş, İsmail (2011), Bd. 40, 565-566; Sarıkaya, Meliha Y. (2011), Bd. 40, 566-567.

¹²⁴¹ (69:5-6, 11); (22/55); (67:78); (7:154); (18: 77); (33:72); (35:45, 67:15); (11:44); (10:24); (22:18) usw.

Redefiguren untersucht werden, sehen wir, dass diese zwei Figuren eigentlich jeweils ein *isti'âre*, *mecâz-ı mürsel* oder *teşbih* sind. Also wäre es nicht falsch das *teşhîs* und *intâk* unter diesen Figuren zu bewerten. An dem Punkt bringt Saraç eine ziemlich präzise Feststellung:

“ [...] bir metinde, ibarede *teşbih*, *mecâz* ve *isti'âreyi* tespit ettikten sonra -eğer varsa- *teşhis* veya *intak*, yani kişileştirme yapıldığını da söyleyebiliriz.“ (Saraç 2013: 121)

Er meint, dass zuerst *teşbih*, *mecâz* und *isti'âre* festgestellt werden müssen, danach kommen die anderen Figuren. Bei der Analyse eines Verses, wie der folgenden, hat *teşbih* Präzedenz über *teşhîs*:

„Bir esmer kadındır ki kaldırımlarda gece“ [Die Nacht ist eine brünette Frau auf dem Bürgersteig] (*Kaldırımlar*, Necip Fazıl)

Hier gibt es zunächst ein *teşbih*. Danach kann man von einem „*teşhîs*“ sprechen.

„Uyuyor mâi deniz“ [Das blaue Meer schläft] (*Mai Deniz*, Tevfik Fikret).

Hier gibt es zunächst *geschlossene isti'âre* (viele *teşhîs* gehen in diesen Bereich).

Wie es zu sehen ist, bleibt *teşhîs* eine sekundäre Bewertung.

4 Teşbih

Die Überlegungen zum *teşbih*, bildet eins der umfangreichsten Abschnitte meiner Arbeit. Zunächst habe ich mit der *Beschreibung* (1) des *teşbih* angefangen. Daraufhin habe ich *die kurze Geschichte* (2) hiervon erklärt, um so die konzeptionelle Grundlage zu verfestigen. *Die Elemente des teşbih* (3) wurden vor der Erklärung von *teşbih*-ähnlichen Theorien, mit ihren Beispielen aufgezählt. Daraufhin habe ich die Verbindung Aristoteles betont und die *Vergleichstheorie* (4) untersucht. Die *Interaktionstheorie* (5) hat für die *teşbih* Snonymität eine erklärende Struktur. Deshalb wurden für das Beispiel *kurt* [dt. Wolf] und *teşbih-i belîğ* separate Überschriften aufgemacht. Danach wurde *das Verständnis der Metapher von Aristoteles* (6) aufgrund seiner Wichtigkeit detaillierter unter die Lupe genommen. Die Analogie-Verbindung habe ich außerdem versucht unter der Überschrift *Analogie bei Aristoteles und Coenen* (7) zu untersuchen. Nach diesen theoretischen Informationen bin ich zu den *teşbih Arten* (8) übergegangen. Das *teşbih* wurde unter vier Überschriften untersucht. Daraufhin ist man zur *Absicht des teşbih* übergegangen (9). Mit *Beziehung zwischen isti'âre und Rhetorik* (10) habe ich den Vergleich vertieft. Zuletzt mit den Überschriften *teşbih- isti'âre- Metapher* (11), *Gleichnis- Parabel und Similitudo* (12) und *Vergleich und Gleichnis* (13) beende ich das *teşbih*.

4.1 Beschreibung

Das Wort *teşbih* stammt vom Arabischen Verb (شَبَّهَ) und bedeutet „eine Ähnlichkeit zwischen zwei Sachen gründen“.¹²⁴² *Teşbih* beinhaltet eine *Hyperbel*, weil etwas Schwaches sich zu etwas Starkem richtet. Das Hauptsächliche beim *teşbih* ist die Wiedergutmachung des Mangels durch das Perfekte.¹²⁴³

Als ein Begriff des *beyân* [arb. ‘ilm-i bayân ~ dt. Darstellungslehre] ist das *teşbih* die Gründung einer Ähnlichkeit mit Hilfe einer Adposition zwischen zwei Sachen, um aufgrund der gemeinsamen Eigenschaft der Sachen ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Mit anderen Worten, fokussiert das *teşbih* auf die Gemeinsamkeit zweier Seiten und mit Hilfe der Adposition (arb. كِ , dt. wie) erzählt es die Ähnlichkeit so, als wäre sie Wirklichkeit.¹²⁴⁴

Laut Bilgegil geht es beim *teşbih* um das Hindeuten auf eine gemeinsame hochstufige Eigenschaft.¹²⁴⁵

Ein paar andere Definitionen:¹²⁴⁶

„*Teşbih*, bir şeyin (müşebbehin) bir şeye (nüşebbehünbihe) bir manada (vechü’ş-şebhe) ortak olduğuna mütekellimin yol göstermesidir“¹²⁴⁷ (Kazvinî). „*Teşbihât*: Bunda şart budur ki müşebbeh ve müşebbehün bih mevcûd olalar; ve bu yedi kısmıdır“¹²⁴⁸ (Sürûrî). „Bir şeyin ziyâde-i ihtisası olan vasfına diğer bir şey’in müşareketine delâlet

¹²⁴² **İbnü Raşîk**, Ebu Ali el- Hasan el- Kayravânî el- Ezzî (1988), I, 488; **İbnü'l-Esîr**, Ziyâüddin, Nasrullâh b. Muhammed (1982), 164; **İbn Manzûr** (o.J), XIII, 503; **Firûzâbâdî** (1987), 1610; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 270; **et-Tehânevî** (1999), II, 552; **Mecdî Vehbe- Kâmil el-Mühendis** (1984), 98; **Ahmed Matlûb** (1996), 323-326; **Ali el-Cârim** und **Mustafa Emîn** (1959), 20; **Abdülazîz 'Atîk** (1985), 61; **el-Hâşimî** (1999), 219; **İrfân Matrâcî** (1987), 105; **Abdurrahmân Habenneke el Meydânî** (1996), II, 161; **Mehmet Rıfat** (1308/ 1890), 256; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 13; **Saraç**, M.A.Yekta (2013), 129-130; **Sekkâkî** (1407/1987), 332; **Bâbertî** (1983), 465; **Tehânevî** (1984), 795; **Desûkî** (1309), 210; **Matlûb** (1996), 323; **Süreyya** (1305), 301; **Tabâne**, Bedevî (1982), 365; **Saîd**, Ubâde (1980), 275; **Süleyman Bey** (Paşa) (1288-89), I, 90; **Cevdet (Ahmed) Paşa** (1299/ 1882), 131; **Recâizâde** (1299/ 1882), 247; **Orak**, Kadriye Y. (2013), 248-268.

¹²⁴³ **Coşkun**, Menderes (2010), 43; **Durmuş**, İsmail (2011), 553-556; **Akkâvî**, İn'âm Fevvâl (1413/ 1992), 322; **Abbâs**, Fadl Hasan (1430/ 2009), 217; **Bulut**, Ali (2013), 172.

¹²⁴⁴ **İbnü Raşîk** (1988), I/488-490; **el-Cürcânî**, Abdülkâhir (1991), 90 vd.; **el-Kazvînî** (1980), II/328; **et-Tîbî** (1987), 180; **İbn Manzûr** (o.J), XIII/503-504; **et-Teftâzânî** (1891), 310-311; **et-Teftâzânî** (1965), 280; **ez-Zerkeşî** (1972), 414; **el-Cürcânî** (1992), 81; **Firûzâbâdî** (1987), 1610; **es-Süyûtî** (1988), I, 202-203; **es-Süyûtî** (1996), II, 774; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 270; **et-Tehânevî** (1999), II, 552; **Bedevî**, **Tabâne** (1997), 300-301; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 98; **Ahmed Matlûb** (1996), 325; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 20; **Abdülazîz 'Atîk** (1985), 62; **el-Hâşimî** (1999), 219; **İrfân Matrâcî** (1987), 105; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 161; **Mehmet Rıfat** (1890), 256; **Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî** (1998), 286-287; **el-'Useymîn** (2005), 165; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 13; **Nâyif Ma'ruf** (1997), 87; **Fazl Hasan Abbâs** (2004), 17; **Besyûnî** (2004), 17; **Bolelli**, N. (2013), 34-35.

¹²⁴⁵ **Bilgegil** (1989), 134.

¹²⁴⁶ **Coşkun**, Menderes (2012), 43.

¹²⁴⁷ **Hatîb el-Kazvînî** (o.J), 94.

¹²⁴⁸ **Şafak**, Yakup (1991), 68.

itmekden ibâretidir“¹²⁴⁹ (Mehmed Rifat). „*Teşbih*, bir şeye mezîd-i ihtisâs ve ta'alluku olan vasıfta, diğer şeyin müşareket ü mümâseletine delâlet etmektedir“¹²⁵⁰ (Ahmet Cevdet Pascha). „*Teşbih*, bir şeyin diğer bir şeyle bir ma'nâda müşareketine delâlet etmesine derler“ (S. 69). „*Teşbih*, bir şeyin diğer bir şeyle bir manada ortak olmasına delâlet eden şeydir“ (Ahmet Hamdi 1293/1876). „Aralarında ya hakikaten, yâhud mecâzen münâsebet bulunan şeyleri birbirine benzetmektir.“¹²⁵¹ (Tâhirü'l-Mevlevî)

Alle Definitionen betonen drei wichtige Punkte: (1) *müşebbeh* und *müşebbehün bih* müssen vorhanden sein. Falls einer der beiden fehlt, nennen wir es *isti'âre*. (2) *müşebbeh* und *müşebbehün bih* müssen zumindest eine Gemeinsamkeit haben. (3) Eine Hindeutung [türk. *delâlet*] muss stattfinden.

Analogien sind in einer Hinsicht die erste Phase der Übertragung.¹²⁵² Besser gesagt, ist sie die unvollständige oder noch nicht *isti'âre*-gewordene Form des *isti'âre*.

Über die Wichtigkeit des *delâlet* [dt. Hindeutung] habe ich mich bereits in einem anderen Abschnitt befasst (s. LS 1.2). Also ist es wichtig, dass mit verschiedenen Beziehungen auf eine *Gemeinsamkeit* hingedeutet wird. Said Pascha erklärt das *teşbih-i belîğ* Beispiel (*Zeyd ist ein Löwe*) in seinem Werk *Talhîş* getrennt vom *isti'âre*:

„Bazı bülegâ, ‘*teşbih*’, keyfiyette kuvvet ve zaafça muhtelif iki şeyde mevcut bir sıfatın iştiraki cihetiyle o şeylerin ednâsını a'lâsına benzetmektir dediler. Telhis'te *teşbih*, bir emrin başka bir emre manaca iştiraki üzere mütekellimin delâletidir deyü tarif olunmuştur. Burada maksad bir emrin manada başka bir emre delâlette bir vechle iştirakidir ki *isti'âre*-i tahkikiyye ve *isti'âre* bi'l-kinâye ve tecrid suretiyle olmaya. Meselâ, ‘Hamamda bir arslan gördüm.’ kelâmında *isti'âre*-i tahkikiyye; ‘Ölüm tırnaklarını iliştirdi.’ kelâmında *isti'âre* bi'l-kinâye; ‘Filanı arslan gördüm.’ kelâmında tecrid olup bunların üçünde de bir emrin manada başka bir emre iştirak cihetiyle delâleti mevcuttur. Lâkin, hiç birisine ilm-i beyân istilâhınca *teşbih* denilmez. Telhis'teki tarifçe ‘Zeyd arslandır.’ kelâmı *teşbihe* dahil olur.“ (Diyarbakirli Said Pascha 1305/ 1888: 276) [Manche Rhetoren beschreiben das „*teşbih*“ als den Vergleich einer schwächeren Sache mit einer stärkeren mithilfe einer gemeinsamen Eigenschaft. Im Telhis wurde das *teşbih* als die Hindeutung des Redners auf die Beteiligung einer Angelegenheit an einer anderen Angelegenheit beschrieben. Die hiesige Absicht ist die Beteiligung einer Angelegenheit an einer anderen in einer Hinsicht, die nicht *isti'âre*-i tahkikiyye und *isti'âre* bi'l-kinâye und *tecrîd* sein darf. Beispielsweise befindet sich im „Ich sah einen Löwen im Hammâm“ ein *isti'âre*-i tahkikiyye; im „Der Tod hat seine Krallen eingehakt“ ein *isti'âre* bi'l-kinâye; in „den und den habe ich als Löwen gesehen“ ein *tecrîd* und somit eine Hindeutung einer Angelegenheit in Form einer Beteiligung auf eine andere Angelegenheit. Allerdings kann laut *ilm-i beyân* keins davon *teşbih* genannt werden. Nach der Beschreibung im Telhis gehört „Zeyd ist ein Löwe“ zum *teşbih*].

Said Pascha betont hier den Unterschied zwischen *isti'âre* und *teşbih*. Für das *teşbih* müssen *müşebbeh* und *müşebbehün bih* unbedingt zusammen erwähnt werden.

4.2 Kurze Geschichte des *teşbih*

¹²⁴⁹ Mehmed Rifat (1308), 256.

¹²⁵⁰ Ahmet Cevdet Paşa, 83.

¹²⁵¹ Tâhirü'l-Mevlevî, 169.

¹²⁵² Aksan, Doğan (2000), 187.

Teṣbîh ist eines der ersten unter den Begriffen des *belâgat*, die entwickelt wurden. Beṣṣâr b. Bürd (gest. 167/783-84) sagte, dass er in seinen Gedichten angenehme *teṣbîh* macht und dass diese mit einem guten Gedanken und einem starken innigen Wunsch gebildet werden.¹²⁵³ Sîbeweyhi (gest. 180/796) gab an, dass der folgende Satz ein *teṣbîh* darstellt.¹²⁵⁴

„مررت بر رجلٍ أسد أبوه [...]“

[Ich besuchte einen Mann, dessen Vater ein Löwe ist]

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ

Ma'mar ibn al-Muṭanna (gest. 209/ 824) erklärte, dass seine Übersetzung des Verses *Eure Frauen sind euch ein Saatfeld*. (al-Baqara 2: 223) *teṣbîh* und *kinâye* beinhaltet¹²⁵⁵ und nahm das *teṣbîh* im Rahmen des *mecâz* wahr.

Unten (as-Sâffât 37/65) werden die Knospen (Fruchtscheide) des Zaqqûm-Baumes hinsichtlich der Hässlichkeit und Unheimlichkeit mit Köpfen von Satanen verglichen. Ibn al-Muṭanna nimmt diesen Vers als Grundlage, während er das *teṣbîh* des Abstrakten mit Abstrakten mit diesem Beispiel erklärt:

طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ

„Seine Knospen ist, als wären es Teufelsköpfe.“

Al-Ġāḥiz [Câhiz] fand diesen Kommentar besser als Kommentare, die auf Anschaulichkeit basieren bzw. die Erklärung *Ein Pflanzennamen in Jemen* (konkret) ist nicht zutreffend.¹²⁵⁶ Er gab an, dass Ibn Sellâm el-Cumahî, Imru'ülkays Frauen mit Gazellen und Eiern; Pferde mit Adlern, Stäben und Lasso der wilden Tiere verglichen und somit schöne *teṣbîhs* gemacht hat und dass unter den Dichtern der vorislamischen Zeit, was das *teṣbîh* angeht, Zürrumme (gest. 117/ 735) der beste war.¹²⁵⁷

Müberred, der erste Autor, der das Thema des *teṣbîh* detailliert untersuchte, befasste sich in seinem *el-Kâmil unter der Überschrift alte und neue teṣbîh* Beispiele von alten und neuen Dichtern mit vielen Beispielen der Poesie und kritisierte und bewertete diese dabei.¹²⁵⁸ Nach ihm befassten sich Sa'leb in seinem *Kavâ'idü's-ši'r*, Ibnü'l-Mu'tez in *el-Bedî*, Quadama Ibn Ja'far in *Nakdü's-ši'r*, Ibn Vehb el-Kâtib in *Nakdü'n-nesr* mit

¹²⁵³ İbn Reşîk **el-Kayrevânî** (1374/1955), Bd. I, 239.

¹²⁵⁴ **Sîbeveyhi** (1386/1966), Bd.II, 28.

¹²⁵⁵ **Ma'mer b. Müsennâ** (1374/1954), I, 73.

¹²⁵⁶ **Câhiz**: *Kitâbü'l-Hayevân*, Bd.IV, 39-40.

¹²⁵⁷ **İbn Sellâm el-Cumahî** (o.J), Bd.I, 55.

¹²⁵⁸ **Müberred** (1355-56/1936-37), Bd.I, 40-117.

dem *teşbîh* Thema.

Rummânîs origineller Kommentar und seine Kategorisierung¹²⁵⁹ zum *teşbîh* in seinem *en-Nüket fî icâzi'l-Kur'ân* inspirierte viele Autoren wie Abû Hilâl al-'Askarî¹²⁶⁰ und Ibn Abi al-Isba; und Askarîs Thema des *teşbîh* wiederum beeinflusste Gelehrte wie Ibn Reşîk¹²⁶¹ und Ibn Sinan al- Hafâğî.¹²⁶²

'Abd al-Qâhir al-Ğurğânîs Analysen repräsentierten den Höhepunkt in der Entwicklung des *teşbîh*; seine Feinanalysen und Kategorisierungen¹²⁶³ mit originellen Ansätze im *Esrârü'l-belâga*, in dem er das *teşbîh*, *temsil* und *isti'âre* behandelt hat, wurden von Fachr ad-Dîn ar-Râzî in *Nihâyetü'l-icâz*¹²⁶⁴ und Sekkâkî in *Miftâhu'l-'ulûm* mit manchen Zusätzen neu geordnet¹²⁶⁵. Hatîb al-Qazwînîs *Talkhîş al-Miftâh* ist eine Zusammenfassung des dritten Abschnittes in Sekkâkî's *Miftâhu'l-'ulûm* (mit einigen Änderungen). Durch dieses Werk wurde das *teşbîh* zu einem der Hauptthemen des *beyân*.

Die persische Literatur, die den Türken in der Anwendung eher näher ist, verfolgte bis ins 16. Jahrhundert einen klassischen Kurs. Während in den ersten Perioden Dichter, die dem Khorasan *sabq*-Stil verbunden waren schlichte und konkrete *teşbîhs* benutzten, folgten bei späteren Dichtern, besonders bei dem Verfechter des indischen Stils [dt. *sabq-i Hindî*] schwerverständliche *teşbîh*. Solche Art *teşbîhs* führten bis ins 16., sogar bis ins 18. Jahrhundert fort. Die nachfolgenden Dichter, die sich den alten Stil aneigneten (*bâzgeşt-i edebî*), entfernten sich vom *sabq-i Hindî* und benutzten wieder schlichte und konkrete *teşbîhs*. Persische Dichter erwähnten die Analogie-Adpositionen nicht in den bündigen Ausdrücken, versuchten an vielen Stellen nicht einmal die Analogie-Richtung zu erwähnen und überließen diese zwei Elemente dem Leser. Dies können wir als Übergang zum *isti'âre* oder als eine Annäherung zur Haltung der Metapher wahrnehmen.

Laut Râdûyânî¹²⁶⁶ und Şems-i Kays¹²⁶⁷ ist das *teşbîh-i ma'kûs* das beliebteste unter den *teşbîh* Arten. Laut Kezzâzî ist das schönste *teşbîh* nicht das, was aus den theoretischen und illusorischen Wesen, sondern aus den vorhandenen materiellen Wesen ausgewählt wurde.¹²⁶⁸

4.3 Elemente des *teşbîh*

Die Elemente, die das *teşbîh* bilden, sind: *müşebbeh* [türk. *benzeyen*, dt. schwaches Elemente, Tenor], *müşebbehün bih* [türk. *kendisine benzetilen*, dt. starkes

¹²⁵⁹ Rummânî (1976), 74-79.

¹²⁶⁰ Ebû Hilâl el-Askerî (1404/1984), 261-282.

¹²⁶¹ İbn Reşîk el Kayrevânî (1374/1955), Bd.I, 256-271.

¹²⁶² İbn Sinân el-Hafâcî (1402/1982), 246-256.

¹²⁶³ Abdülkâhir el-Cürcânî (1983).

¹²⁶⁴ Fahreddin er-Râzî (1985), 188-230.

¹²⁶⁵ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (1403/1983).

¹²⁶⁶ Râdûyânî (1949), 44.

¹²⁶⁷ Şems-i Kays (1373), 306.

¹²⁶⁸ Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (1369), 107.

Elemente, Vehikel], Analogie-Richtung [türk. *vech-i şebēh*] und Adpositionen. *Müşebbeh* und *müşebbehün bih* nennt man *die Seiten des teşbîh* und diese zwei Elemente sind in jedem *teşbîh* enthalten. Wenn nur einer von den zwei erwähnt wird, wird aus dem *teşbîh* ein *isti'âre*.

Da das *teşbîh* die Basis des *isti'âre* bildet und das Wort von der wahren Bedeutung zu einer anderen Bedeutung übertragen wird, galt es als eine Art des *mecâz*. Außerdem muss das *müşebbehün bih* (starke Seite) grundsätzlich bekannter und dominanter sein. Nur so kann eine Kraftübertragung auf das schwache Element erfolgen und die Eigenschaft, die das schwache Element versucht zu betonen, erlangt eine stärkere Erklärungskraft.

Es ist Pflicht, dass das *müşebbeh* und *müşebbehün bih* bei jeder Bildung eines *teşbîh* offen oder traditionell ist. Wenn eins dieser Elemente nicht vorhanden ist, entsteht kein *teşbîh*.

صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

„Taub, stumm, blind; so begreifen sie nicht“ (al-Baqara 2:171)

Wie es bei dieser Übersetzung des Verses der Falls ist: Beispiele in denen das *müşebbeh* nicht wörtlich erwähnt wird und nur das *müşebbehün bih* vorkommt wurden von vielen alten Gelehrten und Exegeten nicht als *teşbîh*, sondern als *isti'âre* bezeichnet. Gelehrte wie Zemahşerî und Fachr ad-Dîn ar-Râzî sagen, dass die Seite des *müşebbeh* aus Sicht des i'rab¹²⁶⁹ traditionell wird und deshalb solche Verse dem *beliğ teşbîh* angehören, da anwesend [türk. *mukadder*] in der Tradition als bereits [türk. *mezkûr*] erwähnt gilt.

Die Elemente, die das *teşbîh* bilden, werden *teşbîhin erkânı* [dt. Fundamente des *teşbîh*] genannt. Diese sind vier:

- (1) *Müşebbeh* [dt. schwache Seite, Tenor]
- (2) *Müşebbeh bih* [dt. starke Seite, Vehikel]
- (3) *Vech-i şebēh* oder *vech-i teşbîh* [dt. Vergleichungsgrund~ Analogie-Richtung].

„Vech-i şebēh-i 'aklî, gazab ve hilim ve ilim ve zekâvet ve gabâvet ve sair *keyfiyyât-ı nefşâniyyede* ve pâk-damenlikte ve hidâyet ve cüret ve cebânette bir kimseyi, bir kimseye *teşbîh* gibi ve faydadan ârî olan şeyi, ademe *teşbîh* gibi. Meselâ *Bekir Ağa, cesarette aslan gibidir* denildikte vech-i şebēh-i aklî olur.“ (Ahmed Hamdî 1293/1876: 71) [*Vech-i şebēh-i 'aklî* ist wie das Vergleichen von Jemanden mit jemand anderen hinsichtlich des Zorns und der Sanftmut und dem Wissen und der Intelligenz und Dickköpfigkeit und anderen Charaktereigenschaften und Ehrlosigkeit und in der Rechtschaffenheit und der Mutigkeit und der Feigheit und wie der Vergleich von Nutzlosem mit dem Nichts. Wenn beispielsweise gesagt wird *Bekir Ağa ist in der Mutigkeit wie ein Löwe* wäre dies ein vech-i şebēh-i aklî].

Ahmet Hamdi (1293/1876) betont hier die Wichtigkeit des *vech-i şebēh*, wodurch zwischen zwei Elementen sehr verschiedene und wirkungsvolle Verbindungen aufgebaut

¹²⁶⁹ Das Wissen, das die Veränderungen der Buchstaben und Taschkil, die sich am Ende von Wörtern und Verben befinden, und die Gründe für diese Veränderungen lehrt.

werden können.

(4) *Teşbîh edâtı* (dt. Adposition; Vergleichungsmittel): Das *teşbîh* hat viele Adpositionen. Diese werden mit Buchstabe, Name und Verb in drei Teile unterteilt.¹²⁷⁰ Die Ähnlichkeit findet mit der *teşbîh* Adposition ihren Ausdruck. In unserer Literatur wurden viele *teşbîh*-Adpositionen wie *gibi, âsâ, veş, vech, vâ, sanki, gûyâ, kadar, misâl* etc. benutzt. Zwischen Analogie Adpositionen und Affix befinden sich folgende: *gibi, kadar, tek, çün, mânend, gûyâ, güne, sıfat, misâl, sanki, -laş, -layın, -casına veya -veş, -âsâ, -vâr* [Bsp. dt. wie, als ob, ob, denn usw.] In manchen Sätzen wird die Kunst der Analogie mit Wörtern wie *benzemek, dönmek, sanmak, demek, andırmak, görünmek, kesilmek* [dt. ähneln, verwandeln, denken, erinnern, scheinen] gegründet. Wie bei den folgenden Sätzen:

„Mehmet, haksızlığa uğradığını fark edince yaralı bir arslana döndü.“ [Als Mehmet merkte, dass ihm Unrecht getan wurde, verwandelte er sich in einen verletzten Löwen]

„Bence Köprülü'nün kalemi yük taşıyan kira arabalarına benzer ki, taşıdığı eşyanın nelerden ibaret olduğuna değil, alacağı ücretin ne kadar olduğuna bakar.“ [Meiner Meinung nach ähnelt Köprülü's Stift gemieteten Lastwagen, sodass er nicht auf die transportierte Ware achtet, aber auf seinen Lohn]. (Süleyman Nazif).

„Bir yamyam yemeğini andıran kuzu çevirmesini yedikten sonra etrafı gezmeğe gittik.“ (Ahmet Haşim)¹²⁷¹ [Nachdem wir gebratenes Lamm, was uns an ein Essen eines Kannibalen erinnert, gegessen haben, sind wir spazieren gegangen].

Die ersten zwei Fundamente nennt man die zwei Seiten des *teşbîh*. Die Seiten sind Wesen, die miteinander verglichen werden; Situationen und Begriffe. Das Element, das die gemeinsame Eigenschaft auf schwache Weise trägt, bezeichnet man *müşebbeh*; *müşebbehün bih* trägt die Eigenschaft auf eine starke Weise.¹²⁷²

أَنْتَ كَاللَّيْثِ فِي الشُّجَاعَةِ.

„Sen, cesarette arslan gibisin.“ [Bei der Mutigkeit bist du wie ein Löwe]

Die Elemente des Beispiels:

(1) *Müşebbeh*: *benzeyen*. أَنْتَ (Du)

(2) *Müşebbehün bih*: *kendisine benzetilen*. اللَّيْثُ (Löwe)

(3) *Vech-i şebah*: *benzeme yönü*. الشُّجَاعَةُ (Mutigkeit)

¹²⁷⁰ El-Hâşimî, Ahmed (1984), 267-269; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 229.

¹²⁷¹ Coşkun, Menderes (2012), 44-45.

¹²⁷² es-Sekkâkî (1407/1987), 355; el-Kazvîni (1980), II/335; et-Teftâzânî (1891), 311; et-Teftâzânî (1965), 281; el-Cürcânî (1992), 81; et-Tehânevî (1999), II, 553; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 99; Ahmed Matlûb (1996), 326; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 20; Abdülazîz 'Atîk (1985), 64-65; el-Hâşimî (1999), 219; İrfân Matracî (1987), 105-106; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 162-163; Mehmet Rifât (1890), 256-257; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 286; Bekrî Şeyh Emin (2004), 15; Besyûnî (2004), 20.

(4) *Teşbih edatı*: الكاف (wie)

Da die grundlegenden Elemente des *teşbih* und die Verbindung zwischen diesen der Bedeutung eine *Berechenbarkeit* verleihen, ist die Kunst im Vergleich zum *isti'âre* sehr viel einfacher.

4.3.1 *Müşebbeh* und *müşebbehün bih*: Die starke (Vehikel) und schwache (Tenor) Seite des *teşbih*

Die gegenseitigen Situationen der zwei grundlegenden Elemente des *teşbih* zeigen aus der Sicht der Eigenschaften Ähnlichkeiten zum Fortschreiten der Wahrnehmung der Signifikation. In der Hinsicht sind die Hauptelemente des *teşbih* auch die Hauptelemente der Metapher.

4.3.1.1 Dass das *müşebbeh* und *müşebbehün bih* sinnlich oder rational sind

Müşebbeh und *müşebbehün bih* können beide sinnlich oder rational sein; genauso kann auch einer sinnlich und das andere rational sein. Während mit *hissî* [dt. sinnlich] das mit den fünf Sinnen Wahrnehmbare gemeint ist, sind mit rationalen abstrakte Elemente gemeint, die nicht mit den Sinnen erreicht werden können.¹²⁷³

4.3.1.1.1 Beide sind sinnlich: Sowohl *müşebbeh* als auch *müşebbehün bih* können von der Art sein, die mit den Sinnen wahrnehmbar (konkret) ist.¹²⁷⁴

4.3.1.1.2 Beide sind rational: Beide können von der abstrakten Art sein, die mit dem Verstand begriffen werden kann; wie *ilim- hayat* [dt. Wissen- Leben], *cehalet- ölüm* [dt. Unkenntnis- Tod].

Mu'îni zâlimin dünyâda erbâb-ı denâ'etdir.

Köpekdir zevk alan sayyâd-ı bî-insâfa hizmetden. (Nâmık Kemâl)

[Die Helfer der Ungerechten sind auf der Erde niederträchtige Menschen/ Hunde sind es, die Gefallen daran finden, gnadenlosen Jägern zu dienen].

Hier werden die Helfer der Ungerechten (gnadenlose Jäger) mit Hunden verglichen.

4.3.1.1.3 Einer ist rational und das andere sinnlich:

a. *Müşebbeh* kann rational (konkret), *müşebbehün bih* sinnlich (abstrakt) sein; wie *ölüm- parçalayıcı canavar* [dt. Tod- zerreißendes Monster].

¹²⁷³ el-**Kazvîni** (1400/ 1980), II, 219-220; et-**Teftâzânî**, Sa'duddîn (1960), 281-282; el-**Aydîni**, Hamza b. Turgut (2009), 170-171; **Abbâs**, Fadl Hasan (1430/ 2009), 223.

¹²⁷⁴ **Bilgegil** (1989), 134-135.

*Edemez kesb-i safâ âyine-i endâm-veş
Ol ki bir kez yârı ser-tâ-pâ der-âgûş eylemez (Nedîm)*

[Dieser eine Verliebte kann die Geliebte nicht von Kopf bis Fuß umarmen/ Kann keine Klarheit und Freude wie ein Standspiegel gewinnen.]

b. Das *müşebbeh* kann sinnlich (bzw. abstrakt), das *müşebbehün bih* rational (bzw. konkret) sein; wie *güzel koku- güzel ahlâk* [dt. schöner Duft- schöne Sitten].

Gölün uzaklarında titreyen dallarıyla herbir ağaç, sıtma növbeti geçiren köylüleri hâtırlatıyordu. (Bilgegil 1989: 136)

[Jeder in der Ferne des Sees mit seinen Ästen zitternder Baum ähnelte Dörflern, die Schüttelfrost (Malaria) erlebten].

4.3.1.2 *Teşbîh* aus Sicht des Singulär- und Zusammengesetztseins

Müşebbeh und *müşebbehün bih* können auch danach, ob sie *müfret* [dt. singulär] und *müreкке* [dt. zusammengesetzt] sind, definiert werden.

4.3.1.2.1. Beide Seiten sind singulär: *Su gibi çocuk*. [dt. Ein Kind wie Wasser]

4.3.1.2.2. Beide Seiten sind zusammengesetzt:

*Gören saçın arasından yüzün parlıtısını
Sanır ki kâre bulutun içinde gün doğmuş (Şinâsî)¹²⁷⁵*

[Wer das Glitzern des Gesichtes zwischen den Haaren sieht/ Denkt als wäre die Sonne in der schwarzen Wolke aufgegangen].

Hier wird das durch die Teilung der Haare aufschimmernde Gesicht einer Frau mit der Sonne verglichen, die zwischen den Wolken aufscheint.

Ich erkläre kurz das *müreкке teşbîh*, welches viel wirksamere Ergebnisse als das *müfred* [dt. singuläre] liefert¹²⁷⁶. *Müreкке* [dt. zusammengesetztes] *teşbîh* entsteht, indem ein Thema mit mehreren *teşbîhs* erklärt oder ein *teşbîh* mit anderen Verbindungen entwickelt wird. Solche *teşbîhs* wurden in *belâgat*-Büchern *temsîlî teşbîh* genannt.¹²⁷⁷

Müreкке teşbîh ist im Vergleich zum *müfred teşbîh* angenehmer und erfordert mehr Anstrengung und Geschick. Die meistverbreitete Art des *müreкке teşbîh* ist die, die mit Redewendungen und Repräsentationen gebildet wird.¹²⁷⁸

*Yaprak nasıl düşerse akıp kaybolan suya
Ruh öyle yolların uyanılmaz bir uykuya (Yahya Kemal)*

¹²⁷⁵ Ebd., 137.

¹²⁷⁶ Beispielsweise sagt **Reşid** für die *irsal-i mesel* Kunst: eine Art *teşbîh-i müreкке*. **Ahmed Reşid** (1328), 227.

¹²⁷⁷ **Akdemir**, Hikmet (1999), 359-360.

¹²⁷⁸ **Coşkun**, Menderes (2012), 49-51.

[So wie das Blatt auf das fließend verschwindende Wasser fällt/ so wird die Seele geschickt, in einen Schlaf ohne Wiedererwachen]

Erbâb-ı kemâli çekemez nâkıs olanlar
Rencîde olur dîde-i huffaş ziyadan (Ziya Pascha)

(Die Mangelhaften können die Edlen nicht ertragen/ stören tut das Licht die Augen der Fledermaus)

4.3.1.2.3 Eins der Seiten ist *müfret* [dt. singular] und das andere *mürekkep* [dt. zusammengesetzt]:

Nûr topu gibi çocuk. [Ein Kind wie ein Ball aus Licht]

4.3.1.2.4. Eins oder beide Seiten sind *müteaddid* [dt. wiederholt]: Diese Situation sorgt dafür, dass wir auf drei Arten des *teşbîh* begegnen:

4.3.1.2.4.1. Wenn das *müşebbeh* wiederholt wird, nimmt die Aussage die Bezeichnung *teşbîh-i tesviye* an. So sehen wir im unteren Verspaar, dass sich um das *müşebbehün bih âteş* [dt. Feuer] verschiedene *müşebbehs* (Rose, der Boden der Rose, Garten, Bach usw.) Platz nehmen:

Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cûy-bâr âteş
Semender tynetân-ı aşka besdir lâle-zâr âteş (Şeyh Gâlib)

[Rose ist Feuer, der Boden auf dem die Rose wächst ist Feuer, Rosengarten ist Feuer, fließendes Wasser ist Feuer/ Das Feuer reicht den Salamander-Geborenen der Liebe als Tulpengarten].

Wenn beide Seiten *müteaddit* [dt. wiederholt; mehr als eine] werden, sorgt deren Sortierung in der Art des *teşbîh* für eine Veränderung.

4.3.1.2.4.2. Wenn nachdem die *müşebbehs* erwähnt wurden, die *müşebbehün bihs* sortiert werden, entsteht *melfûf teşbîh* [dt. zusammengerollte].

4.3.1.2.4.3. Wenn im Vergleich dazu neben den *müşebbehs* die *müşebbehin bihs* Platz nehmen, wird das entstandene *teşbîh mefrûk teşbîh* [dt. getrennte] bezeichnet.

4.3.2 Adpositionen des teşbîh

Das Wort, das die Ähnlichkeit zwischen den Seiten ausdrückt ist eine *teşbîh* Adposition. In der türkischen Literatur wurden außer Adpositionen auch Wörter, die anderen Grammatikkategorien angehören, mit derselben Absicht benutzt.¹²⁷⁹

¹²⁷⁹ Bilgegil (1989), 138-143.

Worte, die direkt eine Adposition des *teşbîh* sind:

Diese können wir in zwei Gruppen (türkisch und nicht-türkisch) aufzählen:

Türkische:

1.*gibi*, 2.*tek*, 3.*nitekim*, 4.*sanki*: [dt. wie, nur, also, als ob]

Persische und arabische:

1.-*veş*, 2.-*âsâ*, 3.*çün*, 4.-*var*, 5.*mânend*, 6.*gûyâ*, 7.*güne* oder *günâ*, 8.*sıfat*, 9.*misâl*, 10.*misl*.

4.3.3 *Vech-i şebeh*

Die Eigenschaft, bei der sich das *müşebbeh* und *müşebbehün bîh* treffen, nennt man *vech-i şebeh*. Dieser wurde auch *câmi*, *cihet-i teşbîh*, *vech-i teşbîh* genannt.

Vech-i şebeh, wird nach drei Gesichtspunkten Kategorisiert¹²⁸⁰:

Qualität [türk. *keyfiyet*] = fr. *qualité* [nitelik]

Quantität [türk. *kemmiyet*] = fr. *quantité* [nicelik]

Vorstellung [türk. *tasavvur*] = fr. *conception*

4.4 Vergleichstheorie

Als Namensgeber der Theorie (wie bei der Interaktionstheorie) können wir auf Max Black zeigen: „Der Hauptunterschied zwischen einer Substitutionstheorie und ihrer Sonderform, die ich Vergleichstheorie genannt habe, lässt sich an dem gängigen Beispiel *Richard ist ein Löwe* erläutern.“¹²⁸¹ Deshalb wäre es nützlich zunächst die Wahrnehmung vom Ausgangspunkt zu erklären.

4.4.1 Ausgangspunkt der Vergleichstheorie

Aristoteles hatte die Metapher als eine Art Gleichnis aufgefasst. Die Metapher als verkürzter oder auch *implizierter Vergleich* zu beschreiben, ist auch möglich (bzw. *metaphora brevior est similitudo*¹²⁸²) Also kann die Metapher auf diese Weise zum zugeschriebenen (zugrundliegendes) Gleichnis zurückkehren. Doch, gilt Aristoteles als der erste Theoretiker der Metapher? Wird er für die Vergleichstheorie sogar vergöttert?

Richards fängt *Die Metapher* mit einem Zitat von Aristoteles an:

„Es ist aber bei weitem das Wichtigste, dass man Metaphern zu finden weiss. Denn dies ist das Einzige, das man nicht von einem anderen erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung. Denn gute Metaphern zu bilden bedeutet, dass man Ähnlichkeit zu erkennen

¹²⁸⁰ Ebd., 143-145.

¹²⁸¹ Black, Max ([1954]/1996), 67. u. Black, Max (1977), 381.

¹²⁸² Quintilian VIII, 6, 8.

vermag.“ (*Poetik*, Kap.22, 1459a)

Richards macht weiter, indem er dieses Urteil hinterfragt:

„Ich weiss nicht, wie viel Einfluss diese Bemerkung gehabt hat, oder warum wir dabei überhaupt das Gefühl haben, dass das, was sie aussagt, vernünftig ist.“ (Richards 1936/1996: 31)

Wie es auch die folgende Erklärung zeigen wird, ist Aristoteles und sogar die Tradition überhaupt nicht mehr unantastbar:

„Die traditionelle Theorie hat nur einige wenige Spielarten der Metapher zur Kenntnis genommen und beschränkte sich bei der Anwendung des Terminus Metapher auf ganz wenige Arten.“ (Richards 1936/1996: 35)

Paul Henle fängt sein *Die Metapher* mit einer ähnlichen Kritik an. Also wurde seit Anfang der Metapher nicht viel Neues über sie gesagt:

„Über die Metapher lässt sich wenig Neues sagen. Man hat von der Antike bis zur Gegenwart darüber diskutiert und ist im Grossen und ganzen zu ähnlichen Ansichten gekommen.“ (Henle 1958/ 1996: 80)

Wheelwright weist auf die Trennung vom Klassischen und die Veränderung in den letzten dreissig Jahre hin:

„Tatsächlich hat sich das Wort ‘Metapher’ in jüngster Zeit einer gewissen semantischen Dehnbarkeit fähig erwiesen. Vor allem in manchen typischen kritischen Schriften der letzten dreissig Jahre gibt es die Tendenz, eine andere Bedeutung als die traditionelle anzunehmen- oder zumindest einen anderen Akzent.“ (Wheelwright 1960/1996: 111)

Bei näherer Untersuchung der Metapher wird zweifellos die erste Haltestelle (bzw. die wichtigste Haltestelle) Aristoteles sein. Henle modifiziert die berüchtigte Kategorisierung¹²⁸³ von Aristoteles. Die Kritik fokussiert sich auf dem Beispiel, das mit dem Nachfolger Achills, also mit Richard strukturiert wird: *Richard ist ein Löwe*:

„Es gibt jedoch viele Metaphern, für welche die Tugenden, die man der Katachrese zuschreibt, nicht gelten können, weil ein schnell verfügbares und ebenso kurzes wörtliches Äquivalent vorhanden ist oder angeblich sein sollte. So wird in dem einigermaßen unglücklichen Beispiel ‚Richard ist ein Löwe‘, das moderne Autoren mit langweiliger Beharrlichkeit erörtert haben, die wörtliche Bedeutung als die gleiche aufgefasst wie in dem Satz ‚Richard ist tapfer.‘“ (Black 1954/1996: 64)¹²⁸⁴

Eigentlich reicht selbst dieses Urteil, um eine ziemlich logische Stellung gegenüber der Theorie von Lakoff und Johnsons einzunehmen: (1) Die Metapher sollte nicht schnell verfügbar sein. (2) Es sollte kein kurzes wörtliches Äquivalent vorhanden sein. (3) Die Metapher sollte nicht angeblich sein. (4)

“Metaphorische Ausdruck könne (in seinem wörtlichen Gebrauch) für einen konkreten Gegenstand stehen als sein wörterliches Äquivalent; und dies so wird vermutet, bereite dem Leser Vergnügen (das Vergnügen, seine Gedanken von Richard auf den nebensächlichen Löwen abgelenkt zu finden.) [...] Oder Metaphern sorgen für einen Schock ‚angenehmer Überraschung‘ [...]“ (Black 1954/1996: 64)

Sicherlich ist sich Aristoteles dieser Eigenschaften bewusst; als er also dieses

¹²⁸³ s. *Poetik*, Kap.21, 1457b.

¹²⁸⁴ **Black**, Max ([1954]/1996), 64. für Katachrese s. **Posselt**, Gerald (2005), 17-18, 20-22. Und s.a. LS 6.4.

Beispiel gab, hätte er nicht wissen können, dass es *trivial* wird. Nichtsdestotrotz ist Aristoteles für uns einer der ersten und stärksten Quellen für die Metapher. Schließlich betonte Aristoteles die Eigenschaften der Metapher, geistliches Vergnügen wie Rätsel und Erfindungen zu beinhalten und etwas Originelles hervorbringen. Gewiss kann man eine ausgereifte Form dieser Haltung bei Cicero beobachten.¹²⁸⁵

Die Verknüpfung der Metapher mit der *Analogie* kann nicht geleugnet werden; laut Vergleichstheorie liegt der Metapher eine Analogie oder Ähnlichkeit zu Grunde.¹²⁸⁶ Dies ist nicht nur bei Searle der Fall (s. LS 5.9, 8.4, 8.9.1); insbesondere Max Black (s. LS 3.5, 3.11, 4.4.3, 4.4.4, 4.5, bes. 4.5.6) weist darauf hin. Eigentlich versucht Black mit je einem Zitat von Whately und Bain die Komparation von *Gleichnis* und *Vergleich* mit der Metapher kurz zu erklären:

„Man kann davon ausgehen, dass Gleichnis oder Vergleich sich nur formal von einer Metapher unterscheiden, in jenen Fällen wird die Ähnlichkeit [resemblance] ausdrücklich genannt, die in der Metapher lediglich impliziert ist.“ (Whately)¹²⁸⁷

Bain sagt die Metapher sei

„[...] ein Vergleich, der in der blossen Verwendung eines Terminus impliziert werde [...] Nur wegen ihrer Beschränkung auf ein Wort oder höchstens einen Satz achten wir auf die Besonderheiten der Metapher- ihre Vorzüge einerseits, ihre Gefahren und den Missbrauch, den man mit ihr treibt, andererseits.“ (Black 1954/1996: 66)¹²⁸⁸

Die Metapher als ein komprimiertes Gleichnis oder Vergleich zu betrachten, ist laut Black sehr populär. Max Black denkt, dass die Vergleichstheorie in der *Poetik* des Aristoteles in enger Bedeutung (oder Bereich) bestimmt wird. Er denkt, dass nicht genug Material vorhanden ist, um Aristoteles ins Zentrum einer so detaillierten Diskussion zu stellen.¹²⁸⁹ Oder dass Aristoteles nicht genug Material geliefert hat. Also die Metapher als *teṣbîh* zu bezeichnen, stammt aus und referiert zu Aristoteles.

Auch die Positionen der für die Ähnlichkeit benutzten Elemente gegeneinander, macht die Gültigkeit der Vergleichstheorie unumgänglich. Also ist die Grundlage der Analogie sowieso der Vergleich: „Die Metapher sei das Mittel, durch welches das weniger Vertraute dem Vertrauteren angeglichen wird.“¹²⁹⁰ Dass die metaphorische Erklärung einen Vergleich oder eine Ähnlichkeit zwischen zwei oder mehr Objekten ausdrückt, wird besonders von Searle bekräftigt:

„Vergleichstheorien behaupten, dass metaphorische Äusserungen einen Vergleich oder eine Ähnlichkeit zwischen zwei oder mehr Gegenständen enthalten [...]“ (Searle 1979/1982: 107)

Searle bezeichnet Aristoteles als Vertreter dieser Theorie.¹²⁹¹ Eine detaillierte

¹²⁸⁵ Ebd.,; Anm.11=s. Cope, E.M. (1867), (PDF).

¹²⁸⁶ Black, Max ([1954]/1996), 66.

¹²⁸⁷ Ebd., Anm. 13 (Whately, l.c.).

¹²⁸⁸ Anm.14.; Bain, Alexander (1887), 159. (PDF)

¹²⁸⁹ Black, Max ([1954]/1996), 67 (15. Anm.)

¹²⁹⁰ aus Sir Herbert Reads *English Prose Style* Wheelwright, Philip (1960/1996), 112.

¹²⁹¹ Searle, John R. (1979/1982), 115.

Analyse über die Vergleichstheorie der Metapher finde ich bei Searle. Seine Rolle in der Vergleichstheorie hat mit der Verweisung auf die Ähnlichkeit zu tun:

„[...] die metaphorische Äusserung nicht unbedingt eine Feststellung über eine Ähnlichkeit ist, wengleich Ähnlichkeit oft eine Rolle beim Verstehen von Metaphern spielt.“ (Searle 1979/1982: 110)

Doch die Ähnlichkeit hat nicht mit der Bedeutung der Metapher, sondern mit dem Verstehen zu tun:

„Ähnlichkeit hat [...] mit dem Zustandekommen und Verstehen von Metaphern zu tun, nicht mit ihrer Bedeutung.“ (Searle 1979/1982: 110)

Ricœur fasst eigentlich den perspektivischen Unterschied zusammen. Für Aristoteles bedeutet es nichts, dass die Metapher keinen Vergleichspunkt hat; also, dass die Metapher keinen Vergleich beinhaltet. Wenn die Metapher, wie Quintilian es gesagt hat, ein gekürzter Vergleich wäre¹²⁹², würde der Vergleich eine entfaltete Metapher sein. Im Anschluss macht Ricœur eine schöne Kürzung: Der Vergleich sagt *dieses ist wie das*; die Metapher sagt *dieses ist das* (näher zu *isti 'âre*). Also sind es nicht nur metaphorische Relationen, vielmehr ist jede Metapher ein indirekter Vergleich; wie der Vergleich eine entfaltete Metapher ist.¹²⁹³

Richard ,ist' ein Löwe. Der erste Eindruck dieses Beispiels, also die erste wahrgenommene Bedeutung ist *Richard ist mutig*. Zweitens: *Richard ist ,wie' ein Löwe* (durch seinen Mut); der Satz in der Klammer sorgt dafür, dass es verstanden wird, aber wird nicht offen und direkt gesagt. Neben der Zugehörigkeit der zweiten Übersetzung zur ersten kann gesagt werden, dass es ein wörtliches Synonym der metaphorischen Aussage ist. Wenn die eigentliche Erklärung sowohl über den Löwen, als auch über den Kommentar zu Richard ist, ist es offensichtlich, dass die Vergleichstheorie für eine detailliertere Kommentarmöglichkeit sorgen wird.¹²⁹⁴ Beardsley weist auf einen ähnlichen Punkt hin. Er gibt das Wort *gehässig* (spiteful) als Beispiel. Das Wort passt zur eigentlichen Beschreibung in der Aussage *die gehässige Sonne* [eng. *the spiteful sun*]. Falls es eine Metapher sein soll und es so ausgedrückt werden wird, sollte man in diesem Zusammenhang nicht-metaphorisch weitermachen, also mit der wörtlichen Bedeutung. Metapher führt einen *bedeckten* Vergleich. Als ein *elliptisches Gleichnis* (simile) drückt die Sonne hauptsächlich den *gehässigen Menschen* aus. Einen furiosen, böartigen Menschen. Hier gibt es sowohl zu *gehässiger Mensch* als auch zur Sonne ein Verweis. Also gibt es hier zwei *Objekte*.¹²⁹⁵ An dem Punkt handelt es sich um den Platztausch von *müßebbeh* und *müßebbehün bihin* wie eine Probe (in der Mathematik). Hier ist die *Inversion* gemeint:

„der Schild die ‚Schale des Ares‘ ist, oder dass die Schale der ‚Schild des Dionysos‘ ist.“ (Poetik 1457b 20; Rhetorik 1407 a14)

Laut Henle:

„Die Möglichkeit einer solchen Inversion beruht natürlich auf dem ikonischen Charakter

¹²⁹² „metaphora brevior est similitudo“ Quintilian VIII,6,8.

¹²⁹³ s. Ricœur, Paul (1986), 33.

¹²⁹⁴ Black, Max ([1954]/1996), 67.

¹²⁹⁵ Beardsley, Monroe C. ([1962]/1983), 120.

der Metapher.“ (Beardsley 1962/1983: 126)¹²⁹⁶

Wenn hier A mit B verglichen wird, warum kommt dann Beardsley zum Entschluss, dass B nicht mit A verglichen werden soll? Aber in dieser Schlussfolgerung liegt ein schwerer Einwand gegen die Theorie. Beardsley findet Henles Erklärung zu dem Thema nicht ausreichend:

„Ich glaube nicht, dass diese Beschreibung ausreicht; denn der Unterschied zwischen ‚dieser Mensch ist ein Löwe‘ und ‚dieser Löwe ist ein Mensch‘ liegt darin, was die verschiedenen metaphorischen Modifikatoren dem jeweiligen Subjekt beilegen.“ (Beardsley 1962/1983: 126)¹²⁹⁷

Diese Wort Opposition gilt nicht für Beardsley:

„Aus der Theorie der Wort Opposition folgt nicht, dass alle B metaphorisch A sind, weil alle A metaphorisch B sind. Darin besteht gerade der Unterschied zwischen einer Metapher und der von Aristoteles beschriebenen proportionalen Analogie oder auch Verhältnisähnlichkeiten.“ (Beardsley 1962/1983: 127)

Der Unterschied, der durch die Nebeneinanderstellung der obigen Beispiele entsteht, zeigt wie unlogisch solch eine Inversion ist. Weinrich erwähnt dasselbe Beispiel und betont das Problem:

„[...] Das gilt gewiss für alle Metaphern, wie überhaupt alles mit allem vergleichbar ist.“ (Weinrich 1963/1996: 338)

Der Platz, den Aristoteles mit dieser Theorie eingenommen hat (oder für ein paar Theorien) sollte nicht mit dem Platz in der *Metapher Historie* verwechselt werden. Genette hat hierzu eine eher abwertende Meinung. Auch wenn er hart in seiner Ausdrucksweise ist, weist er doch auf die unzureichende Aufstellung der aristotelischen Theorie der Metapher:

„Die Rhetorik des Aristoteles verstand sich nicht als generelle (noch weniger als ‚generalisierte‘): sie war es in ihrer umfassenden Perspektive so sehr, dass eine Theorie der Figuren noch keiner besonderen Erwähnung bedurfte; nur ein paar Seiten über den Vergleich und die Metapher in einem Buch (von dreien), das dem Stil und der Komposition gewidmet war, ein kleines Gebiet, ein abgelegenes Fleckchen innerhalb eines riesigen Reiches. Heute bezeichnen wir als allgemeine Rhetorik, was in Wirklichkeit eine Abhandlung der Figuren ist.“ (Genette 1970/ 1996: 229)

Doch was Genette übersieht ist, dass bereits sowieso fast alle großen Meister der Metapher nicht viel über die Metapher gesagt haben. Also wurde die Metapher als *Werkstein, Ergebnis, Erweiterung der verschiedenen Disziplinen* und besonders als deren Grundlage stets als *zusätzlich* erklärt.

Die Bewertung der Metapher in der Rhetorik ist unumgänglich und diese Notwendigkeit sollte uns an eine sehr wichtige Regel erinnern. Auch die Metapher neigt dazu, wie die Rhetorik, zu Lügen oder dazu die Tatsachen zu verdrehen:

„Die Metapher hat zweifellos ihre Wurzeln in der Ambivalenz der antiken Rhetorik: der

¹²⁹⁶ aus Henle, op.cit., 190 [99].

¹²⁹⁷ **Kubczak** gibt ein ähnliches Beispiel: „*Menschen sind Schilfrohre*, bedeutet etwas anderes als *Schilfrohre sind Menschen*. Im ersten Fall soll etwas über Menschen ausgesagt werden, im zweiten über die Schilfrohre.“ s.**Kubczak**, Hartmuth (1986), 92; **Kittay**, Eva Feder (1987), 186-192; **Searle**, J. (1975/ 1982), 115. ff.

Redner kann das Wahre in seinem legitimen Glanz ‚erscheinen lassen‘, er kann aber auch das Unwahre ‚so aussehen‘ lassen wie das Wahre; wie er sein Können besser investiert, hängt von einer Grundauffassung ab, die wir an der Metapher von der ‚Macht der Wahrheit‘ behandelt haben und uns hier immer gegenwärtig halten müssen.“ (Blumenberg 1960/1996: 296)

Die Verbindung der Metapher mit der Lüge habe ich aufgrund der Wichtigkeit oft erwähnt. Die Existenz von *mecâz* im Koran akzeptieren unter den *Zāhirīs*: Dāwūd ez-Zāhirī und sein Sohn Abū Bakr ibn Dāwūd ez-Zāhirī; unter den asch-Schāfi‘īs: Ibn al-Kās; unter den Mālikīs: Ibn Huwayzmindād; und unter den Mu‘tazila: frühzeitige Gelehrte wie Abū Muslim al-Iṣfahānī, *nicht*. Für diese sind *mecâz* wie die *Geschwister der Lüge*; also jemand, der seine Absicht nicht mit Wahrheiten ausdrücken kann, wendet sich zur Not dem *mecâz* zu; und dies ist bei Gott unklar.¹²⁹⁸ Metapher zu benutzen ist genauso einfach wie das Lügen:

„[...] er lügt also in der bezeichneten Weise unbewußt und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewußtheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.“ (Nogales 1999: 100)

Ist dann der Vergleich ein Mittel um diese ‚Lüge‘ zu verstecken?

Davidson bewertet die Metapher auf derselben Ebene in Verbindung mit der Lüge (das Argument der Lüge).¹²⁹⁹

„Was die Metapher auszeichnet, ist nicht Bedeutung, sondern Gebrauch- in dieser Hinsicht verhält sie sich wie das Behaupten, Anspielen, Lügen, Versprechen und Bemängeln.“ (Davidson 1986: 363)

Davidson nimmt für die Argumentation die Lüge ins Zentrum. Wichtig ist nicht die Bedeutung, sondern die *Benutzung* der Metapher; deshalb findet er die Argumentation mit der *Lüge* als angemessen.¹³⁰⁰ Laut Davidson bringt der Vergleich eine Ähnlichkeit hervor und das Weitere überlässt er uns: Dadurch erlangen wir ein oder besser gesagt mehrere gemeinsame Merkmale. Metaphern haben nicht unbedingt den Anspruch eine Ähnlichkeit darzulegen. Wenn wir also ein Wort als Metapher akzeptieren, wären wir dazu verleitet gemeinsame Merkmale zu suchen.¹³⁰¹

Was der Metapher an Legitimität verleiht (obwohl kein großes Risiko der Lüge und keine Ordnung des Vergleiches besteht), ist die Kühnheit:

„Es überrascht, wie stark sich das Lob der kühnen Metapher von Aristoteles bis Ullmann ähnelt.“ (Weinrich 1963/1996: 320)¹³⁰²

Eine wichtige Erschwernis, die zusammen mit der Vergleichstheorie der Metapher auftaucht, ist die Schwierigkeit die Objekte in einem Vergleich in puncto

¹²⁹⁸ **Zerkeṣī** (1415/ 1994), Bd.II, 377: **Süyûfî**: el- İtkân (Bugâ), Bd.II, 703.

¹²⁹⁹ **Nogales**, Patti D. (1999), 100.

¹³⁰⁰ „The comparison is apt because lying, like making a metaphor, concerns not the meaning of words but their use“ **Davidson**, Donald ([1978]/1984), 258; (1986), 363.

¹³⁰¹ **Davidson**, Donald (1986), 357.

¹³⁰² **Weinrich**, Harald (1963/1996), 320. „Die Einhelligkeit besteht nur an der Oberfläche. In Wirklichkeit verstehen alle Autoren unter der kühnen Metapher etwas anderes.“ In den entsprechenden Schriften wurde das Thema mit Beispielen von Aristoteles, Cicero, Gracián, Lautréamont und Breton erklärt.

Zugehörigkeit und Maß u.ä. wiederzugeben. Ich gebe ein Beispiel: *Sally ist ein Eisklotz*. oder *Sally ist ein Drache*.¹³⁰³ Searle gibt auch andere Beispiele. *Richard ist ein Gorilla*. in dieser Aussage betont er, dass die Vorstellung der Ähnlichkeit falsch ist. Dieser Satz kann bedeuten, dass Richard hitzköpfig, böse und geneigt zu Gewalt ist. Diese Aussage bedeutet gleichzeitig nicht, dass *Gorillas* hitzköpfig, geneigt zu Gewalt und böse sind. Richard ist ein Gorilla zu sagen (wobei das eine ungehörte Aussage ist), hat direkt mit Richard zu tun. Searle sagt, dass dies nichts mit Gorillas zu tun hat. Das Wort *Gorilla* hat die Aufgabe einen besonderen Bedeutungsinhalt auszudrücken, der nach der Bedeutung der Aussagen suchen soll.¹³⁰⁴

Sicher hat nicht Searle entdeckt, dass das Ideale bei der metaphorischen Benutzung die Interaktion ist. Black betont das ohnehin im Rahmen der *Vergleichstheorie*:

„Die Vergleichstheorie liefert freilich eine ausführliche Paraphrase, sofern sie die ursprüngliche Aussage sowohl als Aussage über Löwen, als auch über Richard interpretiert.“ (Black 1954/1996: 67)

Laut Davidson ist die Metapher nicht an einem anderen Ort, als im Wort; d.h. sie sollte nicht woanders außerhalb des Wortes gesucht werden.¹³⁰⁵

Metaphern vergleichen Sachen, die sich nicht ähneln.¹³⁰⁶ Wenn wir *Mike Tyson ist ein Tier* sagen, ist hier das Tier abstrakt und repräsentiert eine überlegene Kategorie.¹³⁰⁷ Dies bringt einen illustrierten und symbolisierten und zu einem Symbol gemachten Mike hervor.¹³⁰⁸ Wenn zwei ähnliche Sachen verglichen werden, müsste *Tier* dominanter als Mike sein.

Laut Mac Cormac kann die Metapher allenfalls als *komprimierter Vergleich* bezeichnet werden. Wenn man auf eine Metapher trifft (wie beim Vergleich), muss sie nicht nur eine Ähnlichkeit angeben; sie kann auch die Unähnlichkeiten zwischen den Personen (Redner) suchen. *Metaphern sind kein komprimierter Vergleich*; vielmehr kann der Vergleich eine komprimierte Metapher sein, seiner Meinung nach. Ich brauche wohl nicht zu erwähnen, dass mit *komprimiert*, zusammengefasst gemeint ist.¹³⁰⁹

Wenn Aristoteles aus der Sicht der Kategorisierung bewertet wird, ist es selbstverständlich ihn in den Kreis der Vergleichstheorie aufzunehmen. Die Richtigkeit seiner Aussagen oder der Umfang dieser wurde in den letzten fünfzig Jahren stark hinterfragt. Dass Aristoteles die Metapher für die Rhetorik erklärt; also sie nicht als Ziel, sondern Mittel nimmt, rettet die Metapher nicht davor in den Hintergrund zu treten. Wheelwright sieht 1960 die Veränderung in den 30 Jahren (seit 1930). Auch wenn wir uns die Daten der Verfassung mancher grundlegenden Texte anschauen beispielsweise

¹³⁰³ Searle, John R. (1979/1982), 109.

¹³⁰⁴ Ebd., 111.

¹³⁰⁵ Davidson, Donald (1986), 345.

¹³⁰⁶ Glucksberg, Sam (2001), 38.

¹³⁰⁷ Besonders bei der tierischen Kategorisierung ist es funktional. Glucksberg, Sam und Keysar, Boaz (1993), 409. s. Glucksberg, Sam und Keysar, Boaz (1990), 14-15.

¹³⁰⁸ Glucksberg, Sam (2001), 42.

¹³⁰⁹ Mac Cormac, Earl R. (1985), 34.

die bis in die 1980er Jahre, erfolgt die Verdeutlichung der Metaphern in den 1950er Jahren.¹³¹⁰

In einem ca. 60-jährigen Prozess weitete sich der Begriff der Metapher unvorstellbar aus und erlangte beinahe eine völlig neue Grundlage. Wenn wir jedoch als den Neuanfang des *mecâz* unter dem Titel des *belâgat* Recâizâde Mahmut Ekrem's *Ta'lim-i Edebiyât* (1881)¹³¹¹ erachten, dauert die Reifung ca. 100 Jahre. Die Arbeiten Kaya Bilgegil's¹³¹² stellen den Gipfel dar. Doch wie ich es in den entsprechenden Abschnitten betont habe, besitzt das Werk besonders aus Sicht des Vergleichs keinerlei Qualität, außer eine Kompilierung zu sein. Leider ist der größte Makel des Werkes, dass es sich nicht genug auf die westliche Rhetorik und Beredsamkeit eingeht. Außer Synonyme der literarischen Figuren (wenn überhaupt vorhanden) und einzelnen kurzen Erklärungen gibt es keine wegweisenden Erläuterungen. Wenn wir daran denken, dass Bilgegil 1987 verstorben ist und das Französische gut beherrschte, müsste er zumindest einen Teil der als *Wendepunkt* bezeichneten Texte gekannt haben. Wenn jedoch auch daran gedacht wird, dass das Werk *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I* genannt wurde, war es wahrscheinlich geplant es fortzusetzen. Im Weiteren wäre es unmöglich, diese Themen außer Acht zu lassen. Meine Absicht ist genau diesen Mangel zu füllen.

Zwischen Aristoteles und den 1950er Jahren gibt es für die Metapher eine riesige Lücke. Cicero und Quintilian waren weit davon entfernt, eine Haltung des *Neustarts* oder der *Fortsetzung* für die Metapher zu formulieren. Cicero's Hauptwerk *De Oratore* (55 v.

¹³¹⁰ **de Saussure**, Ferdinand (1916), *Cours de linguistique générale*; **Trier**, J. (1931), *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*; **Porzig**, Walter (1934), *Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen*; **Trier**, Jost (1934), „Deutsche Bedeutungsforschung.“; **Bühler**, Karl (1934/1978), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*; **Porzig**, Walter (1950), *Das Wunder der Sprache*; **Richards**, Ivor Armstrong (1936), „Die Metapher“; **Ryle**, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*; **Black**, Max (1954), „Die Metapher“; **Jakobson**, Roman (1956), „Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik“; **Lacan**, Jacques (1957), „Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud“; **Henle**, Paul (1958), „Metapher“; **Wheelwright**, Philip (1960), „Semantics and Ontology“; **Blumenberg**, Hans (1960), „Paradigmen zu einer Metaphorologie“; **Beardsley**, Monroe C. (1962), „Die metaphorische Verdrehung“; **Weinrich**, Harald (1963), „Semantik der Kühnen Metapher“; **Derrida**, Jacques (1967), *La Métaphore vive*; **Lieb**, Hans-Heinrich (1967), „Was bezeichnet der herkömmliche Begriff Metapher?“; **Derrida**, Jacques (1967), *Mythologie blanche- Le métaphore dans le texte philosophique*; **Coseriu**, Eugenio (1967/1978), „Lexikalische Solidaritäten“; **Aldrich**, Virgil C. (1968), „Visuelle Metapher“; **Sojcher**, Jacques (1969), „Die generalisierte Metapher“; **Searle**, John R. (1969), *Speech Acts- An Essay in the Philosophy of Language*; **Genette**, Gérard (1970), „Die restringierte Rhetorik“; **Turbayne**, C. Murray (1970), *The Myth of Metaphor*; **Ricœur**, Paul (1972), „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik“; **Searle**, J. (1975), *Indirect Speech Acts*; **Grice**, H. Paul (1975), „Logic and conversation“; **Ruwet**, Nicolas (1975), „Synekdochen und Metonymien“; **Cohen**, Ted (1975), „Figurative Speech and Figurative Acts“; **Weinrich**, Harald (1976), *Sprache in Texten*; **Levin**, Samuel R. (1977), *The Semantics of Metaphor*; **Black**, Max (1977), „Mehr über die Metapher“; **de Man**, Paul (1978), „Epistemologie der Metapher“; **Davidson**, Donald ([1978]/1984), „What Metaphors Mean“; **Demandt**, Alexander (1978), *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*; **Kubczak**, Hartmut (1978), *Die Metapher. Beiträge zur Interpretation und semantischen Struktur der Metapher auf der Basis einer referentiellen Bedeutungsdefinition*; **Blumenberg**, Hans (1979), „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“; **Weinrich**, Harald (1980), „Metapher“ usw.

¹³¹¹ Oder indem wir die Geschichte maximal 10 Jahre vorziehen, können wir Süleyman Pascha als Sybol der Metamorphose erachten. (1288-1289/ 1871- 1872), *Mebâni'l-inşâ*, s. **Duman**, M. A. (2015d), 330-348.

¹³¹² **Bilgegil**, M. Kaya (1980), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I*, Belâgat, Atatürk Uni Vlg. 571, Edebiyat Fak. Vlg. 95, Ders Kitapları Serisi: 8, Ankara:Sevinç Matbaası, 21.

Chr.) wurde mit dem Ziel geschrieben der Beredsamkeit eine Grundlage zu bieten. Und Quintilians *Institutio Oratoria* (ca. 88-100 n. Chr.) zeichnet ein umfassendes Feld für die rhetorische Ausbildung. Er nimmt sich Cicero als Vorbild. Das ungefähr im 1. Jahrhundert verfasste *Peri hypsous* [dt. *Vom Erhabenen*] ist hingegen kein besonders bekanntes Werk. Wenn *Güte und Gerechtigkeit* im Eingang der Philosophie als Maßstab genommen wären, würden die Texte, die nach praktischen Nutzen geordnet sind, keinen Ansprechpartner finden.¹³¹³ Im Zentrum dieser Schrift werden als Schwerpunkt der Metaphertheorie (Wirkungsquelle der Metapher) Fantasie und Gefühle gezeigt.

4.4.2 Über die Beschreibung der Metapher von Aristoteles

Dass die *Poetik* als Geburtsort der Metapher gilt, erfordert eine behutsame Herangehensweise. Wir können die Metapherntheorie von Aristoteles mit *Definition* und *Verdinglichung* unterteilen. Der berühmte Definitionssatz ist folgendermaßen:

Μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ (*Poetik*, 21)

Der Knoten wird bei *onómatos allotriou* (ὀνόματος ἀλλοτρίου) und *epiphorà* (ἐπιφορὰ) fester. Also verändert die Übersetzung dieser Wörter die Funktionsweise der Wahrnehmung.

„ἐπιφορὰ“ hat die Bedeutungen: *Übertragung, Leitung; tragen, herantragen; Erklärung; benutzen, anwenden*. Fuhrman übersetzt es so: „Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes.“¹³¹⁴ Karl Bühler sagt: „Die Einführung eines fremdartigen Wortes.“¹³¹⁵ Die Übersetzung von Hans-Heinrich Lieb ist: „Metapher ist die Anwendung eines fremden Wortes.“¹³¹⁶ Hans Georg Coenen macht eine deutlichere Übersetzung: „Eine Metaphora ist das herantragen eines anderswohin gehörigen Wortes.“¹³¹⁷ Laut Coenen „vollzogene Umwidmung eines Wortes, d. h. die Änderung seiner Zuordnung zur Welt der Bedeutungen bzw. der Dinge.“¹³¹⁸ Bei der *Kategorienlehre* von Aristoteles muss man allerdings auf einen Punkt achten. *Ousia* wird von Aristoteles mit zwei Bedeutungen benutzt. (1) Das erste ist für abstrakte Individuen; eine bestimmte Person kann ein Beispiel hierfür sein. (2) Das zweite nennt man Form. Das zuerst entstandene wird die Gattung der Form. Angenommen ein bestimmter Mensch ist Form; dann wäre die Gattung dieser Form *Kreatur, Entität*.¹³¹⁹ Die Entität existiert vor diesem Menschen.

Wenn wir eine bestimmte Person zum Tenor bestimmen, muss das zweite Element vorhergesagt werden. Auf die gleiche Weise wird auch ein bestimmter Löwe als *Löwe* charakterisiert. Diese Unterteilung ist die *Kategorisierung*. Bis hierhin sollte keine große

¹³¹³ „[...] ob Männer der Politik unsere Gedanken brauchbar finden.“ **Pseudo-Longinos: Vom Erhabene** 1, 2; 5.

¹³¹⁴ *Poetik*, 21 (67).

¹³¹⁵ **Bühler**, Karl (1934/1978), 342.

¹³¹⁶ **Lieb**, Hans-Heinrich (1967/1996), 344.

¹³¹⁷ **Coenen**, Hans Georg (1997), 39.

¹³¹⁸ Ebd., 39; **Rolf**, E. (2005), 23 (alle Beschreibung sind von hier).

¹³¹⁹ **Aristoteles** (1998), 13.

Konfusion bestehen. Biegen wir nun den Prozess. Sagen wir für einen bestimmten Menschen nicht *Mensch*, sondern *Richard*. Diese Person soll auch mit einem Löwen verglichen werden. Was passiert dann? Aus einer außer-menschlichen Kategorie hätte man den Tiernamen übertragen und übernommen. Dieses Wort nimmt eine Form an, die nur einen bestimmten Löwen ausdrücken kann. Genau diese Situation bringt die Metapher hervor. Hierbei handelt es sich (aufgrund der Rosinenpickerei von Richard) um die Verstümmelung der Kategorie.

4.4.3 Das Thema der Kategorie

Ich hätte die Überschrift auch so nennen können: Warum gibt es ein Kategorieproblem? Stählin antwortet darauf kurz, indem er meint, dass die metaphorische Aussage stets mit einer bestimmten Spannung verbunden ist. Das metaphorische Wort entsteht laut ihm in einem problemlosen Feld und wird in ein nicht zugehöriges Feld übertragen. Die Metapher – so Stählins Aussage – ist in der normalen Benutzung der Name eines überhaupt nicht gemeinten Wortes; sie wird gezwungen auf ein Feld übertragen zu werden auf dem sie einen Platz in der Rede finden kann.¹³²⁰ Deshalb hat sie ein Problem mit der Kategorie.

Die Einsicht von Aristoteles hierzu ist so: (1) Von der Gattung auf die Art oder (2) von der Art auf die Gattung; oder (3) von einer Art auf eine andere, oder (4) nach den Regeln der Analogie.¹³²¹ Aristoteles betrachtet die Metapher als Übertragung eines fremden oder woanders zugehörigen Wortes. Diese Definition ist ziemlich fern von dem modernen Verständnis. Oder die moderne Auffassung der Metapher zerteilte aus Zwang ihre Definition. Weinrich ist der Überzeugung, dass dies eine sehr allgemeine Definition ist. Seiner Meinung nach entspricht sie in heutiger Bedeutung der *Stilfigur*. Nur der letzte *Übertragungsstil* stimmt mit der Metapher (in der modernen Bedeutung) überein. Es ist herauszulesen, dass er letzteres als das wichtigste empfand.¹³²²

Was beim Beispiel von *Schild* und *Schale* bei Aristoteles sicher nicht gemeint war, war die Ähnlichkeit (*der Schild die ‚Schale des Ares‘ ist, oder dass die Schale der ‚Schild des Dionysos‘ ist*¹³²³). Wie es mit einer leichten Logik zu sehen ist, meint man, dass *Schale* das für Dionysos ist, was *Schild* für Ares ist. Doch bei der Ernstnehmung dieses Tausches – bzw., dass es von vielen Theoretikern¹³²⁴ unter die Lupe genommen wird – hat wichtige Gründe:

(1) Von den erwähnten vier Arten ist dies die Art, die die Metapher am besten beschreibt. Beispielsweise sagt Karl Bühler, dass für Aristoteles die Metapher

¹³²⁰ Stählin, Wilhelm (1914), 321.

¹³²¹ *Poetik*. 67. (21)

¹³²² Weinrich, Harald (1980), 1179.

¹³²³ *Poetik* 1457b 20; *Rhetorik* 1407 a14.

¹³²⁴ Bsp. Black, Max (1954/1983), 61; Black, Max (1977), 396; Henle, Paul (1958/ 1975), 94; Sojcher, Jacques (1969), 228; Genette, Gérard (1970), 239; Ruwet, Nicolas (1975), 257 usw.

buchstäblich nur Analogie ist.¹³²⁵ Für mich ist genau dies *teşbîh*. Lauberg meint, dass die ersten zwei Arten der aristotelischen Metapher nach der späteren Terminologie keine Metaphern, sondern Synekdoche sind.¹³²⁶ Die dritte wurde als Metapher, die auf einer einstelligen Analogie basiert; und die vierte auf zweistellige Analogie beruhende Metapher beschrieben.¹³²⁷

(2) Es sind keine anderen grundlegenden Quellen vorhanden. Am Ende dieses Buches habe ich kurz erklärt, dass zumindest Cicero und Quintilian die Metapher nicht so detailliert behandelt haben, wie es Aristoteles tat.¹³²⁸

(3) Auch, wenn die Absicht eine andere ist, gibt es das Risiko dies als Methode zu benutzen und zu adaptieren.

(4) Wenn es um die Metapher geht, sollte kein Detail unterschätzt werden. Die Ergebnisse und der Wirkungsbereich sind viel tiefgreifender als erwartet. Gadamer drückt beispielsweise die kategorienbildende Funktion des metaphorischen Prozesses so aus: „Übertragung von einem Bereich in einen anderen hat nicht nur eine logische Funktion, sondern ihr entspricht die grundsätzliche Metaphorik der Sprache selbst. Die bekannte Stilfigur der Metapher ist nur die rhetorische Wendung dieses allgemeinen, zugleich sprachlichen und logischen Bildungsprinzips.“¹³²⁹ Also besteht die *Übertragung* nicht nur aus einem einfachen Transfer.

Ryle sagt, die Kategorien zu verwechseln ist ein Fehler, aber die Metapher nicht¹³³⁰. Einem Oxford Besucher werden die Fakultäten, Hochschulen, Bibliotheken, Sportanlagen, Laboratorien, Museen und Verwaltungsgebäuden gezeigt. Daraufhin fragt der Besucher: „Aber wo ist die Universität?“ Der Fehler dieses Besuchers ist es, auch die Universität in derselben Reihe zu suchen, sagt Ryle.¹³³¹ Er gibt ein anderes Beispiel; für einen Einheimischen kann der *Teamgeist* wie die Verteidigung oder der Stürmer oder der

¹³²⁵ Böhler, Karl (1927/1978), 342 (Anm. 1).

¹³²⁶ Lausberg, Heinrich (1990), 577 ff.

¹³²⁷ Coenen macht weiter, nachdem er Lausbergs (1990, 577 ff) Ansicht erwähnt hat. Coenen, Hans Georg (2002), 108.

¹³²⁸ s. LS 8. 14.

¹³²⁹ Gadamer, Hans-Georg (1960/2010), 434f.

¹³³⁰ Ryle, Gilbert (1990/2009), 4.

¹³³¹ „A foreigner visiting Oxford or Cambridge for the first time is shown a number of colleges, libraries, playing fields, museums, scientific departments and administrative offices. He then asks ‘But where is the University’ [...] I have seen where the members of the Colleges live, where the Registrar works, where the scientists experiment and the rest. But I have not yet seen the University in which reside and work the members of your University.’ It has then to be explained to him that the University is not another collateral institution, some ulterior counterpart to the colleges, laboratories and offices which he has seen. The University is just the way in which all that he has already seen is organized. When they are seen and when their co-ordination is understood, the University has been seen. His mistake lay in his innocent assumption that it was correct to speak of Christ Church, the Bodleian Library, the Ashmolean Museum and the University, to speak, that is, as if ‘the University’ stood for an extra member of the class of which these other units are members. He was mistakenly allocating the University to the same category as that to which the other institutions belong.“ Ryle, Gilbert (1990/2009), 14.

Torwart, als Teammitglied wahrgenommen werden.¹³³²

Turbayne gibt zu, dass Wahrheiten, die bestimmten Kategorien angehören, zu einer anderen Kategorie zugehörigen Aussage sein werden. Um die Metapher zu bestimmen, gibt man ein ähnliches Urteil wie die *kategorische Verwechslung*.¹³³³ Wenn der Löwe ein Mensch ist; ist er dann in jeder Hinsicht ein Mensch? Also inwiefern ist der Löwe ein Mensch, und inwiefern ein Tier? Wenn eine Eigenschaft eines Tieres übertragen werden soll, wie können wir dann das Tier nur mit dieser Eigenschaft untersuchen? Obwohl der Löwe mutig ist, frisst er gleichzeitig auch Kadaver, greift auch viele kleinere, schwächere Tiere an; schließlich ist es ein *Tier*. Also gibt uns die qualifizierte Unterscheidung zwischen Wahrheit und *mecâz* die Metapher [dt. Indiz, türk. *karîne*]. In dem Fall wird die Möglichkeit, *mecâz* mit Metapher zu übersetzen, schwach; denn Metapher ist ein Ergebnis der Wahrnehmung des *mecâz*.

Wenn wir uns die Haltung (*Metaphysik* und *Kategorien* ausgenommen) des Aristoteles anschauen, scheint die Metapher kein Problem darzustellen. An dem Punkt (oder in der Mitte eines Haufens von Punkten) kann Heideggers Feststellung, dass die Metapher nur in der Metaphysik existieren kann¹³³⁴, ein Wegweiser sein. Wenn wir für diese Kritik die aristotelische Metaphysik als Voraussetzung nehmen, werden die weiteren Erklärungen deutlicher.

Ryle drückt seinen Einspruch zu diesem Thema mit dem Begriff des *Kategorien-Fehlers* aus.¹³³⁵ Nelson Goodman beschreibt die Metapher als *kalkulierte Kategorienverwechslung* und betont die Wichtigkeit des Problems.¹³³⁶ Dass die metaphorische Arbeitsweise ohne Opposition verläuft, ist sowieso etwas, das gegen die Natur der Metapher ist.

4.4.4 Gleichnis - Metapher

Am Anfang des 4. Abschnitts von Rhetorik III wird das *Gleichnis* der Metapher gleichgesetzt; daraufhin folgt allerdings ein Kommentar: „[...] der Unterschied zwischen beiden ist gering“.

Achill griff wie ein Löwe an ist ein Gleichnis. *Der Löwe griff an* eine Metapher.¹³³⁷ Aristoteles, der diese Beispiele ausgehend von der *belâgat* Terminologie brachte, setzt diesmal das *teşbih* nicht gleich mit der Metapher, sondern schließt das *isti'âre* mit ein.

Auch, wenn Gleichnis und Analogie nebeneinanderstehen, sind sie doch verschieden.¹³³⁸ Doch das Gleichnis nimmt eine andere Rolle in einem anderen Thema

¹³³² Ebd.

¹³³³ Turbayne, C. Murray (1970), 12-14.

¹³³⁴ Heidegger, Martin (1957), 89.

¹³³⁵ s. „category mistake“ Ryle, Gilbert (1963), 65-81. und „The Origin of the Category Mistake“ (1990/2009), 8-11.

¹³³⁶ Goodman verweist auf Ryle (*The Concept of Mind*, dt. *Der Begriff des Geistes*). (Anm. 23) Goodman, Nelson ([1968/1976/1995], 77.

¹³³⁷ Aristoteles (1980), *Rhetorik*. 176.

¹³³⁸ s. Black, Max ([1954]/1983), 66.

ein (Vergleichstheorie): „Die Metapher [ist] elliptisches oder verkürztes Gleichnis.“¹³³⁹
Henle ist derselben Meinung:

„[...]Da wir nun über eine semantische Charakterisierung der Metapher verfügen, können wir sie jetzt von zwei verwandte Formen unterscheiden- Gleichnis [simile] und Allegorie. Das Gleichnis unterscheidet sich von der Metapher darin, dass es keine Begriffe mit übertragenen Bedeutungen enthält. Auch das Gleichnis zieht einen Vergleich [comparison], der oft bis ins Einzelne ausgeführt wird [...]“ (Henle 1958/ 1975: 90)

Auch Aldrich verweist (basierend auf Barfield) auf die klassische „A ist wie B“ Form.¹³⁴⁰ Zunächst sieht das Gleichnis aus, als wäre es auf die Adposition *wie* gebaut worden. Als zweites spricht Aristoteles nicht basierend auf der *Metapher*, sondern sein eigentliches Thema ist das *Gleichnis* (eikon).

İkinci olarak Aristoteles “metafor” merkezli konuşmaz; bilakis esas mevzusu “benzetme”dir (eikon).

Er sagt, dass das zweite Element eine Metapher sein wird. Mac Cormac zeigt als Initiator des Streits zwischen Metapher und Gleichnis auf Aristoteles. Seiner Meinung nach empfand Aristoteles die Metapher als eine Gattung und das Gleichnis als eine Art.¹³⁴¹

Ein wichtiges Detail ist, dass Aristoteles davon spricht, dass das Gleichnis eine Metapher ist; nicht von der Situation, dass die *Metapher ein Gleichnis ist*.

Der andere Punkt ist der, dass Aristoteles den Unterschied zwischen Gleichnis und Metapher als *gering* bezeichnet. Wittgenstein sieht das ebenso: „Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand“¹³⁴² Blumenberg, ergänzt:

„Erfrischung ist hier selbst Metapher, antithetisch zur ebenfalls metaphorischen Erschöpfung: das Gleichnis zeigt mehr als in dem schon steckt, wofür es gewählt wird.“ (Blumenberg 1979/ 1996: 440)

Ricoeur denkt, dass die vierte Art der Metapher in der *Poetik* (dessen Wichtigkeit ich erklärt habe) nach der Regel der Analogie ist; dass sie sich mit dem Gleichnis kreuzigen oder aufeinandertreffen. Das Gleichnis wird immer mit zwei Begriffen gebildet; genauso wie auf Analogie basierende Metaphern, sagt Ricoeur.¹³⁴³

Daraufhin biegt Aristoteles erneut das Fragezeichen, das im Kopf entsteht. Die *Art der Aufstellung* macht den Unterschied aus. Das Gleichnis ist weniger beliebt als die Metapher. Dies führt wieder dazu, dass die Metapher wie *isti 'äre* beschrieben wird. Und der Grund liegt darin, dass sie *in einem breiteren Feld formuliert wird*. Also ist die Wirkung des Gleichnisses geringer.¹³⁴⁴

Aristoteles arbeitet mit Definitionen wie „Die Metapher ist die verkürzte Form der Argumentation“ oder „Die Metapher ist ein verkürztes Vergleichsteil“. Falls dies alles

¹³³⁹ Black, Max (1977), 397.

¹³⁴⁰ Aldrich, Virgil C. (1968/ 1996), 143.

¹³⁴¹ Mac Cormac, Earl R. (1985), 34.

¹³⁴² Wittgenstein, Ludwig (1929), *Vermischte Bemerkung*, 451.

¹³⁴³ s. Ricoeur, Paul (1986), 33.

¹³⁴⁴ s. Aristoteles (1980), Rhetorik, 190.

ist, was es zu sagen gibt, scheint Aristoteles keine besonders verlässliche Quelle zu sein. Egal welches Beispiel Aristoteles gab, um den Unterschied zwischen Gleichnis und Metapher zu zeigen, waren sie alle in Absenz (*in absentia*)¹³⁴⁵. Um es kurz zu sagen, da nicht viel Analyse und Argumentation nötig ist, wenn Aristoteles ein Vertreter der „Vergleichstheorie“ sein wollte (*in presentia*), würde er mit „Achill ist ein Löwe“, nicht „Achill ist wie ein Löwe“ meinen.

Das Beispiel mit dem Löwen ist bekannt; der Löwe und Achill sind gemeint. Wenn metaphorisch gesprochen wird, muss Achill „der Kategorie des Löwen angehören“. Dies wird mit einem Beispiel behauptet; nicht vermutet. Diese Metapher ist wie in *praesentia*, Gegenwart verwirklicht worden. Also ist Achill ein Löwe. Laut Nogales wird dies *nominativ* bezeichnet.¹³⁴⁶

4.5 Interaktionstheorie

Der Namensgeber der Theorie ist (wie in der *Vergleichstheorie*) Max Black: „Ich wende mich nun einem Typ von Untersuchung zu, den ich *Interaktionstheorie* der Metapher nenne (*interaction view of metaphor*).¹³⁴⁷ Doch die Person, die er als Quelle nimmt ist I. A. Richards:¹³⁴⁸

„Die besten Quellen sind die Schriften von I. A. Richards, besonders Kapitel 5 (Metaphor) und Kapitel 6 (Command of Metaphor) seiner *Philosophy of Rhetoric*. (Oxford 1936). Die Kapitel 7 und 8 von *Interpretation in Teaching* (London 1938) decken in etwa dasselbe Gebiet ab. W. Bedell Stanford, *Greek Metaphor* (Oxford 1936) verteidigt mit viel Kenntnis und Geschick, was er eine ‘Interaktionstheorie’ nennt.“ (Black 1954/1996: 68: Anm. 17)

Doch warum vereinnahmt Black diesen Namen, wenn er ihn nicht selbst gefunden hat? Wahrscheinlich betrachtet er sie – und besonders Richards – nicht zugehörig zu dem, was er als Theorie bezeichnet. In derselben Fußnote sagt er über die beiden Autoren:

„Unglücklicherweise haben beide Autoren grosse Schwierigkeiten, den besonderen Charakter der von ihnen verteidigten Position klarzustellen.“ (Black 1954/1996: 68)

Black beginnt sein Text mit dem Zitat „Metaphors are no arguments, my pretty maiden.“¹³⁴⁹ (*The Fortunes of Nigel*, Book 2, Ch. 2.) Dieses Thema wurde von Philosophen ziemlich vernachlässigt. Black nimmt die Untersuchung mit Hilfe der Literaturkritik vor. Ein anderer wichtiger Punkt ist „der Zwang etwas Metapher zu nennen“. „Wie wird Metapher diagnostiziert?“ „Gibt es ein bestimmtes Kriterium, um Metaphern zu erstellen?“ „Kann Metapher mit wörtlichen Aussagen übersetzt werden?“ Was ist die Beziehung zwischen Metapher und Gleichnis?“ „Ist Metapher die Dekoration

¹³⁴⁵ Eggs, Ekkehard (2001), 1105f. Es ist nicht schwer zu verstehen, dass Eggs hier einen Beweis oder besser gesagt Beispiel meint. Er erwies mir die Ehre, die Zusammenfassung meiner Arbeit zu untersuchen und wies auf den gleichen Punkt hin: „[...] an Beispielen zu belegen und zu entwickeln“.

¹³⁴⁶ s. Nogales, Patti D. (1999), 13.

¹³⁴⁷ Black, Max ([1954]/1996), 69.

¹³⁴⁸ Richards, Ivor A. (1936/ 1965), *The Philosophy of Rhetoric*; In: Haverkamp, Anselm (ed.), 31-52.

¹³⁴⁹ Black, Max ([1954]/1996), 55.

einer normalen Wahrnehmung?“ „In welchem Sinne ist die Metapher kreativ?“ „Was ist die Absicht der Benutzung einer Metapher?“ Oder kurz „Was versteht man unter Metapher?“ All diese Fragen stellt Black.¹³⁵⁰ Es scheint so, als wüsste er sehr gut, welche Fragen gestellt werden müssen, um diese großen Schwierigkeiten zu überwinden. Doch es soll betont werden, dass Black und Richard hinsichtlich dieser Theorie sowohl kompatibel, als auch als konkurrierende Alternativen zueinander gelten¹³⁵¹.

4.5.1 *Teşbîh-i belîğ* = Metapher

Searle (1975/ 1982) klagt im Eingang seines Buches *Ausdruck und Bedeutung*, dass Kapitel, den er für die *Intentionalität* eröffnen wird, den Umfang eines ganzen Buches trägt und das hier der „[...] intentionalistische Schwanz schon grösser war als der sprachliche Hund“. Ist es möglich diese Aussage von Searle, die hier ein *teşbîh* ist, als Metapher zu bezeichnen?

Die erste Diskussion über die Metapher eröffnete Aristoteles in seinem Werk *Poetik*. Seine Definition der Metapher ist wie folgt:

„Es ist die Vergabe einer Bedeutung, die anders als die wahre Bedeutung des Wortes ist. (1) Die Bedeutung der Gattung auf die Art (apo tou genous epi eidos), (2) die Bedeutung der Art auf die Gattung (apo tou eidous epi to genos) oder (3) die Bedeutung einer Art auf eine andere Art gegeben wird (apo tou eidous epi eidos) oder (4) nach einer Analogie (e kata to analogon) (*Poetik* , 1457b 6-9).

Über das Thema empfahl I. A. Richards in seiner Analyse der Metapher in *Philosophy of Rhetoric* zwei Begriffe, die heute noch benutzt werden. Nach seiner Analyse ist eine Metapher die Äußerung der Beziehung zwischen zwei Begriffen: „Ich nenne sie den Tenor [tenor] und das Vehikel [vehicle].“¹³⁵² Die genaue Feststellung dieser zwei Begriffe sorgt für eine Verwirrung.¹³⁵³ Bei der Metapher interagieren zwei Elemente. Dieses Hauptprinzip zieht auch eine vage Kritik auf sich.¹³⁵⁴ Ihre Beziehung mit der Metapher ist folgendermaßen:

„Wir brauchen das Wort ‚Metapher‘ für die ganze Doppeleinheit [double unit]; es manchmal nur für eine der beiden Komponenten in Abgrenzung zur anderen zu gebrauchen, ist ebenso unklug wie jener andere Trick, mit dessen Hilfe wir ‚die Bedeutung‘ manchmal auf die Leistung der ganzen Doppeleinheit anwenden und manchmal auf die andere Komponente –die ich Tenor nenne- nämlich auf die zugrunde gelegte Vorstellung oder den Hauptgegenstand [principal subjekt], die das Vehikel oder die Figur meint.“ (Jäkel 1997: 103)

Black hingegen fokussiert auf *focus* [Fokus] und *frame* [Rahmen]. Ich kläre diese Elemente etwas auf. Für Black ist der Ausdruck, in der die Metapher benutzt wird, „focus“ und der Satz, der den Ausdruck beinhaltet, *frame*¹³⁵⁵. Es ist nicht schwer dies zu

¹³⁵⁰ Ebd.

¹³⁵¹ Jäkel, Olaf (1997), 103.

¹³⁵² Richards, Ivor Armstrong (1936/1983), 37.; s. Draaisma, Douwe (2007), 30.

¹³⁵³ Ebd.

¹³⁵⁴ Jäkel, Olaf (1997), 103 (in Verbindung mit Searle).

¹³⁵⁵ s. Black, Max ([1954]/1983), 58.

begreifen; auf welcher Grundlage sollte man allerdings die Aussage von Richards platzieren? Zunächst sollte nicht vergessen werden, dass Richards seine Theorie anhand Thesen, die aus dem 18. Jahrhundert stammen, also als Ergebnis deren Kritik, entwickelt hat. Also ist seine Theorie, die sich auf Vehikel und Tenor konzentriert, nicht nur durch Johnson inspiriert (beeinflusst). Auch Lord Kames (Henry Home Kames) beeinflusste ihn (*Elements of Criticism*, 1762).¹³⁵⁶

Fokussieren wir uns etwas auf dieses *Paar*; versuchen wir die Frage „Was genau ist Tenor und Vehikel?“ zu beantworten. Die Wahrscheinlichkeit oder die Situation, dass einer der zwei Seiten (zwei Hälften) als Metapher gilt, ist wie es Richards auch bewusst ist, sehr dazu geeignet ein Durcheinander zu verursachen.¹³⁵⁷ Diese Situation ergibt, wie ich es überhaupt nicht erwartet habe, den Konflikt zwischen *isti 'âre* und *beliğ teşbih*.

Ich kann Richards Vorstellung ungefähr so zusammenfassen: Der Ausdruck, in dem eine Metapher verwendet wird, wird als *Vehikel* bezeichnet. Das Subjekt ist Tenor. In dem bekannten Beispiel „Achill ist ein Löwe“ ist Achill der *Tenor* (Subjekt). Der Löwe ist *Vehikel*. Also das Element, das als Mittel genommen wird. Hier sollte betont werden, dass Richards dazu neigt, die Verbindung (also das Ganze) zwischen Tenor und Vehikel metaphorisch zu erklären. Das ist der Grund, weshalb er sich auf den „Unterschied“ konzentriert, oder die Eigenschaften der Unterscheidung in den Vordergrund holt. Diese Vorstellung stimmt eins zu eins mit dem *teşbih-i beliğ* überein. (Tenor: *müşebbeh-Vehikel: müşebbehün bih*) Seiner Meinung nach brauchen wir die Metapher für diese *Doppeleinheit* (double unit).¹³⁵⁸

Das Vehikel (*Löwe*) ist in unberührtem Zustand keine stumpfe Verzierung des Tenors (*Achill*); sondern die Interaktion (kann auch Kooperation genannt werden) zwischen Tenor und Vehikel sorgt für eine vielseitige Bedeutungskraft. Außerdem zeigten moderne Theorien, dass das ausgetauschte relative Gewicht in der Bedeutungsebene dieser Zwei, in verschiedenen Metaphern wichtige Änderungen aufzeigen.¹³⁵⁹

Dass Max Black über die *Interaktion* diskutiert, passiert in Begleitung, Ergänzung der Vereinfachung der These *homo homini lupus* (Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf)¹³⁶⁰. Dieses Beispiel ist ziemlich ausschlaggebend, sodass auch ich oft über dieses Beispiel meine Erklärungen geführt habe. Der Wolf wird benutzt um den Menschen auszudrücken. Die genaue Definition, obwohl sie *mit der Gattung zu tun hat* (also keine bestimmte Person), ist der Mensch. Und dies beinhaltet eine Verallgemeinerung über die Menschen. Was wiederum die Grundlage des *teşbih* rutschig macht. Also *Mensch: müşebbeh* und *Wolf müşebbehün bih* ziehen einzeln Zweifel auf. An diesem Punkt ist der Vorschlag von Kubczak logisch. Seiner Meinung nach ist das ganze denotatum der Beziehung zwischen Mensch und Wolf, also die ganze Reichweite der vieldeutigen Ausdrücke, phänomenal.¹³⁶¹ Für diesen Satz kann ich diesen Kommentar einfügen, auch

¹³⁵⁶ Richards, Ivor Armstrong (1936/1983), 38.

¹³⁵⁷ Ebd., 36.

¹³⁵⁸ Richards, I. A. (1936/1983), 37. s. Black, Max ([1954]/1983), 77.

¹³⁵⁹ Ebd., 39.

¹³⁶⁰ Black, Max ([1954]/1983), 70f. s. Black, Max (1977/ 1996), 403.

¹³⁶¹ Kubczak, Hartmut (1978), 50.

wenn ich eine Vereinfachung in Kauf nehme. Kubczak sagt, dass die Metapher nicht *Wolf* ist, nicht *ein Wolf*, auch nicht *ist ein Wolf*; sondern der komplette Satz *Der Mensch ist ein Wolf*. Dies lässt das *isti'âre* im Namen der Metapher im Hintergrund stehen und rückt das *teşbih* in den Vordergrund.

4.5.2 Theoretische Verschiebung

Obwohl Black die *Substitution-* und *Vergleichstheorien* kritisiert und er die *Interaktionstheorie* favorisiert, kann er sich nicht zurückhalten eine zusätzliche Warnung zu erteilen. Ich denke es ist auch das Bewusstsein über eine Gefahr, die durch die Struktur der Metapher verursacht wird. Laut Black bestimmt jede Art der Metapher die Theorie, zu der sie gehört; eine Theorie, die bei jeder Metapher angewandt werden kann, ist also nicht möglich.

Beispielsweise erwecken die Ausdrücke *Der Fuß des Tisches* oder *Haarwurzel*, oder *Dickschädel* kein metaphorisches Gefühl. Also wenn *köpek dişleri* [Hundszähne gemeint sind die Eckzähne] gesagt wird, kommt kein Hund in den Sinn; oder bei einer Person, die *scharfzüngig* bezeichnet wird, denkt keiner daran diese Eigenschaft (scharf) bei der Zunge zu suchen. Also sind diese Ausdrücke *tote Metaphern*. Sie passen sowieso nicht zur Erklärung der Interaktion von Black. Wenn wir also tote Metaphern bewerten (falls wir diese immer noch Metapher nennen müssen), müssen wir von der Theorie Blacks ablassen. Oder wir müssen die Interaktionstheorie für eine gewisse Zeit zur Seite legen. Für unwichtige Ereignisse scheinen die *Substitutions* und *Vergleichstheorien* wirkungsvoller als die Interaktionstheorie zu sein.¹³⁶² Wo die Interaktionstheorie verwendet wird, nimmt die Situation eine komplexe Form an.¹³⁶³

4.5.3 Homo Homini Lupus [Man is a wolf to man]

Das Verstehen der Metapher des *Wolf* erfolgt in dem Maße, wie die gewohnte Information zu Merkmalen und Eigenschaften des Wolfs sind. Die Gesamtheit dieser Eigenschaft bildet das *System des Wolfes*, was dafür sorgt, dass der metaphorische Ausdruck auf den Menschen reflektiert wird. *Klischeehaftigkeit*, *Mittelmäßigkeit* nimmt das zwischen-den-Subjekten-sein als Voraussetzung. Diese werden in einem Bund, also als *Subsystem* geordnet.

An dem Punkt entsteht die Schwierigkeit: Die Begriffe und der konzeptionelle Prozess gehören ebenfalls zur Sprache. In diesem Prozess ist jede kohärente Information in einer vollständigen Vagheit. An diesem Punkt sieht die Information des *Gewöhnlichen*, *Abgedroschenen* befindend in ihrem eigenen Feld aus. Sie sieht sogar isoliert in der Sprache aus. Dies ist nur in der Funktionsweise der Sprache so; trotzdem ist eine *Verbindung* vorhanden. Auch bei Black ist das Problem nicht lösbar. Er findet allerdings einen Begriff, den er zwar höchstpersönlich abgelehnt hat, aber es Weiterverwendbarkeit hat: Der Begriff der *Konnotationen*.¹³⁶⁴

¹³⁶² Black, Max ([1954]/1996), 76.

¹³⁶³ Ebd., 77.

¹³⁶⁴ Richard benutzt diesen Begriff nicht. Er sagt Merkmale oder Aspekte. Richards, I.A. (1936/ 1983), 34.

Mit diesem Ziel nehme ich Blacks Beispiel (Man is a wolf) unter die Lupe.¹³⁶⁵ Hier ist das eigentliche, das primäre Element (principal subject) zweifellos der *Mensch*. Das Nebenthema (subsidiary subject) ist der Besitzer der zugeschriebenen Eigenschaften, der *Wolf*. Bei diesem Gleichnis oder metaphorischen Benutzung handelt es sich um die *Veränderung der Wahrheit*. In diesem Satz besitzt *Mann* ein anderes Aussehen als außerhalb des Satzes. Der Mensch, der charakterisiert und dessen Struktur *formiert* wird, ist nun nicht mehr *normal*.

Aber auch die Eigenschaft dieses Gleichnisses ist bedeckt. Der Wolf hat viele unterschiedliche Eigenschaften; die Ungewissheit welcher dieser Eigenschaften gemeint ist, resultiert in Unterschieden in den Perspektiven. Die Interaktionstheorie zeigt im Vergleich zur Substitutions- und Vergleichstheorie einen *starken kognitiven Ansatz*.¹³⁶⁶ Er sieht die Metapher nicht nur als ein sprachliches Phänomen. Er bewertet sie vielmehr als ein wirkungsvolles Instrument zur Strukturisierung und Konstruktion unserer Wahrheit.¹³⁶⁷

Wenn *Der Mensch ist ein Wolf* gesagt wird, hätten wir zwei Themen angepackt. Das Hauptthema (principal subject) ist *Mensch*; also der Fokus ist der Mensch. Das Hilfsthema, also das untergeordnete Thema (subsidiary subject) ist der *Wolf*.¹³⁶⁸ Wenn wir *Mensch* und *Wolf* als metaphorischen Ausdruck oder Ausdrucksart untersuchen, werden die Aussagen der Wörter nicht zureichend sein. Laut Black sind die semantische Informationen als Zusatz, enzyklopädische Informationen, die Eigenschaften des hingedeuteten Themas und der vorhandene metaphorische Zustand im Vergleich zur Standardinformation Elemente, deren Situation man auch beherrschen sollte. Wenn hier nicht genug Information zum *Wolf* vorhanden ist, kann die metaphorische Aussage ihr Ziel nicht erreichen. Zumindest sollte man die lexikalische Bedeutung des Wortes kennen.¹³⁶⁹ Ich mache eine Probe:

Deve gibi adam. (1) [dt. Ein Mann wie ein Kamel]

Ayl gibi adam. (2) [dt. Ein Mann wie ein Bär]

Inek gibi adam. (3) [dt. Ein Mann wie eine Kuh]

Kaya gibi adam. (4) [dt. Ein Mann wie ein Felsen]

Ağaç gibi adam. (5) [dt. Ein Mann wie ein Baum]

Die Vorstellungen der 2. und 4. Beispiele scheinen nicht problematisch zu sein. Obwohl *Bär* auch Grobheit ausdrückt, wie auch Kraft und Stärke. Manchmal sind Lob und Affront zusammen. Hier werden die Benutzung eines Russen und die Wahrnehmung eines Türken anders sein. In den anderen Beispielen braucht man für die *metaphorische* Einsicht die Art von *Information*, die Black angedeutet hat. *Isti'âre* unterbricht die Information. Dass alle Elemente des *teşbîh* vorhanden sind, bedeutet den Mangel an

¹³⁶⁵ Black, Max (1962), 39.

¹³⁶⁶ Jäkel, Olaf (1997), 102.

¹³⁶⁷ Für detaillierte Information über die Interaktionstheorie: Jäkel, Olaf (1997), 99ff.; Osthus, Dietmar (2000), 83; Pielenz, Michael (1993), 63.

¹³⁶⁸ Black, Max ([1954]/1996), 70. s. 77.

¹³⁶⁹ Ebd., 70.

Informationen, die Black stören, zu beheben.

Deve gibi, hiç susamuyor. [dt. *Wird wie ein Kamel nie durstig*]. Eigentlich war die Erwartung ein physischer Vergleich. (2)

Inek gibi saatlerdir aynı yöne bakıyor. [dt. *Schaut stundenlang wie eine Kuh in dieselbe Richtung*] Eigentlich wird *Kuh* [dt. *Streber*] für sehr fleißige Schüler benutzt; hier jedoch wird es mit einer ganz anderen Bedeutung benutzt. (3)

Kommen wir zum letzten Beispiel. Dass zumindest Information zum Wort auf der *lexikalischen* Ebene verschafft wird, ist für die metaphorische Analyse ziemlich wichtig. Mit *Baum* kann *wurzelig, einsam, langgliedrig, grob, effizient* usw. (*vech-i şebek*) gemeint werden.

Die stärkste Seite der metaphorischen Interaktionstheorie und ihr wissenschaftliches Aussehen resultieren aus der Interaktion von zwei Vorstellungen, die sich gegenseitig beeinflussen.¹³⁷⁰ Im obigen Satz sind *Kamel, Bär, Kuh, Felsen* und *Baum* anders als die in der Natur. Also ist es erforderlich *den Kontext zu kennen*¹³⁷¹ und gut zu begreifen was gesagt und was *gemeint*¹³⁷² ist, um die Metapher zu begreifen.

4.5.4 Filter- enzyklopädisches Wissen- Klischee

Black zeigt auf eine Illustration, die aus einem Stück rußgeschwärztem Glas besteht. An manchen Stellen blieb es transparent.¹³⁷³ Sodass ein Blick hinter diesem Glas einen Filtereffekt verursachen wird. Black vergleicht die Metapher mit diesem *Filter*. Das Wort, worauf man sich fokussiert und das *Feld, das aus den verwandten Wörtern besteht* sind wie die Stellen auf diesem Glas. Es ist also möglich das Hauptthema anhand der metaphorischen Aussage zu erkennen. Oder falls gewünscht kann das Hauptthema auf die Nebenthemen projiziert werden.¹³⁷⁴ Auch Karl Bühler nimmt sich den *Filter* als Referenz. Bei ihm ist dies eine *doppelter Filter*. Wodurch der Zweck der Veranschaulichung mit ins Spiel genommen wird.¹³⁷⁵

Was Beardsley radikalisiert hat, ist die Verbindung *Enzyklopädisches Wissen*, die Black ins Spiel genommen hat. Im Vergleich hierzu ändert Beardsley die für Black konstruierbare *semantische Information* um in den Schwerpunkt des Enzyklopädischen Wissens.¹³⁷⁶ Nach der Logik von Beardsley; falls wir uns den Unterschied der Assoziation des metaphorischen Ausdruckes mit der lexikalischen Bedeutung anschauen (was wir tun müssen oder sollten), können wir beobachten, dass der Unterschied die Nähe ist. Also haben die beiden Bedeutungen miteinander zu tun. Beispielsweise wird in einem

¹³⁷⁰ **Black**, Max ([1954]/1996), 70.

¹³⁷¹ **Stern**, Josef (2000), 14-16.

¹³⁷² **Grice**, H. Paul (1993), 256.

¹³⁷³ **Black**, Max ([1954]/1996), 72. s. **Bertau**, Marie-Cécile (1996), 138f; **Debatin**, Bernhard (1995), 98f.

¹³⁷⁴ **Black**, Max ([1954]/1996), 72.

¹³⁷⁵ **Bühler**, Karl (1927/1978), 308.

¹³⁷⁶ Beardsley erklärt das mit dem „The inconstant moon“ Beispiel. s. **Beardsley**, Monroe C. (1962/1983), 132f.

Artikel für Oktay Sinanoğlu der Ausdruck *türkischer Einstein* benutzt.¹³⁷⁷ Auf die gleiche Weise für Malatya *Paris des Ostens* zu sagen, hat damit zu tun, den *Kontext* zwischen den beiden Städten gut zusammenzusetzen. Bei diesen Beispielen muss man wissen wer *Oktay Sinanoğlu* und *Einstein* sind und die Frage beantworten können, was die beiden miteinander zu tun haben. Diese Assoziation muss gewissermaßen wie ein Einkauf bezahlbar sein.

Das enzyklopädische Wissen sollte man nicht mit dem *Klischee* verwechseln. Denn das Klischee ist *obligatorisch, bindend*. Wenn wir das Wort *Tiger* benutzen möchten, hätten wir auch die Notwendigkeit übernommen, dass er gestreift ist. Also ist das Klischee des *Tigers* das *gestreift* sein:¹³⁷⁸

„In our view there is a perfectly good sense in which being striped is part of the meaning of ‘tiger’. But it does not follow, in our view, that ‘tiger are striped’ is analytic. If a mutation occurred, all tigers might be albinos. Communication presupposes that I have a stereotype of tigers which includes stripes, and that you have a stereotype of tigers which includes stripes, and that I know that your stereotype includes stripes, and that you know that my stereotype includes stripes, and you know that I know [...] (and so on, a la Grice, forever). But it does not presuppose that any particular stereotype be *correct*, or that the majority of our stereotypes remain correct forever. Linguistic obligatoriness is not supposed to be an index of unrevisability or even of truth; thus we can hold that ‘tigers are striped’ is part of the meaning of ‘tiger’ without being trapped in the problems of analyticity.“¹³⁷⁹

Die Stabilisation der Eigenschaft des Klischees ist am meisten bei Kindern zu beobachten, denn die Sprache bei ihnen ist noch *rein*. Auf die gleiche Weise, sich den *Löwen* mit einer Mähne vorzustellen; oder wenn ein Haus gezeichnet werden soll, die Unbedingtheit ein *Dach* zu zeichnen, sind Ergebnisse dieses Zwangs sich ein Klischee anzueignen. Die Verwirklichung dieses *Klischees* zeigt eher auf *öffentliche Akzeptanz* als dass es ein Gefühl der *Vollständigkeit* gibt.

Objekte, die von Ausdrücken bestimmt werden, können nicht auf sich selbst hindeuten. Sondern sie müssen oft auf der Interaktionsebene einen Prozess durchlaufen. Also müssen die Relevanzen der Überzeugung, Bedeutung und Beziehung miteingeschlossen werden.¹³⁸⁰ Diesen kognitiven Prozess können wir mit dem Abenteuer vergleichen, bei dem ein Rohstoff in die Fabrik geht und als *Produkt* wieder rauskommt. Manchmal verläuft die Produktion fehlerhaft oder das Lieferungsdatum kann sich verschieben. Und im Inneren handelt es sich um verschiedene Maschinen, Prozeduren und verschiedene Verbindungen. Manchmal braucht man für das Begreifen etwas mehr Eingriff und manchmal erfolgt dieser Prozess ganz automatisch. Manchmal verringern, manchmal hinzufügen; und manchmal muss man zerteilen oder partitionieren.

Eigentlich besitzt die *teşbih-i beliğ* und *isti‘âre* beinhaltende Metapher eine umfassende Struktur.¹³⁸¹ Kehren wir zum berüchtigten Beispiel zurück: *Der Mensch ist*

¹³⁷⁷ <http://www.hurriyet.com.tr/turk-einsteini-yogun-bakimda-prof-dr-oktay-sinanoglu-kimdir-28705068> Zug. 10.04.2015

¹³⁷⁸ s. dazu **Putnam**, Hilary (1975/1996), 30ff; (PDF), 166ff. s. **Zemach**, E. M. (1976), 116-127.

¹³⁷⁹ **Putnam**, Hilary (1975/1996), 37f; (PDF), 176f.

¹³⁸⁰ **Searle**, John R. (1979/ 1982), 114.

¹³⁸¹ Dies werden wir anhand des Begriffsdiagramm sehen: besonders die 7. und 8. Felder, die sogar Strukturmetaphern, Orientierungmetaphern und ontologische Metaphern I-II beinhalten. s. LT 1.2, 2.1, 2.2,

ein Wolf. Dieser Satz beinhaltet zwei Gattungsnamen. (Mensch und Wolf) Außerdem kann gesagt werden, dass der Satz ein bestimmtes Symptom, also eine *Bestimmtheit* besitzt (=Mensch); und eine Vagheit (=Wolf): „Die Metapher selegiert, betont, unterdrückt und organisiert charakteristische Züge des Hauptgegenstandes, indem sie Aussagen über ihn einbezieht, die normalerweise zum untergeordneten Gegenstand gehören.“¹³⁸²

4.5.5 Metaphorischer Zweifel

Black sieht die Metapher wie eine Erfahrung, die durch eine Art inszenierten Konflikt erlangt wird. Im traditionellen Verständnis enthält die Metapher einen Vergleich, also der metaphorische Begriff besitzt im Text seine eigene spezielle Bedeutung. An dem Punkt empfiehlt Black, die Metapher als *Interaktion*¹³⁸³ zu beschreiben. Die Metapher besitzt nicht wie die Synekdoche über ein eigenes Begriffsfeld in der Teil-Ganzes-Beziehung. Sie ist auch nicht wie die Metonymie, in einer wahren Beziehung mit einem qualitativen Feld. Sondern sie gründet eine Beziehung, die auf Referenz oder eine Ähnlichkeit basiert.¹³⁸⁴ Ein ganz wichtiger Punkt ist, dass die Interaktion dazwischen aufgelöst wird, also die Metapher verstanden wird, damit die Metapher semantisch in den Kontext passt.¹³⁸⁵ Anders ausgedrückt: Die nicht verstandene Metapher bleibt, was die Interaktion angeht, mangelhaft. Der Nutzen dieses Standpunktes ist mit den Worten von de Saussure *in praesentia*, also, dass dies in dessen Existenz vorhanden ist. Dadurch verschiebt sich die Aufmerksamkeit im Inneren auf die Oberfläche des Textes; hier geht es um zwei Elemente, die syntagmatisch geordnet sind; nicht geändert.

Die mit *mecâz* beladene traditionelle Sprache ist sekundär und abgeleitet. Der Ansichtspunkt der Tradition auf das Wort ist garantiert, zuverlässig und konsistent. Und wenn ein Wort in der Tradition fest verankert ist, hat es das Potenzial vorhergesagt zu werden. Teilweise wirksame Hübe wie Inspiration und Unberechenbarkeit machten die Metapher besonders in der Disziplin der Rhetorik und später in dem Feld der Poetika zu einem unverzichtbaren Werkzeug des Einflusses. Die Wahrscheinlichkeit, dass der Kern des Wortes von der Benutzung beeinflusst wird, hebt dessen Diversifizierungsfunktion in dem Feld der Rhetorik fast komplett auf. Dass der Redner also neue, verschiedene, ungewohnte und sogar eine poetische, metaphorische Erklärung benutzt, also dass man in der Assoziation die traditionellen Grenzen überschreitet, wird, auch wenn es seine Aussagen verstärkt, nur nach dem Maß der Wirkung geschätzt werden. Die Notwendigkeit, dass die *Übertragung* in der Rhetorik im Rahmen des Sprachgebrauches offengelegt wird, steht im Vordergrund. Also der Redner, der die Gefahr läuft verstanden zu werden, unterminiert die Rhetorik. In der Hinsicht wurden zwei Vorstellungen der Metapher entwickelt. Zuerst sorgt die Metapher für eine allegorische

2.3.

¹³⁸² Black, Max ([1954]/1996), 76.

¹³⁸³ Ebd., 68ff. I. A. Richards ist die Grundlage der Theorie. Black, Max ([1954]/1996), 68f (Anm. 17) Doch wie ich es am Anfang gesagt habe, ist Black der Meinung, dass die „Position“ nicht genau definiert wurde.

¹³⁸⁴ Metzler *Lexikon Literatur und Kulturtheorie*. 363.

¹³⁸⁵ Winkler, Hartmut (2004), 288.

Vergleichsmöglichkeit; als zweitens bestimmt sie die Last der wörtlichen Wirkung im Text. Der Begriff, der durch imaginäres Denken die *Wahrnehmung der Realität* gewinnen kann, gewinnt, falls erklärt, an Wert. Die Vergleichstheorie besitzt den Vorteil ein präzises Bild des kognitiven Prozesses bekommen zu können. Der konkrete innere und äußere Blick (dass es verschieden wahrgenommen wird) des imaginären Einflusses und das hin und her zwischen dessen wörtliches Konzept macht die Wahrnehmung der Metapher möglich. Die menschliche Wahrnehmung neigt dazu den Vergleich zu konkretisieren. Die Metaphern, die eine Möglichkeit der Verdinglichung in bekannten Maßen haben, funktionieren eigentlich nicht über ästhetische Beweise; besonders der Zweifel steigert die Glaubwürdigkeit des Modells.¹³⁸⁶

*Hiçbir şeyden çekmedi dünyada
Nasırdan çektiği kadar;
Hatta çirkin yaratıldığından bile
O kadar müteessir değildi;
Kundurası vurmadığı zamanlarda
Anmazdı ama Allahın adını,
Günahkar da sayılmazdı.
Yazık oldu Süleyman Efendi'ye. (Orhan Veli: Kitabe-i Seng-i Mezar)*

[Von nichts auf der Welt hat er so gelitten/ Wie von Hühneraugen/ Selbst seine hässliche Erschaffung hat ihn nicht so sehr gestört/ Als seine Schuhe nicht auf seine Fersen schlugen/ Erwähnte er nicht Gottes Namen/ Galt auch nicht als Sünder/ Schade um Süleyman Efendi]

Bewerten wie das Gedicht kurz aus der Sicht der Konkretisierung des Zweifels. Zunächst stellt sich der Leser einen hässlich erschaffenen und von Hühneraugen leidenden standardmäßigem Menschen vor. Sobald dieses Bild vor die Augen kommt, wird das Gedicht verfestigt. Der Leser versucht eine *Figur* in der Umgebung mit dieser Person zu identifizieren. Allerdings fokussiert sich der Zweifel an einer Stelle auf einen durchschnittlichen Menschen (später auf Menschengruppen) der „Gottes Namen nicht erwähnt, aber auch nicht religionslos ist“. Das Feld wird größer. Plötzlich erscheint ein problemloser Mensch (fern von philosophischen Problemen), sodass dessen einziges Problem seine Hühneraugen sein können; jemand, der mit seiner Existenz kämpft, wobei Hühnerauge nicht einmal eine Betrübnis ist. Hier lösen der Name (Süleyman) und Anrede (Efendi) die Normalität noch mehr aus. Also sind es die Schwierigkeiten bei der Feststellung, die die Konkretisierungsmöglichkeit erschweren. Je mehr *ähnliche wie Süleyman Efendi* in dem auf Süleyman Efendi basierenden Feld enthalten ist, umso wirkungsloser nimmt der kognitive Prozess die Metapher wahr. Deshalb wird für die *Wirkung* mit dem letzten Vers gesorgt. Die unbedingte Sympathie und Mitgefühl zum *Toten* steigert den *efendi* plötzlich viel höher als die Mittelmäßigkeit.

Der von Black *Substitutionstheorie* genannte Ansatz ist relativ außerhalb dieses zweiten. Denn Black akzeptiert eine Gleichwertigkeit zwischen der *imaginären* und *wörtlichen* Sprache. Was für ihn im Vordergrund steht ist der Zweifel. Dieser Zweifel macht die Metapher angemessen für den *imaginären Wert* und bringt ihr eine spezifische Bedeutungsergänzung. Black geht davon aus, dass der Begriff in der Sprache mit einem aus Eigenschaften und Merkmalen gebildeten System entsteht. Er bedingt, er in einer

¹³⁸⁶ Winkler, Hartmut (1997), Nr. 1/2, 21-40.

begrifflichen Umgebung ist, damit er in einen Wissensumfang eintreten kann. Dieses *Wissen* sollte je nach Situation mit seiner eigenen metaphorischen Benutzung in andere Kontexte und Objekte übertragen werden können. Die traditionelle Information besitzt über die Richtigkeit und Falschheit eine gesellschaftliche Versöhnung; in der Hinsicht spricht Black nicht über *Eigenschaften*, sondern *Systeme assoziierter Gemeinplätze* sind hier gemeint.¹³⁸⁷

Laut Black sind beim Funktionieren einer Metapher die Ansichten vom Sekundärgegenstand, der von den Mitgliedern der Sprachgemeinschaft geteilt wird, bestimmend.¹³⁸⁸ Ricœur stimmt teilweise dem Theorieverständnis, das mit I.A. Richards anfängt und mit Max Black und Monroe Beardsley fortgesetzt wird, zu. Doch beim Thema der *System assoziierter Gemeinplätze* sind sie sich nicht einig: „Mein Haupteinwand richtet sich gegen ihre Verwendung des *System assoziierter Gemeinplätze* oder der *potentiellen Skala von Konnotationen*, die eher auf triviale Metaphern als auf echte Metaphern zutrifft. Im Falle der echten Metapher, der allein paradigmatisch ist, geht die kontextuelle Wirkung über eine bloße Verwirklichung der potentiellen Skala von Gemeinplätzen oder Konnotationen hinaus. Ich werde im zweiten Teil noch auf diesem Punkt zu sprechen kommen. Die Metapherntheorie muss sich direkt mit der neuen Metapher befassen und darf nicht mittels einer Erweiterung von abgegriffenen Metaphern zu neuen Metaphern erfolgen.“¹³⁸⁹

Worauf Ricœur eigentlich zeigt, ist das Unterscheidungsproblem der *trivialen* und *poetischen* Metapher. Doch dies auf einem theoretischen Feld zu machen (wie es zu sehen ist), verursacht einen nie endenden Kreislauf der Diskussion.

4.5.6 Black- Richards

Max Black ist einer der wichtigsten Theoretiker der Metapher, welche nach dem 20. Jahrhundert eine Evolution durchmachte. Seine Interaktionstheorie ist bewusst über die grundlegenden Fehler der *Substitution-* und *Vergleichstheorie*. Bei ihm besitzt die Metapher eine *wirklichkeitsstrukturierende* Rolle.¹³⁹⁰ Sein Text über die Metapher (1954) liefert eine ganz neue Sicht über das Thema.¹³⁹¹ Dieser neue Entwurf basiert auf einer alten Theorie¹³⁹² von Richard. Demnach ist die Metapher nicht weiter der Schmuck der Rede, sondern funktioniert als einer der grundlegenden Mechanismen der Sprache. Wenn die Metapher mit einer formellen Sicht untersucht wird, lässt sich eine teils-mechanische

¹³⁸⁷ „system of associated comonplaces“: **Black**, Max ([1954] /1983), 71f. Die Übersetzung des Wortes Commonplaces gilt nicht als ganz verwirklicht. s. **Ricœur**, Paul (1972/1983), 361, 364, 366.

¹³⁸⁸ **Black**, Max (1977/ 1996), 393; **Black**, Max ([1954]/1983), 70f.

¹³⁸⁹ **Ricœur**, Paul (1972/1983), 361. Max **Black** nennt dies „System assoziierter Gemeinplätze“ (system of associated commonplaces) und Monroe **Beardsley**, „die potentiellen Skala von Konnotationen“ (potential range of connotations), 364. s. **Black**, Max ([1954]/1983), 70ff; 78 und 74 (2.Anm); **Beardsley**, Monroe C. (1962/1983), 133 (3.Anm).

¹³⁹⁰ **Black**, Max (1962), 38; **Pielenz**, Michael (1993), 63; **Jäkel**, Olaf (1997), 99. Er betont, dass die Theorie von Black auf der von Ivar Armstrong Richards in 1936 gebildeten Theorie basiert.

¹³⁹¹ s. **Black**, Max (1983).

¹³⁹² s. **Richards**, I.A. (1983).

Struktur beobachten, die die funktionellen Verbindungen zum Großteil beschreibt.

Die Meinung, die gegen die Ansicht ist, die die Metapher als sprachschmückend und bedeckte Vergleiche situiert, machte mit den Ideen Max Blacks einen Übergang zur modernen analytischen Philosophie. Black entwickelte seine Interaktionstheorie, die argumentiert, dass Metaphern nicht reduzierbar sind und eine Bedeutung und einen bestimmten kognitiven Inhalt haben.¹³⁹³

Black ist es klar, dass Metaphern gefährlich und vielleicht sogar am gefährlichsten¹³⁹⁴ in der Philosophie sind. Sie abzuschaffen würde jedoch bedeuten, dass wir die Fähigkeit unseres Bewusstseins, zu suchen und zu entdecken, absichtlich begrenzen würden. Black beschrieb die Metaphern nach der Reihe mit drei Nenner: *ersetzen*, *vergleichen* und *Interaktion*. Er verbindet den *ersetzen* Kommentar damit, dass es besonders in der Wissenschaft viele Metaphern gibt und dass die Metapher Sachen, die nicht ganz und direkt gesagt werden können, ausdrücken kann. Dass dementsprechend in vielen sich entwickelnden Disziplinen *mecâz*, statt Terminus benutzt wird, rührt daher, dass dazu keine nicht- *mecâzi* Alternativen vorhanden sind. Nach dem Interpretation des *Vergleichs* besteht die Metapher aus einer Ähnlichkeit, die der Leser zwischen den zwei Elementen rauslesen muss. Black, der beim Kommentar der *Interaktion* der gleichen Meinung ist wie Richards, betont, dass der *Themenbegriff* und der *Vehikel Begriff* in der Metapher mit einer Reihe Assoziationen miteinander verbunden sind.

Laut Black erschafft das Produkt, das durch die Assoziationen entsteht, die sich ständig in Interaktion befinden, eine neue Bedeutung, die auch nicht die beiden Begriffe, die die Metapher bilden, besitzen. In manchen Beispielen denkt er, dass die Metapher vielmehr die Ähnlichkeit erschafft, statt eine bereits vorhandene offenzulegen.

Die Entstehung des vorgestellten Modells wird sicherlich auf mehrere Arten erfolgen. Black übernimmt die Vorstellung von Richard. Verschiedene Einzelkomponenten, Eigenschaften und Fähigkeiten teilen die ganzheitliche Bedeutung des Wortes. Dadurch wird der metaphorische Prozess in dem metaphorischen Mechanismus beschrieben. Black aber legte es deutlicher als Richard dar, sodass jede systematische oder organisierte Verbindung in der metaphorischen Interaktion auf ein neues Thema angewandt wird. Erneut laut Black, ist jeder Begriff ein Knotenpunkt im Netz der Sprache. Ob die Metapher in ein konkretes sprachliches Element platziert wird und ob jeder von der Interpretation der Bedeutung profitieren wird oder nicht; wird sie natürlich aus der Achse des *Vergleichs* rausgelöscht. Eine andere Errungenschaft von Black ist die mechanische Funktion der Metapher zwischen zwei konkret-materiellen Textstücken. Ein Wort oder ein Textteil wird in einen materiellen konkreten Kontext integriert, wodurch beide in eine *Interaktion* gehen. Dementsprechend ist die Metapher für Black ein *Fokus*; das textliche Feld ist der *Rahmen*.¹³⁹⁵

Allerdings besitzt die Theorie von Black ein wichtiges Problem. Das erste davon wird durch assoziierte Gemeinplätze verursacht. Die Aussage meint Black mit der Annahme, dass jede Vorstellung, Bild und Überzeugung in ihren eigenen spezifischen

¹³⁹³ Kittay, Eva F. (1987), 6.

¹³⁹⁴ s. LP 1.1.6, 1.1.8, 1.2.3, 1.2.7, 1.3.1.1, 1.3.1.2 u. bes. LP 1.4.3.8.

¹³⁹⁵ In den entsprechenden Abschnitten haben wir die Richard-Verbindung detaillierter erklärt. LS 4.4.1, 4.5 u. 4.5.1.

Feldern sind.

4.6 Das Verständnis der Metapher von Aristoteles

Der Versuch, die Metapher zu erklären, ohne sich dabei an die Texte von Aristoteles zu wenden, würde abertausende Seiten erfordern.¹³⁹⁶ Doch trotz seiner Autorität im Bereich der Rhetik¹³⁹⁷ ist er fern davon, der einzige Wegweiser hinsichtlich des Themas der Metapher in modernen Zeiten zu sein.

Die vorgeschlagene Beschreibung der Metapher von Aristoteles schlägt auf der einen Seite eine These über die wörtliche und reine Bedeutung der Metapher vor, auf der anderen Seite zeigt sie auf einen philosophischen Diskurs, dessen ganze Oberfläche aus Metaphern besteht. Dieser philosophische Diskurs gehört zum Kommentarsystem, das in seinen Werken Metaphysik, Rhetorik und Poetik in Richtung der Teleologie aus *metaphora*, *Mimesis*, *logos*, *phone*, *semainein* und *onoma* besteht.¹³⁹⁸ Wenn wir der Tradition folgen und die Seite von Aristoteles anschauen, die das Feld der Rhetorik zum ersten Mal systematisiert hat, können wir beobachten, wie er die absoluten Verbindungen behandelt, die die Grundprinzipien der Rhetorik, der Logik und damit auch die Philosophie verbindet.¹³⁹⁹

Das Phänomen, worauf Aristoteles mit *metaphora* zeigt, bewegt sich zwischen Sprache und Gedanken. Wenn man die Theorie der Metapher von Aristoteles in dem Kontext der sprachlichen Verbindung behandelt, sieht man auf der anderen Seite, dass dies aus gedanklicher Sicht (dass die Ähnlichkeiten erkennbar sind, bzw. getrennt von der sprachlichen Technik) aufklärend ist. Wenn im gesamten *Rhetorik* die traditionelle Metapher unter dieser Annahme behandelt wurde, können wir sagen, dass in der *Poetik* eine innovative kreative Metapher in den Vordergrund tritt. Während auf einer Seite die gemeinsame Sprache in den Prozess integriert wird, wird auf der anderen Seite ein unvergleichbares Talent, das dem Individuum verschafft wird, bestimmt.

Diesen Prozess können wir in einem breiteren Rahmen als die Anstrengung der Metapher eine Grundlage vorzubereiten, bewerten. Um auf aktuelle Theorien aufmerksam zu machen, werden Kommentare gemacht und Ergebnisse gegeben. Was uns letztendlich zeigt, inwiefern er über die Definition der Metapher in einen Kompromiss eingegangen ist.

Wie in allen Bereichen der Wissenschaft bringt die Spezialisierung auch eine Trennung in Unterzweige mit sich. Dass für die getrennten Bereiche getrennte Theorien entwickelt werden und für jede davon neue theoretische Grenzen bestimmt werden, fördert die *Grenzziehung*. Da beinahe alle Disziplinen der Metapher später innerhalb eine eigene Disziplin gebildet haben, anstatt helfende Instrumente zu besitzen, erforderte mit

¹³⁹⁶ Eco, Umberto (1983), 217.

¹³⁹⁷ „[...] von der Heidegger, wie ich glaube, mit Recht gesagt hat, dass seither kaum ein Fortschritt erzielt wurde.“ Danto, Arthur C. (1984), 257.

¹³⁹⁸ Derrida, J. (1982), 231-32.

¹³⁹⁹ Ricoeur, P. (1997), 10.

der Zeit, dass solch eine Unterscheidung für jede Metapherntheorie erfolgen musste.¹⁴⁰⁰

Während in der *Rhetorik* und *Poetik* das Verständnis der *Metapher* behandelt wird, geben uns bestimmte Ausdrücke und Benutzungen die Möglichkeit, eine grobe Kategorisierung zu machen. Später habe ich den Platz der Metapher in der *allgemeinen Definition der Wörter* angeschnitten. Darauf habe ich die *Arten* und das *Ziel* untersucht. *Die Kraft der Metapher* enthält besonders Feststellungen, die ihrer Zeit voraus sind und Analysen, die die Richtung des Verständnisses der Metapher bestimmen. Nach dem Abschnitt zur *Situation der Metapher* wurde mit einer anderen wichtigen Überschrift auf die Verbindung zum *Gleichnis* eingegangen. Die Strukturmetapher, die aus Sicht der semantischen Eigenschaften der *Poesie* passender ist, habe ich in Ausdrücken wie *ideale Sprache, Vagheit, Natürlichkeit und Anpassung* versucht zu erklären. Es wäre nicht falsch die Metapher, die als *Rätsel* beschrieben wird, als eine Erweiterung der Vagheit wahrzunehmen; zuletzt wurden *metaphorische Probleme* behandelt.

4.6.1 Allgemeine Bewertung

Im Allgemeinen ist akzeptiert, dass Aristoteles der erste Philosoph ist, der die Metapher offen und klar und allgemein definiert hat.¹⁴⁰¹ Natürlich hat Aristoteles weder den Begriff der Metapher noch das Wort Metapher erfunden; aber er ist der erste unter den Philosophen, die einen starken historischen Einfluss auf den Begriff hatten. Während Aristoteles die Metapher beschreibt, legt er die ersten Grundlagen für die Metonymie, Analogie und Synekdoche, die später nach ihm beschrieben wurden.¹⁴⁰²

Nur Aristoteles trennte die Wesen auf der Welt systematisch in Gattungen und Arten, und nahm darüber seine Beschreibung der Metapher vor. *Metaphoria* ist die Vergabe (*epiphora*) einer anderen Bedeutung (*onomatos*) als der eigenen spezifischen Bedeutung des Wortes. Dies erfolgt indem (1) die Bedeutung der Gattung auf die Art (*apo tou genous epi eidos*), (2) die Bedeutung der Art auf die Gattung (*apo tou eidous epi to genos*) oder (3) die Bedeutung einer Art auf eine andere Art gegeben wird (*apo tou eidous epi eidos*) oder (4) nach einer Analogie (*e kata to analogon*)¹⁴⁰³ (s. LS 4.5.1)

Aristoteles besitzt ein begrenztes¹⁴⁰⁴ aber tiefes Konzept der Metapher. In *Poetik* (Kap.21 f) befasst er sich mit einem oberflächlichen philosophischen Problem wie die Rechtfertigung des Dichters, die in Platon's *Politeia* vorgestellt wird.¹⁴⁰⁵ Auf der anderen Seite behandelt er in *Rhetorik* (III, Kap. 2-4 u. 10 f.) Prosareden und ordnet die relativ feinsinnige Theorie der Beredsamkeit. Vor allem ist seine Theorie der Metapher effizient; denn er nimmt die Metapher als einen Teil der sprachlichen Begriffe wahr, und wertschätzt sie trotz ihres kognitiven Aussehens. Er betont sowohl die aufklärerische

¹⁴⁰⁰ Für einen allgemeinen Blick auf diesen Prozess: LS 4.4.1, Anm. 1311.

¹⁴⁰¹ Ortony, Andrew (ed.) (1993), 3.

¹⁴⁰² Derrida, J. (1982), 231.

¹⁴⁰³ Aristoteles: *Poetik*, 1457b 6-9.

¹⁴⁰⁴ „Nothing in Latin rhetoric matches Aristotle's discussion of metaphor, either in range or in perception“ Vickers, Brian (1997), 320.

¹⁴⁰⁵ s. Halliwell, Stephen (1998).

Funktion, als auch die erklärende Wirkung.

Aristoteles nimmt das metaphorische Verhalten in Verbindung mit der sprachlichen Formulierung als Grundlage.¹⁴⁰⁶ In einer offenen und klaren Sprache ist das Wichtige der sprachliche Ausdruck. Damit handelt es sich in der Sprache allgemein nicht um die Wahrheit, sondern um die Wirkung, das Aussehen.¹⁴⁰⁷

Nach seiner philosophischen Orientierung endet dieser Prozess damit, dass die Einfachheit der Sprache erreicht wird. Aristoteles trifft eine Unterscheidung, ob so oder so gesprochen wird. Dies gehört meistens zu den Produkten, die mit der Kraft der Bildung entstehen; deshalb nimmt er die Zuhörer als Ziel. Aus demselben Grund benutzt auch keiner eine schöne Sprache, wenn er oder sie Geometrie lehrt.¹⁴⁰⁸ Geometrie zeigt hier auf Wissenschaften, die nicht an sprachlichen Mitteln gebunden sind, weshalb sie auch den sprachlich geordneten Wissenschaften überlegen sind.

Die Theorie der Metapher von Aristoteles ist mit der Sprachtheorie verstrickt. Diese Vorstellung gibt der einfachen, universalen, stabilen Sprache den Vorrang. Also bringt das die *Universalität* hervor. Die Sprache wird im Rahmen des *De interpretatione* bewertet; jedoch wird die Sprache als unentschlossen beschrieben. Denn die Sprache besteht nur in der Form von verschiedenen natürlichen Sprachen und wird mit verschiedenen Lauten und Zeichen ausgedrückt.¹⁴⁰⁹ Die Stillehre zu seinen Prosareden besitzt eine entscheidende Relevanz: Die Wahrheit klar erklären.¹⁴¹⁰ Der sprachliche Ausdruck muss *offen* und *angemessen* sein. Weder trivial noch über dem Maß sollte er sein; die Wirkung muss natürlich sein und bei der Wechselbeziehung sollte man Künstlichkeit vermeiden. Nur in der *Poesie* der Sprache kann die nicht triviale Ausdrucksform angemessen sein.¹⁴¹¹

Aristoteles lehnt die Benutzung von ungewohnten Wörtern in der Prosarede ab. Nur Vergleich, Metonymie, Übertreibung und metaphorische Benutzungen in diesem Rahmen erwähnt er neben dem *wahren Wort*. Sein Anhaltspunkt bzw. der Grund diese im Rahmen der Realität zu behandeln, ist, dass alle Menschen diese benutzen¹⁴¹² (Es scheint als würde Aristoteles hier Lakoff und Johnson verkünden).

Wie es in der *Poetik* betont wird, braucht man besonders *Talent* oder *Geschicklichkeit*, um die Ähnlichkeiten zu kennen, die für eine *gute Metapher* erforderlich sind.¹⁴¹³ (Dieses Urteil sorgt dafür, dass die 13. und 14. Felder im Diagramm hinterfragt werden s. LT 1.2; 13. und 14. Felder.) Und das bedeutet besonders, dass kreative, ungewohnte, innovative Metaphern in den Vordergrund treten. Dass Dichter Gefallen erwecken und in diesem Rahmen behandelt werden, bedeutet sie teilweise zu heiligen, trotz Platons Abneigung gegen sie. Die Dichtkunst, die für die metaphorische

¹⁴⁰⁶ **Aristoteles:** *Rhetorik* III, 1, 2.

¹⁴⁰⁷ Ebd., III, 1, 5.

¹⁴⁰⁸ Ebd., III, 1, 6.

¹⁴⁰⁹ **Aristoteles** (2002), *Peri hermeneias*. 3.

¹⁴¹⁰ **Aristoteles:** *Rhetorik* III, 2.

¹⁴¹¹ **Aristoteles:** *Poetik* 22.

¹⁴¹² **Aristoteles:** *Rhetorik* III, 2, 6.

¹⁴¹³ **Aristoteles:** *Poetik* 22.

Kraft sorgt und somit eine Aufgabe anpackt, gewann auf eine Art mit der Metapher an Funktionalität und befreite sich von der Kritik, sie sei unnötig. Dass die Metapher manchmal nur einer Benennung gleicht,¹⁴¹⁴ kann grundsätzlich als Abkommen von den Werten betrachtet werden. Dies wird mit der Fremdheit charakterisiert; die Entfernung dazwischen weckt Bewunderung, ist geneigt zur Erhabenheit und leiht der Rede einen *Schmuck*.¹⁴¹⁵ Wenn aber nur die Metapher benutzt werden soll, entsteht ein *Rätsel*.¹⁴¹⁶

Bevor man sich mit dem sehr problematischen Begriff der *absoluten Metapher* beschäftigt, wird eine hermetische Poesie benutzt; der Begriff *Rätsel* erfordert eine Kommunikation, die Wissen fördert.¹⁴¹⁷ Während *absolute Metaphern* die Kommunikation ablehnen.

Die Metapher besitzt bei Aristoteles aufgrund des kognitiven Aussehens, einen ziemlich hohen Wert. Er behandelt diese in Verbindung mit der Analogie und gibt ihr einen höheren philosophischen Wert als es die Rationalisten je taten.¹⁴¹⁸ Die Fähigkeit Informationen zu besitzen, die über Ähnlichkeiten einen philosophischen Wert haben, lässt bei jedem Dichter ein natürliches Talent entstehen. Also ist es ein natürliches Talent gute Metaphern zu machen.¹⁴¹⁹

4.6.2 Der Platz der Wörter in deren Kategorisierungen

Laut Aristoteles können Wörter kategorisiert werden, indem deren Zugehörigkeit bestimmt wird:

„Jedes Wort ist entweder ein üblicher Ausdruck, oder eine Glosse, oder eine Metapher, oder ein Schmuckwort, oder eine Neubildung, oder eine Erweiterung, oder eine Verkürzung, oder eine Abwandlung.“ (*Poetik XXI, 1457 b*)¹⁴²⁰

Dies zeigt, dass die Metaphern einen großen Platz (auch frequentativ) in der Sprache einnehmen. Die Metapher ist der Teil der Sprache, bei der man über die Sprache nachdenken muss. Nicht-metaphorische Wörter schaffen keine große Sorge um die Kategorisierung.

Als üblichen Ausdruck bezeichne ich das Wort, das ein jeder selbst gebraucht, als Glosse dasjenige, das andere gebrauchen. Offensichtlich kann also dasselbe Wort sowohl üblicher Ausdruck als auch Glosse sein, aber nicht bei denselben Leuten; denn *sigynon* ist bei den Kypriern ein üblicher Ausdruck, bei uns eine Glosse.¹⁴²¹ (*Poetik XXI, 1457 b 5*)

¹⁴¹⁴ **Aristoteles:** *Rhetorik* III, 2, 12.

¹⁴¹⁵ Ebd., 2, 2.

¹⁴¹⁶ s. **Aristoteles:** *Poetik* 22.

¹⁴¹⁷ **Aristoteles:** *Rhetorik* III, 11, 6.

¹⁴¹⁸ **Aristoteles:** *Poetik*, 21; 67; *Retorik*, III, 11,5; 194f.

¹⁴¹⁹ **Aristoteles:** *Poetik* 22.

¹⁴²⁰ Man muss es nicht nochmal betonen. Es ist nicht möglich diese Kategorisierung mit dem Rahmen der Namen zu begrenzen; die Metapher nur als *Name* zu bezeichnen wäre sehr absurd.

¹⁴²¹ Die Glosse ist also ein Dialektausdruck, wobei man freilich berücksichtigen muß, daß die Griechen zur Zeit des Aristoteles noch keine Gemeinsprache, sondern nur eine Vielzahl von Dialekten hatten. *sigynon*: Speer. Anm. 3 in Kapitel 21, 129.

4.6.3 Die Arten der Metapher

Die kurze Definition der Metapher basiert auf *Übertragung*; daraufhin werden allgemein die Arten aufgereiht: Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes. Auf diese Weise wird eine unangemessene und fehlerhafte Bedeutung benutzbar gemacht indem: entweder von der Art auf die Gattung oder von der Gattung auf die Art oder von einer Art auf eine andere Art oder nach der Analogie.

„Von der Gattung auf die Art, darunter verstehe ich z. B. Mein Schiff steht still;¹⁴²² das Vor-Anker-Liegen ist nämlich eine Art Stillstehen. Von der Art auf die Gattung: Wahrhaftig, zehntausend gute Dinge hat Odysseus vollbracht¹⁴²³; zehntausend ist nämlich viel, und an Stelle von viel wird das Wort hier verwendet. Von einer Art auf die andere, wie z. B.: Mit dem Erz die Seele abschöpfend, und abschneidend mit dem unverwüstlichen Erzgefäß; denn hier nennt der Dichter das Abschöpfen ein Abschneiden, das Abschneiden hingegen ein Abschöpfen; beides sind Arten des Wegnehmens.“ (*Poetik* XXI, 1457 b 8-15)

Unter diesem Titel kann ich außerdem eine *Methode* als eine Art des Metapher-Machens aufzeigen. Hier wird eine Methode gezeigt, die aus einer von Antimachos ausgehender Anwendung entstand. Etwas mit Eigenschaften zu beschreiben, was es nicht besitzt, kann dem positive oder negative Eigenschaften (je nach Thema) verleihen. (1408 a 5)

Ich gehe auch auf die Ansicht über die *Wortarten* in dem Artenumfang ein: Aristoteles schickte *dianoia* (Intellekt) zu Recht ins rhetorische Feld. Danach definiert er den Inhalt der Lexis. Während er innerhalb des Inhaltes die Nominalen (inkl. Eigenamen) analysiert, stellt er die Metapher (*epiphora onomatos*) als ein Untertitel des Namens dar. In dieser Hinsicht hat *onoma* gewiß zwei Werte. Manchmal kommt der Name Verben gleich, die auf Zeit-Ideen zeigen. Und manchmal setzt die Metapher (wird als Verlagerung der Namen wahrgenommen) entsprechend den Beispielen in *Poetik*, die Verben in Bewegung. Diese Konfusion ist aufgrund der identischen Wurzel von Nomen und Verb möglich.¹⁴²⁴

Der Grund dafür, dass Verben und Adjektive nominalisiert werden können, ist, dass sie etwas konzipieren. So ist in dem aristotelischen System die kleinste sinnvolle Einheit das Nomen. Dass eine der Beschreibungen der Metapher die Übertragung das Nomen ist, habe ich bereits erklärt.

4.6.4 Das Ziel der Metapher

Das Ziel der Metapher ist die Ferne von dem Gewöhnlichen, und der wahre Schmuck. Das wird in Rhetorik in Verbindung mit *Poetik* (XXI und XXII.) erklärt. (s. III 1404 b 10) Unter den Empfehlungen, um der Sprache Wirkung zu verleihen, befindet sich auch Information über die Metapher.

„[...] mit Metaphern und Beiwörtern einen Sachverhalt zu verdeutlichen, doch hüte man

¹⁴²² *Odyssee* 1,185 und 24, 308.

¹⁴²³ *Ilias* 2,272.

¹⁴²⁴ **Derrida**, J. (1982), 233.

sich davor, ins Poetische zu verfallen“ (1407 b 30)

Dementsprechend sind nicht zu imaginäre Metaphern eher das Ideal.

Eines der wichtigsten Voraussetzungen der Metapher, *fern von dem Gewöhnlichen*, bestimmt zweifellos den Abstand zur alltäglichen Rede: Durchaus nicht wenig tragen sowohl zur Klarheit als auch zur Ungewöhnlichkeit der sprachlichen Form die Erweiterungen und Verkürzungen und Abwandlungen der Wörter bei. Denn dadurch, daß sie anders beschaffen sind als der übliche Ausdruck und vom Gewohnten abweichen, bewirken sie das Ungewöhnliche, dadurch aber, daß sie dem Gewohnten nahestehen, die Klarheit. (*Poetik* XXII, 1458 b 1-5)

4.6.5 Die Kraft der Metapher

Laut Aristoteles ist es gut, der Rede einen fremden Touch zu geben; Menschen mögen Auffallendes; das Ungewohnte beeinflusst sie. Hier ist also die Metapher gemeint (III 1404 b 12).

Die Metapher gibt dem Stil eine Klarheit, Attraktivität und Andersartigkeit, wie es nichts Anderes tun kann und deren Benutzung ist nichts, was ein Mensch einem anderen lehren kann¹⁴²⁵ (III 1405 a 10). Danach erklärt Aristoteles zwei wichtige Elemente: *Esprit* und *Glanz*. Hiermit macht man einen allmählichen und systematischen Übergang zur Metapher (1410 b 7).

Wie er es bereits wiederholt hat, denkt er, dass die Benutzungen dieser Ausdrücke mit einem natürlichen Talent oder viel Erfahrung stattfinden können. Danach informiert er über die Arten. Er wiederholt erneut die vorher betonten drei grundsätzlichen *Wort* Felder:

(1) Wörter, die uns mit Leichtigkeit ermöglichen, neue Gedanken zu begreifen; diese finden am meisten Gefallen.

(2) Fremde Wörter; bringen zum Staunen.

(3) Gewöhnliche Wörter; leiten zu bereits bekannten Sachen (1410 b 10).

Hier wurde die Metapher als Wort benutzt, was von der Gewöhnlichkeit fernhält und einen neuen Komplex erstellt. Dazu gibt Aristoteles ein Beispiel: „So bewirkt am ehesten die Metapher dies, denn wenn man das Alter ein Schilfrohr (Odyssee IV. 213) nennt, vermittelte man durch den Gattungsbegriff Verstehen und Erkenntnis“ (1410 b 10).

Eine andere Kraft in der Metapher ist die Überraschungswirkung (1412 a 19, 1412 a 20). Eigentlich ist dieser Satz für den Wirkungseffekt der Metapher äußerst wegweisend. Ob ein Wort oder Ausdruck den metaphorischen Wert verloren hat, kann mit dieser Haltung bestimmt werden.

Die Leugnung der Kraft der Metapher, oder zu leugnen, dass es eine Unterscheidung gibt, die dafür sorgt, dass die Metapher zwischen den Wörtern extrahiert wird, ist bedeutungslos:

„Daher haben diejenigen unrecht, die eine solche Ausdrucksweise verwerfen und sich

¹⁴²⁵ Erneut wird mit den Aussagen in *Poetik* XXII das gleiche Thema erklärt: dies ist ein Beweis für ein Talent und nichts was von jemanden gelehrt werden kann.

über den Dichter lustig machen, wie es der ältere Eukleides getan hat. Der behauptete nämlich, es sei leicht zu dichten, wenn es erlaubt sei, die Worte nach Belieben zu erweitern, und er parodierte den Dichter in eben diesem Sprachgebrauch: „Ἠπιχάρην εἶδον Μαραθῶνάδε βαδίζοντα“ [*Épicharén eidón Marathónade báidizónta*] und „οὐκ ἄν γ' ἠράμενος τὸν ἐκείνου ἐλλήβωρον“ [*uk an geramenos ton ekeínu ellebóron*]. Derlei Erweiterungen derart auffällig zu gebrauchen, ist lächerlich; hierbei maßvoll zu verfahren, ist die Regel, die für alle diese Wortarten gemeinsam gilt. Denn wenn man Metaphern und Glossen und die übrigen Arten unpassend verwendet, dann erreicht man dieselbe Wirkung, wie wenn man sie eigens zu dem Zweck verwendet, Gelächter hervorzurufen.“ (Poetik XXII, 1458 b 6-14)¹⁴²⁶

Im Weiteren untersucht man, was eine Metapher meint, wenn sie auf etwas zeigt. Damit ist eine Vorstellung, die eine tätige Situation zeigt, gemeint. Beispielsweise zu sagen, dass ein rechtschaffender Mann *Quadrat* genannt wird, stellt zweifellos eine Metapher dar; aber die Metapher assoziiert keine Tätigkeit (1411 b 25). Er macht weiter und gibt Metaphern, die eine Tätigkeit beinhalten: „Er steht in blühendem Alter“, „dich, gleichsam entfesselt“¹⁴²⁷ und „Aufspringen“ (da sprangen auf ihre Füße Hellas Männer all¹⁴²⁸) (1411 b 28). Und dies ist einer der *starken* Seiten der Metapher.

Ein anderer Punkt, welcher die Metapher stark macht ist, dass sie ein bestimmtes *ästhetisches Niveau* besitzt. Die Mittel der Metapher müssen dem Ohr, Verstand, Auge oder anderen physischen Sinnen schön vorkommen: (1405 b 18)

„Es macht durchaus einen Unterschied, dass man etwas Eos eher rosenfingrig nennt als purpurfingrig oder – noch schlechter – rotfingrig.“¹⁴²⁹ (1405 b 18)

Das andere Beispiel ist erneut über die „ästhetische“ Haltung der Metapher. An dem Punkt sind auch die ästhetischen Eigenschaften der Adposition wichtig. Wie, wenn man zu Orestes *Muttermörder* oder besser *Vaterrächer* sagt (1405 b 23). Dies wurde gewiss mit der Analyse der kognitiven Eigenschaften der Metapher nach ca. 2400 Jahren verständlich oder bedeutungsvoll.

Als jemand, der bei einem Maultierrennen gewann, Simonides einen kleinen Betrag für ein Gedicht auf seine Tiere anbietet, lehnt dieser es ab, mit der Begründung Poesie für Halbesel zu schreiben sei unangenehm: als er jedoch genug Sold bekommt:

„Seid mir begrüßt, Töchter der windfüßigen Pferde“ (1405b-27)

Laut Derrida umfasst diese von Aristoteles in den Raum geworfene Konzeptualisierung die ganze westliche Metaphysik. Anachronistisch, von Platon über Descartes, Hegel, Husserl, Heidegger und viele andere westliche Metaphysiker verinnerlichte manche Schlüsselmotive (Metaphern) dieser Konzeptualisierung. Die westliche Metaphysik ist sowohl in den eigenen kleinsten Einheiten metaphorisch und manche tief verwurzelte Metaphern nehmen sie als Basis und gründen darauf ihr System. Derrida, der denkt, dass der Metaphorisierungsprozess, der basierend auf den Werken *Poetik* und *Rhetorik* von Aristoteles gebildet wurde, über die Gedanken und die

¹⁴²⁶ Griechischer Text:

http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?page=18&text_id=76

¹⁴²⁷ s. **Isokr.** or. 5,10.127; Anm. 88, 226.

¹⁴²⁸ Eur. Iph. A.80; Anm. 89, 226.

¹⁴²⁹ Vgl: **Homer** *Ílias* 1, 477; *Odyssee* 2,1.

sprachliche Erklärung läuft und im Mittelalter über den Nominalismus in die Neuzeit gekommen ist, behauptet die in diesem Prozess erstellte Metaphysik der Gegenwart und das erkennende Subjekt entschlüsselt zu haben.¹⁴³⁰

4.6.6 Die Situation der Metapher

Die Situation der Metapher ist bestimmend über die Wirkung. Um zu sehen, welche Wirkung eine maßgerechte Benutzung entfacht, kann man in Epen schauen; in denen wurden gewöhnliche Wörter in Gedichte eingefügt. Wenn fremde Wörter und Metaphern und andere gewohnte Arten mit gewöhnlichen Wörtern umgetauscht werden, können wir sehen, dass mein Urteil richtig ist. Aischylos und Euripides benutzen somit den gleichen jambischen Vers; hier ändert Euripides nur ein Wort, wobei das üblich ist; ein bekannter Ausdruck wird im Rahmen der Erklärung verändert; der erste Vers hört sich schön an, wobei der andere trivial ist. „Aischylos hatte nämlich in seinem *Philoktet* geschrieben“:

φαγέδαιναν ἢ μου σάρκας ἐσθίει ποδός· [phagedáinan hē mu sárkas ésthieí podós]

Euripides ersetzte *ésthieí* durch *thoinatai*.¹⁴³¹ Derselbe Unterschied ergibt sich wenn man in dem Vers

νῦν δέ μ' ἐὼν ὀλίγος τε καὶ οὐτιδανὸς καὶ ἀεικῆς [nún de m'eón oligós te kai útídanós kai aeíkēs]

die üblichen Ausdrücke einsetzt:

νῦν δέ μ' ἐὼν μικρός τε καὶ ἀσθενικὸς καὶ ἀειδῆς [nún de m'eón mikrós te kai ásthenikós kai aeidēs]

Ebenso verhält es sich, wenn man den Vers

δίφρον ἀεικέλιον καταθεὶς ὀλίγην τε τράπεζαν [díphron aeikelión katatheís oligén te trapézan]

wie folgt verändert:

δίφρον μοχθηρὸν καταθεὶς μικράν τε τράπεζαν [díphron móchthērón katatheís mikrán te trapézan.]

Ebenso verhalten sich zueinander: *ηῖόνες βοόωσιν* [éionés boóōsin] und *ηῖόνες κράζουσιν* [éionés krazúsin].¹⁴³² (*Poetik* XXII, 1458 b 15-30)

4.6.7 Beziehung zwischen Analogie und Metapher

In diesem Abschnitt soll in Licht der Theorien von Aristoteles eine Erörterung der Zusammenhänge zwischen Analogie und Metapher erfolgen. Eigentlich kann man dies auch unterschiedlich kategorisieren; die Verbindung mit Gleichnis, der Vergleich, die Bewertung innerhalb des Gleichnisses und Gründung des Gleichnisses sind grundsätzlich die Erklärungen zur selben Sache aus verschiedenen Blickwinkeln.

¹⁴³⁰ s. Derrida, J. (1982); Stellardi, Guiseppe (2000),101-112; Cazeaux, Clive (2007),176-199.

¹⁴³¹ s. Anm. 6, Kap. 22; 131.

¹⁴³² s. Anm. 7, Kap. 22; 131.

Der Vergleich vom *teşbîh* und der Metapher ist eher wie die Erklärung der Verbindung. Das Gleichnis ist eine Metapher, mit dem Unterschied, dass es schwach ist (1406 b 20). Dass Homer von Achill in einem Vers gesprochen hat, gab damit das klischeehafteste Beispiel, was jahrhundertlang wiederholt wurde:

„Wie ein Löwe griff er an“ (*Iliada*, XX. 164.)

„[...] so ist das ein Gleichnis, sagt man aber ‚der Löwe griff an‘, eine Metapher. Weil beide mutig sind, nennt man Achill metaphorisch einen Löwen.“ (1406 b 23)

Wie es zu sehen ist, entspricht die Metapher für Aristoteles eher dem orientalischen *isti'âre* als dem *teşbîh*. Obwohl das Gleichnis in der Rede benutzt werden kann, passt es auch zur Natur der Poesie. Es sollte so benutzt werden wie die Metapher (1406 b 25). Hier kann man denken, man habe ein starkes Argument gefunden, dass Metapher und *isti'âre* zum gleichen Ergebnis kommen oder das gleiche sind. Wie ich es in dem entsprechenden Abschnitt detaillierter behandeln werde, verhindert das begrenzte Feld des *isti'âre* es davon identisch mit einer Metapher zu sein. Außerdem kann das *isti'âre* zu einem bedingungslosen Gleichnis umgewandelt werden; also ist jedes geordnete *isti'âre* ein *teşbîh*. Oder jedes gekürzte Gleichnis ergibt ein *isti'âre*. Aber nicht jede Metapher muss zu einem *teşbîh* werden.

Mit Beispielen wird das Thema vertieft:

„Die Wörter Androtions gegen Idrieus sind nämlich diese gleiche den Hündchen, die man von der Kette lässt, denn sie fallen den Menschen an und beißen, und so sei auch Idrieus, einmal aus den Kerker entlassen, ein Problem.“ (1406 b 28)

Hier kann man dann die *teşbîh* (Idrieus sprang auf wie ein Hund, und biss) Form ins *isti'âre* (Idrieus sprang auf und biss) umändern.

In Platons *Politei* gibt es ein passendes Beispiel:

„Die, die den Gefallenen die Rüstung rauben, gleichen den Hunden, die die Steine beißen nicht aber dem, der nach ihnen wirft“¹⁴³³ (1406 b 33)

Ein Gleichnis des athenischen Volkes:

„Es sei wie ein Schiffkapitän, der stark, aber etwas taub sei.“¹⁴³⁴ (1406 b 33)

Noch ein anderes kommt von Perikles über Samier: „Sie ähneln den Kindern, die Leckerbissen erhalten und dennoch weiterweinen.“ Noch ein Gleichnis über die Bötier:

„Sie sind den Steineichen ähnlich, denn Steineichen drücken einander zu Boden, und so ergeht es auch den Bötiern im Kampf gegeneinander.“ (1407 a 3)

All diese Gedanken können entweder als Metapher oder als Gleichnis ausgedrückt werden; metaphorisch Erfolgreiche können offensichtlich auch als Gleichnis von Nutzen sein, wobei die Gleichnisse wie Metaphern aussehen werden, wenn deren Erklärungen aufgehoben werden (1407 a 15).

Das Thema nimmt ab einem bestimmten Punkt die Form des Vergleichs zwischen *Gleichnis* und *Metapher* an. Die Unterscheidung wird hier gemacht, ohne

¹⁴³³ Platon: *Politeia*, V. 469 E.

¹⁴³⁴ Ebd., VI. 488 A.

Komplikationen zu verursachen. Gute Gleichnisse sind ziemlich wirkungsvoll. Also hat ein gutes Gleichnis die Wirkung einer Metapher. Später fasst er sein Urteil zusammen. Gleichnis ist auch eine Metapher, mit dem Unterschied in der Form; nur weil es länger ist, findet es weniger Gefallen (1410 b 17) Ich erkläre die wichtigen Punkte:

- Metapher und Gleichnis sind in der Ausdrucksform verschieden.
- Metapher ist attraktiv, da sie kürzer ist.

Das zweite Urteil schaut aus, als würde es dafür sorgen, dass sie mit *isti'âre* verwechselt wird. Wenn es um metaphorische Ausdrücke geht, gilt dies eigentlich auch außerhalb der Poesie, wohingegen das *isti'âre* fast keinen Bewegungsraum findet. Es ist also, als hätte das *isti'âre* außerhalb der Poesie keine Existenz; es ist zwischen den Versen stecken geblieben, aber wie es ausführlich erklärt wird, ist die Metapher die Grundlage des alltäglichen Lebens.

Weiterhin zählt Aristoteles vier Arten der Metapher auf (1411 a 1). Die wirkungsvollste ist die *Analogie*:

„[...] so wie Perikles von der im Krieg gefallenen Jugend sagt, sie sei aus der Stadt verschwunden, wie wenn Jemand dem Jahr den Frühling nähme. Ferner des Leptines Spruch über die Lakedaimonier: er erlaubte nicht, dass man dabei zusehe, wie Griechenland einäugig werde.“ (1410 b 34 - 1411 a 6)

Kephisodotos, der in Zorn geriet, als Chares sich im Olyntischen Krieg bemühte, Rechenschaft abzulegen, und sagte, der versuche erst jetzt sich zu rechtfertigen, wo er dem Volk die Kehle zuschnüre (1411 a 8).

Aristoteles vermehrt die Beispiele für das Gleichnis,

„Peitholaos ferner nannte etwa das Küstenland die Keule des Volkes; Sestos hingegen das Back-Brett des Piräus.“ (1411 a 10)

„Des Weiteren nannte Kephisodotos die Trieren bunte Mühlsteine, und der Hund (Diogenes) hieß die Kneipen athische Phiditien.“ (1411 a 24)

Das nächste Beispiel bezeichnet Aristoteles als metaphorisch und anschaulich.

„Aision sagte, sie hätten die Stadt nach Sizilien ausgegossen“ (1411 a 25)

Die Kürze dieser metaphorischen Benutzung und deren *anschauliche* Kraft macht sie im Vergleich zum Gleichnis besonders. Ein anderes Beispiel ist ein Auszug aus einem *Epitaph*.

„Es wäre durchaus angebracht gewesen, dass sich Hellas am Grab der bei Salamis Gefallenen (vor Trauer) sein Haar geschoren hätte, da ja zugleich mit deren Tapferkeit auch die Freiheit begraben worden sei.“ (1411 a 30)

Das Beispiel bei der Verteidigung Chabrius durch Lykoleon ist deutlicher.

„Ohne Ehrfurcht vor seinem Fürsprecher dem bronzenen Standbild.“ (1411 b 8)

Während er das Beispiel bewertet, betont Aristoteles den Zeitfaktor. Dies ist eine lebendige Metapher, ist aber nicht immer passend, also die Benutzbarkeit ist begrenzt. *Gott entzündete den Verstand als Licht in der Seele*. ist auch ein gutes Beispiel für eine Metaphernbenutzung (1411 b 13).

Eigentlich ist das, womit sich Aristoteles beschäftigt nicht das Gleichnis, sondern dessen Beziehung mit der Metapher oder der Platz, den die Metapher darin

eingenommen hat: Unter einer Analogie verstehe ich eine Beziehung, in der sich die zweite Größe zur ersten ähnlich verhält wie die vierte zur dritten. Dann verwendet der Dichter statt der zweiten Größe die vierte oder statt der vierten die zweite; und manchmal fügt man hinzu, auf was sich die Bedeutung bezieht, für die das Wort eingesetzt ist. So verhält sich z. B. eine Schale ähnlich zu Dionysos wie ein Schild zu Ares; der Dichter nennt also die Schale *Schild des Dionysos* und den Schild *Schale des Ares*. Oder: das Alter verhält sich zum Leben, wie der Abend zum Tag; der Dichter nennt also den Abend „Alter des Tages“, oder, wie Empedokles 5, das Alter *Abend des Lebens* oder *Sonnenuntergang des Lebens*. In manchen Fällen fehlt eine der Bezeichnungen, auf denen die Analogie beruht; nichtsdestoweniger verwendet man den analogen Ausdruck. So heißt z. B. das Ausstreuen von Samen *säen*; für die Tätigkeit der Sonne hingegen, die ihr Licht ausstreut, gibt es keine spezielle Bezeichnung. Doch verhält sich diese Tätigkeit ähnlich zum Sonnenlicht wie das Säen zum Samen; man hat daher gesagt: *Säend das göttliche Licht* 6. Man kann diese Art der Metapher auch anders verwenden: man benennt etwas mit einem uneigentlichen Ausdruck und verneint eines der Merkmale, die diesem Ausdruck von Hause aus zukommen, wie wenn man z. B. den Schild als *Becher* bezeichnen wollte, aber nicht *des Ares*, sondern *ohne Wein* (*Poetik XXI, 1457 b 17-33*).

Auch das *tešhīs* kann ich unter diesem Untertitel behandeln: Die auf Homer basierende Erklärung zeigt uns die mit *tešhīs* überlappende Seite der Metapher. Also leblosen Sachen dadurch Lebendigkeit zu geben, ist ebenfalls enthalten. U. a. „und der tückische Stein rollt wieder zu Tale (Hom. Od. II, 598; Anm. 90)“, „Es flog der Pfeil dahin (Hom. II. 13, 587.592; Anm. 91)“, „Herz heranzufliegen begierig (Hom. II. 4, 126; Anm. 92)“ und „standen empor aus der Erde voll Gier, im Fleische zu schwelgen“, „dass vorne die Brust das stürmende Erz ihm durchbohrte (Hom. II. 13, 587; Anm. 93) sind die erklärten Beispiele. (1411 b 32- 1412 a 5) Aristoteles schließt das Thema mit einem stärkeren Beispiel für Tätigkeit und Personifizierung: *krummgewölbt und beschämt, vorn andere, andere hinten* (Hom. II. XII, 799) (1412 a 7).

Dass die Wellen lebendig, wie Menschen dargestellt werden, setzt die Tätigkeit in Bewegung.

Es wird wiederholt, dass erfolgreiche Gleichnisse in gewissem Sinne Metaphern sind. (1412 b 34) Mit „den Bogen indes Phorminx oder den Schild Trinkschale zu nennen.“ hätte man angeblich eine Metapher benutzt. Aber den Schild Trinkschale zu nennen oder den Bogen Phorminx, wäre einfach, weshalb sie diesen Wert verliert. Die wichtige Bedingung, die beachtet werden sollte, ist, dass die Metapher fern von der *Einfachheit* bleibt. (1413 a 1)

Wenn ein Gleichnis eine Metapher enthält, wird es erfolgreich (1413 a 4). Sprichworte sind auch von einem Genus auf die andere, eine Metapher (1413 a 15). Aristoteles macht mit einer sehr wichtigen Feststellung weiter. Er nimmt auch die Hyperbel als Metapher wahr, sogar als beliebte Metapher, vorausgesetzt, sie ist erfolgreich (1413 a 20). Dies ist ein wichtiges Kriterium für das 15. Feld in meinem Diagramm (s. LT 1.2).

4.6.8 Dichterei und Stil der Poesie aus Sicht der Metapher

Indem Aristoteles die Metapher als ein Wortproblem bewertet, nimmt er den Begriff wörtlich wahr und definiert die Metapher als das Abweichen eines Wortes von der reinen Bedeutung. Allerdings zeigt er auch, dass die meisterhafte

Metaphernbenutzung ein natürliches Zeichen für ein Genie ist ¹⁴³⁵ (*Poetik* 1459 a).

Diese Haltung von Aristoteles stieß in den späteren Perioden bei der westlichen Philosophie auf Akzeptanz und die Annäherung zur Metapher folgte einer aristotelischen Richtung. Doch egal welcher hohen Wert die Metapher und damit auch der Dichter bei Aristoteles hatte, kritisierte er Platon:

„Wenn man aber sagt, die Ideen seien Vorbilder (paradeigmata) und das andere nehme an ihnen teil, so sind das leere Worte (kenologein) und poetische Metaphern (metaphoras poietikas). Denn was ist das werktätige Prinzip (ergazomenon), welches im Hinblick auf die Ideen arbeitet?“¹⁴³⁶

Natürlich sind das Benutzen poetischer Metaphern (!) und die wahre Dichterei zwei sehr verschiedene Sachen. Metaphern zu benutzen benötigt den Blick eines Dichters.

„Es ist wichtig, daß man alle die genannten Arten passend verwendet, auch die zwiefachen Wörter und die Glossen; es ist aber bei weitem das Wichtigste, daß man Metaphern zu finden weiß. Denn dies ist das Einzige, das man nicht von einem anderen erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung. Denn gute Metaphern zu bilden bedeutet, daß man Ähnlichkeiten zu erkennen vermag.“ (*Poetik* XXII, 1459 a 4-8)

Dass die Metapher von Dichtern benutzt wird, verhindert, dass sie ihre Wirkung, die durch den Überdruß im Alltag entsteht, verliert. Also durch die *Neubildung* kann die Metapher ihre Zukunft garantieren:

„Eine Neubildung ist, was, ohne daß es je von irgend jemandem gebraucht worden wäre, vom Dichter geprägt wird. Denn einige Bezeichnungen scheinen von dieser Art zu sein, wie *ernýges* für das Geweih und *arētér* für den Priester.“¹⁴³⁷ (*Poetik* XXI, 1457 b 35)

Dass die Kategorisierung der Metaphern eine große Wichtigkeit in der Poesie und Prosa sind, hat er bereits zuvor in *Poetik* (XXI- XXII.) erklärt. Er verweist darauf. (III 1405 a 5) Der andere wichtige Punkt wird erklärt, indem die zwei grundlegenden Benutzungen (Prosa und Poesie) der Metapher als Basis genommen werden. Prosaiker müssen besonders auf die Metapher achten, da ihre Quellen, anders als die der Dichter, knapp sind.

Das Wichtige ist eigentlich die Kategorisierung, die anschließend getroffen wird. Dass solche Wirkungen *oft* sind, also die Unmöglichkeit der Abwesenheit von Metaphern und besonders, dass sie passend zur Poesie sind, sind wichtige Befunde. Da das Thema weniger verherrlicht wird, sind diese Benutzungen eher passend zur Prosa. (III 1404 b 15) Über die Benutzung in der Prosa verweilt er noch etwas.

¹⁴³⁵ **Aristoteles** (2003), *Poetik*, 1459 a.

Genauso wie die Mimesis eine angeborene Eigenschaft ist, ist auch das Produzieren von Metaphern angeboren. Mimesis ist sicherlich mit der Beobachtung von Ähnlichkeiten beim Menschen verfügbar. Mimesis erscheint nie getrennt von der Ähnlichkeit (als Bedingung der Metapher situiert), bzw. mit dessen in Theorie getragene Wahrnehmung. **Derrida**, J. (1982), 237.

¹⁴³⁶ **Aristoteles**: *Metaphysics*, 991a. Allgemeine Kritik: I.9 (XIII.3), 990a 34- b4, 990b 6-8, 990b 8-13, 990b 15-17, 991a 8-10, 991a 20-27; III.2: 997b 5-8. *Posterior Analytics* I.22: 83a 32-34,

¹⁴³⁷ *Ernýges* bedeutet eigentlich „Äste“; *arētér* eigentlich „Beter“. Anm. 7; 130.

4.6.9 Ideale Sprache, Vagheit, Natürlichkeit, Harmonie und Metapher

Die Analyse der Beziehung zwischen der idealen Sprachform, was später zu einem wichtigen Diskussionsthema wird, und der Metapher verläuft zweifellos mit Verweisen auf die Wichtigkeit der Metapher.

Die vollkommene sprachliche Form ist klar und zugleich nicht banal.¹⁴³⁸ Die sprachliche Form ist am klarsten, wenn sie aus lauter üblichen Wörtern besteht; aber dann ist sie banal. Beispiele sind die Dichtungen des Kleophon und des Sthenelos.¹⁴³⁹ Die sprachliche Form ist erhaben und vermeidet das Gewöhnliche, wenn sie fremdartige Ausdrücke verwendet. Als fremdartig bezeichne ich die Glosse, die Metapher, die Erweiterung und überhaupt alles, was nicht üblicher Ausdruck ist (*Poetik* XXII, 1458 a 20-25).

Anschließend wird die stärkste Seite der Metapher, die *Vagheit* betont (1410 b 20) und eine Erkenntnis vermittelt obwohl vorher keine vorhanden war (1410 b 25).

Es wird wiederholt, dass Metaphern abhängig vom Hauptelement sind, wobei sie allerdings von fremden Sachen abgeleitet werden können (wie bei 1410 b 32)

„[...] wie es ja auch in der Philosophie Scharfsinn verrät, ähnliches auch in weit aufeinanderliegenden Dingen zu erkennen.“ (1412 a 10)

Damit werden eigentlich sehr lange Erklärungen zusammengefasst.

„Archytas beispielshalber sagte, ein Richter und ein Altar seien dasselbe, denn zu beiden nehme der, der Unrecht erfährt, Zuflucht.“ (1412 a 13)

Die Lebendigkeit in bündigen Ausdrücken liegt daran, dass die Wörter nicht identisch mit dem sind, was gesagt wird. Gut gebaute Rätsel sind aus demselben Grund attraktiv; sie leiten eine neue Idee ein, und beinhalten einen metaphorischen Ausdruck (1412 a 24). Die Gedanken bei denen sind entgegen der Erwartung und passen nicht zu den augenblicklichen Gedanken (1412 a 26).

Metaphern sollten nicht erzwungen werden, ansonsten wird es schwer sie zu begreifen; sie sollten auch nicht zu offen sein, sonst haben sie keine Wirkung (1410 b 30). Ich denke, dass das hier betonte Gleichgewicht besonders Talent erfordert. Also das richtige Maß zu finden oder für das Gleichgewicht zu sorgen, bringt den Erfolg bzw. den Misserfolg.

Auch das Thema um die Harmonie der Metapher ist wichtig. Damit ist gemeint, dass die Metaphern so passend wie möglich den erwähnten Sachen entsprechen. Diese Situation wird damit verglichen, dass wir uns selbst fragen, welche Kleidung einem alten Menschen passen wird. Mit einer deutlicheren Beschreibung:

„[...] und wenn man etwas ausschmücken will, muss man die Metapher vom besseren Vertreter derselben Gattung bilden, will man tadeln, vom schlechteren Vertretern.“ (1405 a 15)

¹⁴³⁸ Statt makelloser Sprachform wird „poetische“ Sprache gesagt. Die poetische Sprache ist fern von Alltäglichkeit; doch in der Prosa nicht angemessen. *Retorik* III 1404 b 5.

¹⁴³⁹ **Kleophon**: Ein Tragödiendichter über den nur wenig bekannt ist. Aristoteles erwähnt ihn in Verbindung mit Prosa und Poesie; also müsste er epische Werke haben. **Sthenelos**: Wahrscheinlich ein Tragödiendichter, der ein Zeitgenosse von Aristophanes war.

Das gegebene Beispiel verdeutlicht das Thema: *Der Bettler bittet* und *Der Bittsteller bettelt*. Beides sind Arten des *Begehrens* (1405 a 18). Statt *Künstler*, *Dionysoschmarotzer* zu sagen oder, dass Seeräuber sich selbst *Geschäftsleute* nennen, sind ebenfalls schöne Beispiele (1405 a 25).

4.6.10 Rätsel = Metapher

Wegen dem direkten Zusammenhang zur *Vagheit* und des offenen *tešhîs* des Ausdrucks (Rätsel) wurde dies so umfangreich behandelt, dass es einen eigenen Abschnitt bekommt.

Die Notwendigkeit bei der Benutzung von Metaphern, um namenslosen Sachen einen Namen zu geben, die Namen von verwandten Sachen zu nehmen, anstatt fremder Sachen, bleibt nicht unbemerkt. Dafür wird ein bekanntes Rätsel als Beispiel gegeben. In dem Fall sollte die Verwandtschaft sofort zu begreifen sein, sobald das Wort ausgesprochen wird.

„Ich sah einen Mann mit Feuer Eisen an einen anderen kleben.“ 1440 (1405 b 1)

„Dieses Geschehen hat keinen Namen, aber beides bedeutet ein Anfügen, das Ansetzen des Schröpfkopfes wird ‚Schmieden‘ genannt. Aus guten Rätseln kann man überhaupt treffliche Metaphern gewinnen, denn Metaphern sprechen insofern in Rätseln, als klar werden müsste, dass die Übertragung trefflich erfolgt ist.“ (1405 b 7)

Die Analogie im *Rätsel*, die bei der Definition der Metapher benutzt wird, besitzt eine hohe Bedeutung. Während davon verstanden wird, dass die Metapher nicht einfach, leicht Schwerverständlich, unterhaltsam sein und Lebendigkeit verleihen soll, ist das wichtigste, dass die *Schichten* der Metapher betont werden:

„Doch wenn jemand nur derartige Wörter verwenden wollte, dann wäre das Ergebnis entweder ein Rätsel oder ein Barbarismus: wenn das Erzeugnis aus Metaphern besteht, ein Rätsel, wenn es aus Glossen besteht, ein Barbarismus. Denn das Wesen des Rätsels besteht darin, unvereinbare Wörter miteinander zu verknüpfen und hiermit gleichwohl etwas wirklich Vorhandenes zu bezeichnen. Dies läßt sich nicht erreichen, wenn man andere Arten von Wörtern zusammenfügt, wohl aber, wenn es Metaphern sind, z. B. ‚Ich sah einen Mann, der mit Feuer Erz auf einen Mann klebte‘ und dergleichen mehr. Aus Glossen ergibt sich der Barbarismus. Man muß also die verschiedenen Arten irgendwie mischen. Denn die eine Gruppe bewirkt das Ungewöhnliche und Nicht-Banale, nämlich die Glosse, die Metapher, das Schmuckwort und alle übrigen genannten Arten; der übliche Ausdruck hingegen bewirkt Klarheit.“ (*Poetik* XXII, 1458 a 26-35)

4.6.11 Metaphorische Probleme

Laut Aristoteles können metaphorische Ausdrücke nur verwendet werden, wenn sie einen Nutzen haben. Die Hauptstütze unter den Feststellungen ist, dass sie in Gesprächen von jedem benutzt werden (III 1404 b 35). Natürlich sind diese vagen Wörter gleichzeitig auch Mittel, womit Sophisten ihre Zuhörer auf den falschen Weg ziehen (III 1404 b 38). So wird der Hauptkritikpunkt der Metapher, also die Benutzung zu dem

¹⁴⁴⁰ Aristoteles sucht dadurch zu zeigen, dass Allegorie und Rätsel verwandt sind, zum Ainigma als stilistischem Fehler s. *Poetik* 1458 a, zu Bedeutung des Rätsels in der Rhetorik überhaupt s. den ausgezeichneten Artikel „Ainigma“ von König. *Rhetorik* Anm. 19, 224.

genannten Zweck, klargestellt. Inwiefern entfernt uns die Metapher von der Wahrheit? Oder was sind die wahren Auswirkungen dieser Entfernung?

Ein anderer Punkt ist die Benutzung der Metapher, sodass sie sich eher nicht schön anhört, wie bei den Tragikern und Komikern. Gorgias sagt:

„Frischgrün und volle Saft sind die Sachen – du aber hast sie unschön gesät und andererseits übel geerntet.“ (1406 b 10)

Aristoteles findet das zu poetisch. Eigentlich wäre Gorgias Aufschrei, nachdem eine Schwalbe Kot auf ihn fallen lässt ein besseres Beispiel: *Schande über dich Philomela!* Hier wird teilweise von der Assoziationskraft des „telmih“ profitiert. Philomela ist eine mythologische Figur. Pandions Tochter. Ich schildere kurz das Ereignis:

Tereus, König Thrakiens tut dem Herrscher Athens einen Gefallen, da er ihm gegen die Thebaner geholfen haben soll. Er heiratet seine Tochter Prokne. Eigentlich hat er aber ein Auge auf ihre Schwester, Philomela geworfen. Er schleift sie in einen sich tief im Wald befindenden Stall und verführt sie dort. Damit sie es keinem erzählt, schneidet er ihre Zunge ab (für diesen Augenblick gibt es ein Bild in Ovids Metamorphose). Er sperrt sie in ein Haus im Wald ein. Die stumme Frau ist eigentlich eine Weberin, Stickerin. Sie strickt ihre traurige Geschichte auf ein Kleid, das sie für ihre Schwester Prokne vorbereiten soll. Prokne versteht ihre Nachricht und macht sich auf den Weg, Philomela aus ihrem Gefängnis im Wald zu befreien. Zu der Zeit finden die Wüstenfeierlichkeiten zu Ehren des Wein Gottes statt. Die beiden Schwestern kehren zwischen all den Betrunknen mit Erschwernis zurück. Die Rache der Schwestern Prokne und Philomela ist von blutrünstiger Natur. Sie töten Itys, den Sohn von Prokne und Tereus und verstümmeln ihn. Prokne kocht die Teile und serviert sie dem König. Der König merkt zunächst nicht, was er isst. Als Philomela plötzlich erscheint und das Haupt des Kindes dem König zuwirft, wird alles klar. Der König zieht sein Schwert läuft auf die Schwestern zu. Zeus greift ein, damit es nicht noch mehr Tote gibt. Er verwandelt Philomela in eine Schwalbe, Prokne in eine Nachtigall und Tereus in einen Wiedehopf. In den späteren Zeiten oder Variationen wurden verschiedene Vögel benutzt.¹⁴⁴¹

Ich wiederhole Gorgias Ausruf: „Schande über dich Philomela!“ Es ist nicht angemessen diesen Satz in solch einem Zusammenhang zu benutzen, wobei man doch die traurige, dramatische Geschichte kennt, welche die Schwalbe, Philomela repräsentiert (1406 b 10).

Die Anwendung der Metapher erfordert wahrlich Aufmerksamkeit. Man muss die Entfernung zur alltäglichen Rede gut einstellen.

„Außerdem hat Ariphrades die Tragödiendichter verspottet: sie gebrauchten Ausdrücke, die niemand in der Umgangssprache verwendet, wie z. B. δωμάτων ἄπο [*dōmátōn ápo*] statt ἀπὸ δωμάτων [*apó dōmátōn*], ferner σέθεν [*séthen*] und ἐγὼ δέ νιν [*egō de nin*] sowie Ἀχιλλέως περί [*Achilléōs péri*] statt περὶ Ἀχιλλέως [*perí Achilléōs*] und dergleichen mehr. Indes, da alle diese Wendungen nicht zum Üblichen gehören, bewirken sie in der sprachlichen Form das Ungewöhnliche; Ariphrades jedoch hat hiervon nichts gewußt“ (*Poetik* XXII, 1458 b 31- 1459 a 3).

Die Metapher ist in der alltäglichen Rede; befindet sich jedoch eigentlich darüber. Sie enthält also Ausdrücke, die auf wörtlicher Ebene von jedem verstanden werden, was aber die *Bedeutung* angeht macht es einen Unterschied.

¹⁴⁴¹ Bischoff, D. und Freytag, J. (2008), 590-595.

“Von den Wörtern sind die zwiefachen vor allem dem Dithyrambos angemessen, die Glossen den heroischen und die Metaphern den jambischen Versen. In den heroischen Versen ist allerdings alles verwendbar, was hier behandelt worden ist. Da die jambischen Verse nach Möglichkeit die Umgangssprache nachahmen, sind dort alle die Wörter angemessen, die man auch in der Alltagsrede verwenden würde; dergleichen sind der übliche Ausdruck, die Metapher und das Schmuckwort.“ (*Poetik* XXII, 1459 a 9-15)

4.7 Analogie bei Aristoteles und Coenen

Eigentlich hatte ich für Aristoteles einen relativ umfangreichen Abschnitt eröffnet (s. LS 4.6). In dem entsprechenden Abschnitt wurde neben der Betonung des *tesbîh* versucht, die Metapher bei Aristoteles zu untersuchen (s. LS 4.6.7). Es wäre jedoch nützlich, sich auf die *Analogie* zu konzentrieren und das Thema mit einer *Unterstützung* wie Coenen zusammenzufassen. Die Bewertung mit Coenen im Zentrum als moderner Repräsentant des Verständnisses der Analogie zu machen, wird nützlich sein.

Zunächst die Erklärung der Analogie:

4.7.1 Analogie

Das griechische Substantiv *ἀναλογία* (*analogia*) wurde als Lehnwort ins Lateinische (*analogia*) und von dort in westlichen Sprachen übertragen (deut. *analogie*, it. *analogia*, fr. *analogie*, eng. *analogy* usw.). Das Wort müsste aus dem Adjektiv *analogos* abgeleitet worden sein. Es hat Bedeutungen wie: übereinstimmend, entsprechend und im gleichen Verhältnis stehend. Diese Wurzel zeigt auf die wirtschaftliche Benutzung des Wortes. Im antiken Griechenland basierte es als Begriff auf die Gleichheit von Proportionen. Anschließend bedeutet es die Gleichheit der Beziehungen (Relationen). Im Mittelalter wird es benutzt um die „systematische Vieldeutigkeit“ anzugeben. Ab dem 19. Jahrhundert nimmt es die Form an, unter der wir es heute kennen.¹⁴⁴²

Die *geometrische* Analyse der Analogie durch Aristoteles wird uns einen klareren Blick verschaffen: Hier wird die distributive Gerechtigkeit der geometrischen Analogie entsprechend definiert:

„Das Rangordnungsverhältnis zwischen zwei Personen, denen der Staat Güter zuteilt, muss dem Wertverhältnis zwischen den zugeteilten Gütern gleich sein.“¹⁴⁴³

Eine Metapher ist nur dann möglich, wenn der gemeinsame Inhalt von zwei definierbaren Sachen zu sehen ist. (1) Dies muss entsprechend der Definition der Metapher und gültig sein. (2) Außerdem muss sie einen ähnlichen Inhalt besitzen (Analogie-Verbindung), damit sie eine metaphorische Bedeutung erlangt. Ich gebe ein Beispiel: „Das Gefängnis der Heirat“, dadurch geht heraus, dass die Heirat wie ein Gefängnis die Freiheit des Menschen begrenzt und abhängig von Regeln macht:

Gefängnis: schränkt die Freiheit ein

Ehe: schränkt die Freiheit ein

„Nicht jede Analogie bildet eine Metapher, aber jede Metapher setzt eine Analogie

¹⁴⁴² s. Coenen, H. G. (2002), 9; Hoppe, Johann Ignaz (1873), 20-21.

¹⁴⁴³ Ebd., 9f; *Nikomachischen Ethik* V, 6.

voraus.¹⁴⁴⁴ Diese Verallgemeinerung von Coenen bedarf zweifellos einer Erklärung.

4.7.2 Aristoteles- Coenen

Die Metapher ist nicht das Gegenteil der Wahrheit, sondern eine Erweiterung:

„Metapher und normaler Wortgebrauch benutzen dieselbe, dem Wort vom Sprachsystem zugeteilte Bedeutung zur Beschreibung eines Gegenstands, jedoch auf verschiedene Weise.“¹⁴⁴⁵

Auf was für eine Weise? Das eigentliche Problem ist die Feststellung hiervon.

Coenens Verständnis der Metapher kann an der Achse der Wörter *Analogie-Aristoteles- Lakoff* analysiert werden. Außerdem habe ich die Punkte, die ich verbunden mit der Feldtheorie sah, betont.

Der letzte Teil der Kategorisierung von Aristoteles in *Poetik*, also die vierte Übertragungsart basiert auf *Analogie*.¹⁴⁴⁶ Coenen sieht nur den letzten von denen als gültig.¹⁴⁴⁷ Die Analogie-Verbindung des dritten Typs stört Coenen. An dem Punkt ist eine Inkonsequenz bei Aristoteles zu beobachten. Wenn die Übertragung von einer Art auf eine andere als Analogie gilt, gäbe es keinen Grund einen vierten Punkt (Analogie) einzuführen (Kategorisierung). Diese Situation verstärkt die Möglichkeit, dass Aristoteles eine bestimmte Art in der Analogie gemeint hat. In Anbetracht ist es möglich, die Metapher als sehr nahe zum *tesbih* zu verorten.

Coenen versucht die Theorie der Metapher von Aristoteles zu überschreiten. Coenen streitet in seiner eigenen Analogie-Definition, ob die zweistellige Analogie eine besondere Situation der Analogie ist. Seiner Theorie nach erlaubt eine einstellige Analogie, dass die mehrstellige begrenzt wird. Dabei ist die Absicht natürlich die Kategorisierung in der Vergleichstheorie von Aristoteles zu vermeiden. Einstellige und auf objektive Anzahl basierende nicht triviale analogische Metaphern gleichen der dritten Art der Metapher von Aristoteles.¹⁴⁴⁸

Der Ausgangspunkt bei Coenens Vorstellung ist der Unterschied zwischen trivialen und nicht trivialen Analogien.¹⁴⁴⁹ Die Begriffe nicht zu sehen, nicht zu beachten, schiebt die Benutzung der Metapher auf eine schwache Wörter- und Themenordnung.¹⁴⁵⁰ Um diese Gefahr zu verhindern, fokussiert Coenen sich auf die sprachliche Beziehung zwischen Wort und *Objekt*. Seiner Meinung nach betrachtet die Theorie Lakoffs die

¹⁴⁴⁴ Ebd., 97.

¹⁴⁴⁵ Coenen, H. G. (2002), 61.

¹⁴⁴⁶ Aristoteles (1994a), *Poetik*. 67. (21)

¹⁴⁴⁷ Beispielsweise ist auch Bühler derselben Meinung: „Metapher in striktem Wortsinn ist nach Aristoteles nur die Analogie“, Bühler, Karl (1978), 342f; Anm.I.

¹⁴⁴⁸ Coenen, H. G. (2002), 112.

¹⁴⁴⁹ „Unsere Untersuchung verlangt die Unterscheidung zwischen trivialen und nicht-trivialen Analogien“ Ebd., 2; Vg. 31f.

¹⁴⁵⁰ Ebd., 4.

Analogie als *Ergebnis*; nicht als Grundlage der Metapher.¹⁴⁵¹ Die Haltung Coenens, die die Analogie als Grundlage der Metapher nimmt bzw. die Analogie als Voraussetzung setzt, stimmt nicht mit der von Lakoff überein. In dem Punkt kann Lakoff die Gegenseite zu Coenen repräsentieren.

Machen wir die Trennung zwischen nicht trivialer und trivialer Analogie. Falls der gemeinsame und die Analogie gründender Inhalt wie ein populärer Oberbegriff des Analogie-Partners ist, wird er unwichtig. Beispielsweise ist *Hammer* eine unwichtige Analogie für *Zange*. Denn beide sind Werkzeuge und man denkt an sie gleichzeitig.¹⁴⁵² Hammer und Zange als Werkzeuge, Montag und Dienstag als Wochentage sind *analog*.¹⁴⁵³ Dies wird *triviale Analogie* genannt. Nicht triviale Analogien basieren auf Ähnlichkeiten; diese gehen nicht aus den zusammen assoziierten Kategorien der Analogie-Partnern oder aus den semantischen Paradigmen der Namen hervor.¹⁴⁵⁴ Nicht-triviale Analogien und Metaphern von anderen zu trennen, ist hier eine grundlegende Angelegenheit. Die vielleicht wichtigste Regel, die ich im Abschnitt *Probe* erklären werde (s. LT 2), dass die *Metapher poetisch sein muss* und *nicht trivial sein darf*, bedeuten grundsätzlich das gleiche. Was hier wichtig ist, ist die von der Metapher erzeugte Wirkung, die als *Schock* und *Vergnügen* beschrieben werden kann.

Laut Coenen sind Metaphern Voraussetzungen für Analogien.¹⁴⁵⁵ In dem Fall tritt die zusammenhängende Seite der Analogie mit der Metapher in den Vordergrund. Wenn wir also die Analogie ins Zentrum der Metapher nehmen, müssen wir darüber nachdenken, was an den Ecken oder um das *teşbih* platziert wird. Bei Coenen bildet nicht jede Analogie eine Metapher; aber jede Metapher erfordert eine Analogie.¹⁴⁵⁶

Die Analogie und Metapher sind im Ursprung verbunden: „Nach alter rhetorischer Lehre setzt die Metapher eine Ähnlichkeit (similitudo) zweier Gegenstände voraus“¹⁴⁵⁷ Der Begriff der Ursprungsgleichheit präzisiert den Quintilianschen Begriff der *metaphora continuata*, der im modernen Bild der fortgesponnenen Metapher (*métaphore filée*) weiterlebt.¹⁴⁵⁸ Zwischen ihnen gibt es jedoch einen wichtigen Unterschied.

„Analogie ist eine Beziehung zwischen zwei Beschreibungsgegenständen, Metapher dagegen ein besonderes Verfahren der Wortbenützung.“ (Coenen 2002: 45)

Auch das Ziel der Analogie ist klar:

„Analogien dienen nicht nur zur Beschreibung von Gegenständen, sondern auch zur

¹⁴⁵¹ Ebd., 8.

¹⁴⁵² Ebd., 2.

¹⁴⁵³ Außerdem werden auch die Beispiele Herkules- Superman und Aposteln Petrus und Paulus gegeben. Ebd., 32.

¹⁴⁵⁴ Ebd., 2.

¹⁴⁵⁵ Ebd., 1. Das würde in seinem System für *mecâz* im Allgemeinen gelten.

¹⁴⁵⁶ Coenen, H. G. (2002), 97. Auf das entsprechende Problem macht er am Anfang seines Buches aufmerksam. Er gibt Martin Luthers Aussage *Ein feste Burg ist unser Gott* als Beispiel. Obwohl die Analogie nicht das Thema des Gespräches (auch wenn Coenen nicht ins Thema eingeht) ist, gibt es hier eine analogische Verbindung zwischen *Burg* und *Gott*. (1)

¹⁴⁵⁷ Ebd., 45.

¹⁴⁵⁸ Ebd., 5.

Beglaubigungen Aussagen“. (Coenen 2002: 7)

Doch die Perspektive zum Thema der *Kategorie* ist noch einseitig: Die Metapher – oder allgemeiner: der Tropus- wechselt nach antiker Lehre das Korrelat des sprachlichen Zeichens aus: Das Wort *Löwe* bezeichnet plötzlich nicht mehr eine bestimmte Raubkatze, sondern den Heros Achilles. Um den Wechsel der Korrelate in Regeln zu fassen, legte die antike Rhetorik Beziehungen fest, die zwischen den ausgewechselten Korrelaten bestehen mußten. Im Falle der Metapher mußte das alte Korrelat dem neuen - also der wirkliche Löwe dem als Löwe bezeichneten Achilles – *ähnlich* sein.¹⁴⁵⁹ Dies verursacht natürlich auch die Gefahr der kategorischen Verwechslung¹⁴⁶⁰. Wenn der Löwe ein Mensch ist; ist er dann in jeder Hinsicht ein Mensch? Also inwiefern ist der Löwe ein Mensch, und inwiefern ein Tier? Wenn eine Eigenschaft eines Tieres übertragen werden soll, wie können wir dann das Tier, nur mit dieser Eigenschaft untersuchen? Obwohl der Löwe mutig ist, isst er gleichzeitig auch Kadaver, greift auch viele kleinere, schwächere Tiere an; schließlich ist es ein *Tier* (s. LS 4.4.3, LS 7.3, LS 8.3.2, LS 8.11.2).

Coenen führt eine Diskussion über Thomas von Aquin. Diese Diskussion ist zwischen *convenientia proportionis* und *convenientia proportionalitatis* (*De veritate* II, 11).

„Eine *convenientia proportionalitatis* liegt vor, wenn zwei verschiedene Bedeutungen desselben Wortes die beiden Zähler einer Verhältnisgleichung sind. Das Wort ‚sehen‘ z. B. bezeichnet sowohl die visuelle Wahrnehmung wie auch das geistige Begreifen. Zwischen den beiden Bedeutungen besteht eine *convenientia proportionalitatis*, insofern das eigentliche Sehen sich zum Organ der visuellen Wahrnehmung so verhält wie das Begreifen zum Verstand. Die *convenientia proportionalitatis* ist, wie man sieht, die schon von Plato und Aristoteles benutzte, aus der Beschränkung auf Zahlenverhältnisse gelöste geometrische Analogie. Wenn ein Wort in einer übertragenen Bedeutung verwendet wird, die zu seiner üblichen Bedeutung im Verhältnis der *convenientia proportionalitatis* steht, liegt eine Metapher vor. Das Wort „sehen“ bezeichnet metaphorisch das Verstehen. Die zweite Art der semantischen Analogie, die *convenientia proportionis*, liegt vor, wenn verschiedene Bedeutungen desselben Wortes auf einen gemeinsamen Begriff bezogen sind.“ (Coenen 2002: 16)

Joseph M. Bochénski erklärt den Unterschied.¹⁴⁶¹ Seiner Meinung nach kann *convenientia* zweischichtig sein. Also fällt eine zweischichtige Gemeinsamkeit auf, die sich nach der Analogie richtet. Die Angemessenheit der Verhältnismäßigkeit in Form der „Vereinbarung der Verhältnisse“ (*convenientia proportionalitatis*) umfasst ganz genau das *Verhältnis von Verhältnissen*. Die Angemessenheit der Verhältnismäßigkeit in Form der „Vereinbarung der Verhältnisse“ (*convenientia proportionalitatis*) umfasst auch die eigenständigen *Verhältnisse*. Unter den vielen Arten der Analogie sind nur zwei wichtig, laut Bochenski: *Attributionsanalogie* und die *Proportionalitätsanalogie*. Zwei Namen, die durch den ersten zusammenkommen, werden *attributiv analog* bezeichnet. Auf die gleiche Weise werden die durch den zweiten verbundenen Nomina *proportional analog*

¹⁴⁵⁹ Ebd., 5, 46; s. 215 u. Cicero: *De Oratore* III, 38, 155 ff.

¹⁴⁶⁰ s. Turbayne, C. Murray (1970), 12-14.

¹⁴⁶¹ Ebd., 17.

genannt.¹⁴⁶²

Mit der Erklärung über die *Analogiewurzel* wird deutlicher, was Coenen meint: Jede Analogie, ob trivial oder nicht, beruht auf der Geltung von Beschreibungen, die verschiedenen Gegenstandsmengen denselben Beschreibungsinhalt zusprechen. Die Menge der Beschreibungen, die eine Analogie begründen, heißt im folgenden Analogiewurzel. Anschließend gibt er ein Beispiel: *Das Französische ist der Pudel unter den romanischen Sprachen*. Hier basiert das metaphorische Gebilde auf folgende Elemente: a. Gattungen oder Rassen, b. Wolf, c. Pudel; d. romanische Sprachen, e. Lateinisch, f. Französisch. Hiervon sind die ersten drei (a, b, c) und die anderen drei (d, e, f) *Elemente* in der selben Kollokation. Doch für was gilt der gemeinsame definitonische Inhalt (I), also die Analogiewurzel? Alle Sachen die *a* genannt werden, stammen aus den als *b* bezeichneten Sachen. Und die von *a* entstammende, bzw. die weiterlaufende Rasse des *a* besteht aus den *c* Genannten.¹⁴⁶³

Die richtige Reihenfolge ist wie folgt: Rassen, Wolf, Pudel und Romanische Sprachen, Lateinisch, Französisch.

Also falls *Wolf* das Hauptelement ist, kann von dessen *Arten* gesprochen werden. Die Art entsteht aus *Wolf* (ähnlichen Elementen). Dass für den Fortbestand der Rassen das Beispiel *Pudel* gegeben wird, liegt daran, dass *Pudel* eine *Hundeart* ist. Für Coenen ist die Quelle der Analogie die Anzahl der Beschreibungen, die die Analogie gründen.¹⁴⁶⁴ Kommen wir zur einstelligen Analogie: *Heirat ist ein Gefängnis*. Hier ist das *Gefängnis* eine einstellige *Themenzahl*. Also die *Dinglichkeit* ist einstellig. Genauso ist auch *die Heirat* einstellig. Diese zwei kommen mit dem Ziel des *Verweises* zusammen; und es wird angedeutet, dass die Heirat *die Freiheit begrenzt*.

Dass Coenen, auch wenn er eigentlich dagegen ist, sich in einer Suche nach einem *geometrischen* System befindet oder die Anstrengung unternimmt, das aristotelische System zu reformieren, verengt stark seinen *Kategorienblick*. Damit meine ich auch, dass er sich nur auf Lakoff fokussiert. Ich denke, dass die Gattung und Art Unterscheidung oder Äquivalenz sich ineinander mit den Begriffen *Kategorie* und *Feld* befinden. Sicherlich präsentieren TA und EA eine ziemlich nützliche Grundlage für die metaphorische Bedeutung. Doch wenn wir daran denken, dass das Buch im Jahre 2002 veröffentlicht wurde, hätten zumindest Goodman, Ryle und Glucksberg mit in die Bewertung, mit in den Umfang der *Feldtheorie* reingenommen werden können. Außer einem kurzen Zitat von Goodman¹⁴⁶⁵ und Weinrichs¹⁴⁶⁶ Wahrnehmung des *Bildfeld* wird diese Vergleichsmöglichkeit im Buch nicht bewertet. Neben Weinrich gehören auch Ipsen, Jolles, Trier, Porzig; Lyons und Coseriu zu den Namen, die erwähnt werden können (s. LS 3.12). Das, was Ryle *category mistake* (s. LS 4.4.3) nennt oder Goodmans Beschreibung einer *kalkulierten Kategorienverwechslung*¹⁴⁶⁷, macht meiner Meinung

¹⁴⁶² **Bochenski**, Joseph M. (1959), 117. s. **Bochénski**, Joseph M. (1956), 123f; s. dazu: **Kunzmann**, Peter (1998), 61.

¹⁴⁶³ **Coenen**, H. G. (2002), 33.

¹⁴⁶⁴ Ebd., 32.

¹⁴⁶⁵ Ebd., 60.

¹⁴⁶⁶ Ebd., 5f, 38 (Bildfeld), 113, 181ff, 205, 208f.

¹⁴⁶⁷ Ebd.

nach die Metapher verständlicher in der Analogie. Außerdem können die *übergeordneten* und *untergeordneten* Kategoriebeziehungen (s. LS 8.7.2) von Glucksberg, den nicht mehr befriedigenden¹⁴⁶⁸ einfachen Kategorisierungen die Tiefe verleihen, die die Metapher besitzt.

Ich erkläre kurz die zwei Hauptbenutzungen von Coenen:

„Theoretischer Anwendungsbereich eines Wortes: die Klasse der Gegenstände, auf die ein Wort kraft seiner Bedeutung beschreibend angewandt werden kann (TA). Empirischer Anwendungsbereich eines Wortes: die Menge der Gegenstände, zu deren Beschreibung ein Wort- bis zu einem gewissen Zeitpunkt- in der Erfahrung eines bestimmten Sprachteilnehmers bereits angewandt wurde (EA).“¹⁴⁶⁹

Wenn die lexikalische Verortung des Wortes und der Zustand bei der Benutzung sich überlappen, würde das die Entstehung einer Metapher unmöglich machen. Die Metapher in einer lexikalischen Ordnung zu finden, ist mit den Worten Cohens „eine makellose Anomalie für die Lebendigkeit der Sprache“.¹⁴⁷⁰ Dass die Poesie des *Divan* als Literatur für eine bestimmte Klasse gilt (dass sie nicht das Volk anspricht; das Volk die Sprache diese Poesie nicht versteht), ist ein Ergebnis des umgekehrten Umgangs mit diesem Gegensatz.

Die *mazmûns* in der Poesie des *Divan* kann ich auch als *Metaphern im Verlangen der Lexikalisierung* beschreiben. Dass die Metapher mit der alltäglichen Sprache an Gültigkeit gewinnt, sie also im empirischen Anwendungsbereich positioniert wird,¹⁴⁷¹ widerspricht diesem Verlangen. Es wird von der Metapher erwartet, dass sie ein gemeinsames Mittel der Interaktion zwischen Menschen, die dieselbe Kultur und Zeitperiode teilen, wird.

Coenen betrachtet die *müşebbehs* und *müşebbün bihs* als ein Ganzes. Also ist eine neue Metapher wie ein Zusatz zu einem *alten müşebbeh* oder *müşebbehün bih*. In der Hinsicht ist die *originale* Metapher keine reine Neuerung, sondern nur *ein neuer Zusatz*.¹⁴⁷² Deshalb lehnt er Lakoffs Kritik an der Analogie, dass sie *nur bekannte Gemeinsamkeiten hervorheben könne*, ab. Ein anderes Problem ist: „bei der Übertragung von einem Bereich auf den anderen verliert ein begriffliches Merkmal jedoch seine exklusive Bereichzugehörigkeit“.¹⁴⁷³

„Liebe ist eine Reise“

Liebe wurde bereits mit vielen Sachen verglichen. Zwischen den anderen *müşebbün bihs* und der *Reise* gibt es eine Verbindung. Die Gründung des Verhältnisses zwischen Reise und Liebe wird seiner Meinung nach von dieser Verbindung verwirklicht.¹⁴⁷⁴ Brauchen wir in dem Fall ein Stammbaum für jede Metapher?

¹⁴⁶⁸ s. Bsp. Coenen, H. G. (2002), 58.

¹⁴⁶⁹ Ebd., 241, s. 46ff.

¹⁴⁷⁰ Cohen T. (1998), 32.

¹⁴⁷¹ Coenen, H. G. (2002), 241, s. 46ff.

¹⁴⁷² Ebd., 234f.

¹⁴⁷³ s. Ebd., 214-18. (unter dem Titel: *Fragwürdigkeiten der Lakoffschen Metapherntheorie*)

¹⁴⁷⁴ Ebd., 235.

Auch die wahre Bedeutung hat Grade, was wir Nebenbedeutung nennen; also hat das Wort eine wahrste und eine weniger wahre Bedeutung. Die Nebenbedeutung zeigt im „Feld“ auf eine dem Zentrum nahe Position. Die erste Bedeutung ist der Kernbereich des gesamten TA, die anderen sind Randbereiche. Danach gibt Coenen das Wort *Spiel*, eins der beliebtesten Worte bei Wittgenstein, als Beispiel.¹⁴⁷⁵

„Für den TA des Wortes ‘Spiel’, so können wir Wittgenstein in unsere Terminologie übersetzen, gibt es keinen Beschreibungsinhalt, der alle Elemente auf dieselbe Weise kennzeichnet. Die Unterschiede zwischen manchen Spielarten - etwa Reigenspiel und Pokerspiel - scheinen größer als, zwischen einer bestimmten Spielart und einer anderen Tätigkeit, die nicht zu den Spielen zählt, - etwa Reigenspiel und Volkstanz. Nun kann man den TA des Wortes ‚Spiel‘ so in Untermengen aufteilen, daß eine bestimmte Menge von definierenden Merkmalen sich wie folgt diesen Untermengen zuordnen läßt: Jede Untermenge teilt mindestens ein spielspezifisches Merkmal mit mindestens einer anderen, aber nicht mit jeder anderen. Auf diese Weise gibt es Paare von Untermengen, die kein spielspezifisches Merkmal miteinander teilen, deren jedes Glied jedoch mindestens ein Merkmal mit mindestens einer anderen Untermenge des TA teilt. Wittgenstein nennt einen solchen Zusammenhang der Untermengen eines TA ‚Familienähnlichkeit‘ (Coenen 2002: 48)

Die Sprache ist nicht nur Lexikon; sie ist zugleich auch die „Praxis des alltäglichen sprachlichen Verkehrs“. Es ist völlig normal, dass es Wörter im Lexikon gibt, die die Sprecher der Sprache nicht kennen. Die persönlichen Erfahrungen des Sprechers bilden den Empirischen Anwendungsbereich eines Wortes. Deshalb hat die Metapher eher mit der lebenden Sprache zu tun und ihre Position gegenüber der Zeit erschwert es, sie an Regeln zu binden:

„EA ist kein Bestandteil des linguistischen Systems, sondern ein psychologischer, wandelbarer Sachverhalt im Kopf eines Sprachteilnehmers. Bei verschiedenen Sprachteilnehmern sind zu demselben Zeitpunkt die EA desselben Wortes in aller Regel verschieden. Aber alle bilden [...] Teilmengen des TA, den die im Sprachsystem festgelegte Wortbedeutung definiert.“ (Coenen 2002: 52)

Dass also die Sprache sowohl ein Feld für EA, als auch für TA besitzt; oder, dass deren Beziehung in einer Ordnung verläuft, wird eine wichtige Haltestelle auf dem Weg zum Traum der Theoretiker sein, die Metapher unter Kontrolle zu bekommen.

Auch, wenn Coenen ihn im gesamten Buch indirekt kritisiert und analysiert, sieht er es als notwendig an, einen separaten Abschnitt für Lakoff zu eröffnen. Der eigentliche Grund ist, dass er Lakoff als oppositionell zur Theorie der Analogie erachtet:

„Lakoff und Turner werfen der traditionellen Metaphernlehre vor, daß sie die Wirkung der Metapher im Vorstellungshaushalt bagatellisiere: Wer die Liebe als Reise denkt, hebt nicht nur etwas hervor, das ohnehin zur Vorstellung der Liebe gehört, sondern fügt dieser Vorstellung etwas hinzu, das ihr vorher fehlte, z.B. die Ausrichtung auf ein Ziel: Die Metapher, so etwa argumentieren Lakoff und Turner, gibt nicht nur dem alten Gegenstandsbild ein besonderes Relief, indem sie sie bestimmte Züge beleuchtet und andere abdunkelt; sie schafft vielmehr ein reicheres Gegenstandsbild“ (Coenen 2002: 234)

Seiner Meinung nach ist Lakoffs Ziel folgende:

„[...] von Aristoteles bis ins 20. Jahrhundert reichenden Tradition aufräumen.“ (Coenen

¹⁴⁷⁵ *Philosophischen Untersuchungen*, 67.

2002: 6)

Wie ich es in den entsprechenden Abschnitten im III. Buch (LT) oft erwähnt habe, ist diese *Aufräumaktion* Lakoffs sowohl horizontweiternd und entstehend als auch verwirrend.

Während nicht einmal mehr Aristoteles als eine zweifellose Quelle bei der Suche nach einer Basis in der Metapher ist und für jede Theorie ausgiebige Erklärungen und sehr viele interdisziplinäre Perspektiven nötig sind, ist es überhaupt nicht logisch, eine Person, die *die Rolle der Metapher im Alltag* teilweise begriffen hat, auf dem Thron zu platzieren.

Lakoff hat das Erbe auch nicht gänzlich ausgeschlagen: „Lakoffs Lehre erkennt die Analogie zwar als Resultat, nicht jedoch als Grundlage der Metapher an“¹⁴⁷⁶. Das, was für Lakoff wichtig ist, ist die *Konzeptualisierung*. Gerade deshalb haben Lakoff und Johnson die Theorien unter der Überschrift *Konzeptualisierungstheorie* untersucht (s. LS 8.9.2).

„Metapher nicht in erster Linie eine Besonderheit des Wortgebrauchs, sondern der Konzeptualisierung von Gegenstandsbereich [...] Deshalb unterscheidet Lakoff zwischen metaphorical expression einerseits und metaphor andererseits.“ (Coenen 2002: 208)

4.8 Arten des *teşbîh*

Teşbîh wurde nach verschiedenen Grundsätzen kategorisiert. Die Fundamente sind der Ausgangspunkt für all diese Kategorisierungen.

4.8.1 Arten des *teşbîh* nach der Anzahl der erwähnten Elemente

In einem Ausdruck, der ein *teşbîh* beinhaltet, werden entweder alle Elemente, oder zumindest zwei davon erwähnt. Demgemäß entstehen vier Arten des *teşbîh*. In diesen *teşbîhs* sind die *belâgat* Stufen verschiedenen voneinander. Ich erkläre es mit Beispielen.¹⁴⁷⁷ Natürlich ist es möglich, dass zwei davon zusammen sind. Beispielsweise kann die *teşbîh*-Richtung (~Analogie-Richtung) *bedeckt* [dt. mücmel] und mit erwähnter Adposition [türk.~*mürsel*] zusammen sein.

4.8.1.1 Umfangreiches *teşbîh*

Mufassal bedeutet umfangreich, detailliert und erklärt. Wie es auch aus der Bezeichnung abzuleiten ist, werden *teşbîhs* in denen *müşebbeh*, *müşebbehün bih*, *vech-i şebih* und Adposition des *teşbîh* zusammen erwähnt werden, so genannt.¹⁴⁷⁸ Eigentlich beinhaltet dies auch *mürsel*. Dies wird *tam teşbîh* (komplettes *teşbîh*) genannt. Wie in dem Vers von Yûnus Emre *Geldi geçti ömrüm benim şol yel esip geçmiş gibi* [dt.

¹⁴⁷⁶ Ebd, 8.

¹⁴⁷⁷ Die Beispiele wurden entsprechend den Feststellungen von Bolelli aufgereiht. **Bolelli**, N. (2013), 41.

¹⁴⁷⁸ el-**Kazvîni** (1400/ 1980), II, 251; et-**Teftâzânî** (1960), 310; el-**Aydîni** (2009), 188; **Abbâs**, Fadl Hasan (1430/ 2009), 246; **Bulut**, Ali (2013), 181.

gekommen und gegangen ist mein Leben, wie der vorbeiziehende Wind]

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ

„Diejenigen, denen Wir die Schrift gegeben haben, kennen ihn (so gut), wie sie ihre Söhne kennen.“ (al-Baqara 2:146)

In diesem Satz sind die Adpositionen des *teṣbîh* und die *teṣbîh*-Richtung klar erkennbar. Deshalb sind sie *mürsel* und *mufassal* bzw. wie die Leute des Buches (Ahl al-kitāb) ihre eigenen Söhne kennen, kennen sie auch Mohammed genauso gut.

Bei *teṣbîh-i mufassal* ist wichtig, dass die *teṣbîh*-Richtung klar erwähnt wird.

وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ

„Und wenn sie um Hilfe rufen, wird ihnen mit Wasser wie geschmolzenem Erz geholfen, das die Gesichter versengt.“ (al-Kahf 18:29)

4.8.1.2 Verschicktes *teṣbîh*

Ist das *teṣbîh*, indem die *teṣbîh*-Adposition erwähnt wird.¹⁴⁷⁹ Wenn hier die *teṣbîh*-Richtung aufgehoben wurde, entsteht es zusammen mit *mücmel*.

فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ

„[...] so daß sie wie Steine waren...“ (al-Baqara 2:74)

Das *teṣbîh* in diesem Satz wird *mürsel* und *mücmel* genannt. Denn die *teṣbîh*-Adposition wurde erwähnt; *vech-i ṣebeh* aber versteckt.

كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ

„[...] als ob sie verborgene Perlen wären.“ (as-Sāffāt 37: 49)

Hier gibt es *mürsel* und *mücmel* *teṣbîh*. *Vech-i ṣebeh* wurde bedeckt und somit zu *mücmel* geworden.

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ

„Am Tag, da die Menschen wie flatternde Motten sein werden“ (al-Qāri‘a 101:4)

¹⁴⁷⁹el-Kazvîni (1400/ 1980), II, 263-264; et-Teftâzânî (1960), 315; el-Aydmî (2009), 190; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 243; Bulut, Ali (2013), 184.

4.8.1.3 Befestigtes *teşbîh*

Bei diesem *teşbîh* werden die *teşbîh*-Adpositionen nicht erwähnt, sondern versteckt.¹⁴⁸⁰

Es hat die Bedeutungen starr, verstärkt; fest, verfestigt.¹⁴⁸¹ Es ist literarischer als *mürsel* und *mufassal*. Je weniger die Elemente des *teşbîh*, umso stärker der Ausdruck.

*Bu dünya bir gelindir yeşil kızıl donanmış
Kişi yeni geline bakubanı doyamaz* (Yunus Emre)

[Diese Welt ist eine in grün und rot gekleidete Braut/ Eine Person kann nicht genug vom Anblick einer neuen Braut bekommen]

Genau wie eine neue Braut (*müşebbehün bih*) schön aussieht (*teşbîh*-Richtung), so attraktiv ist auch die Welt (*müşebbeh*).

وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا

„[...] und mit Seiner Erlaubnis als einen Ausrufer zu Allah und als eine lichtspendende Leuchte.“ (al-Ahzāb 33:46)

Hier gibt es ein *müekked teşbîh*.

4.8.1.4 Kurzes *teşbîh*

Mücmel bedeutet kurz, bündig. Es gehört zu den *teşbîhs* bei denen die *teşbîh*-Richtung versteckt wurde, also das *vech-i şebeh* aufgehoben ist.¹⁴⁸² Dies erfordert, dass die Adposition erwähnt wird; gleichzeitig wird es *mürsel*. Ansonsten wird das *teşbîh* zu *teşbîh-i belîğ*.

يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ

„[...] fürchtete ein Teil von ihnen die Menschen wie in Furcht vor Allah oder mit noch größerer Furcht [...]“ (an-Nisā' 4:77)

Hier gibt es *mücmel* und *mürsel teşbîh*, weil der Grund für die Angst nicht angegeben worden ist.

¹⁴⁸⁰ *Müekked* und *belîğ* erwähnt Bilgegil zusammen. Er sagt: „Diese entstehen nur aus *müşebbeh* und *müşebbehün bih*, und nehmen die Namen *mü'ekked* oder *belîğ teşbîh* an.“ Während jedoch im *belîğ teşbîh* weder Analogie-Richtung, noch die Präposition erwähnt werden, wird beim *mü'ekked* nur die Präposition versteckt.

¹⁴⁸¹ el-**Kazvîni** (1400/ 1980), II, 262-263; et-**Teftâzânî** (1960), 314; el-**Aydmî** (2009), 190; **Abbâs**, Fadl Hasan (1430/ 2009), 243; **Bulut**, Ali (2013), 184.

¹⁴⁸² et-**Teftâzânî** (1960), 308; el-**Aydmî** (2009), 188; **Abbâs**, Fadl Hasan (1430/ 2009), 246; **Bulut**, Ali (2013), 181.

وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

„Und zu Seinen Zeichen gehören die auf dem Meer fahrenden (Schiffe), wie die Berge [...]“ (aš-Šūrā 42:32)

Hier wurde die *teşbîh*-Richtung nicht angegeben.

4.8.1.5 Schönes *teşbîh*

Dies ist das *teşbîh* bei dem die *teşbîh*-Adposition und *teşbîh*-Richtung versteckt werden.¹⁴⁸³ Die *teşbîh*-Art, in der nur *müşebbeh* und *müşebbehün bih* erwähnt werden.

Rabbim Rabbim bu işin neymiş Türkçesi
Senin aşkın ateştir, ateşin gül bahçesi (Necip Fazıl)

[Mein Gott, mein Gott was bedeutet das denn auf Türkisch (wie kann ich das verstehen)/
Deine Liebe ist Feuer, dein Feuer ein Rosengarten].

Hier wird die Liebe Gottes mit Feuer, und das Feuer mit einem Rosengarten verglichen.

Süleyman Nazif war der Kommandant der Wörter. Die Wörter sind nun, ohne ihn, wie eine streunende Herde.

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ

„Das diesseitige Leben ist nur Spiel und Zerstreuung [...]“ (al-An‘ām 6:32)

In diesem Vers gibt es *teşbîh-i belîğ*. Um die Hyperbel auszudrücken wurde die Welt so ausgedrückt, als wäre sie ein Spiel und Zerstreuung.

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا

„Und Wir haben die Nacht zum Kleid gemacht.“ (an-Naba‘ 78:10)

Hier gibt es wieder *teşbîh-i belîğ*, da die *teşbîh*-Adposition und Richtung versteckt wurden.

¹⁴⁸³ el-**Merâğî** (1984), 209-214; el-**Kazvîni** (1980), II/387-388; et-**Teftâzânî** (1891), 339-340; et-**Teftâzânî** (1965), 309-314; et-**Tehânevî** (1999), II. 557-560; **Mecdî** Vehbe-Kâmil el-**Mühendis** (1984), 100-102; Ahmed **Matlûb** (1996), 340-350; Ali el-**Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 25; **Abdülazîz 'Atîk** (1985), 56-92; el-**Hâşimî** (1999), 235-237; İrfân **Matracî** (1987), 107-110; Muhammed Said **İsbir- Bilâl Cüneydî** (1998), 779, 832.; Nâyif **Ma‘ruf** (1997), 93-94; Fazl Hasan **Abbâs** (2004), 56-58; **Besyûnî** (2004), 71-72; el-**Kazvîni** (1400/ 1980), II. 259-260; el-**Aydîni** (2009), 189; **Bulut**, Ali (2013), 178; **Coşkun**, Menderes (2012), 47-48; **Saraç**, M.A.Yekta (2013), 131.

Belîğ erstellt in manchen *teşbîh* Beispielen ein Klischee. Solche Formen nenne ich *mazmûn*. Dies habe ich in den 9., 10., 11. Feldern meines Diagramms (s. LT 1.2) bewertet.

4.8.2 Arten des *teşbîh* nach der Pluralität des *müşebbeh* und *müşebbehün bih*

Sobald die Seiten mehr als eins sind, sorgt der Platz den sie einnehmen werden für eine andere Kategorisierung. Demnach können vier verschiedene Arten des *teşbîh* entstehen:

4.8.2.1 Geteiltes *teşbîh*

Mefruk bedeutet geteilt, getrennt. Bei *teşbîh-i mefrûk* kommt zunächst ein *teşbîh* und danach ein weiteres oder mehr. Bei denen befindet sich jedes *müşebbeh* neben dem eigenen *müşebbehün bih*.¹⁴⁸⁴

Wie das Verspaar des Murakkıř el-Ekber (gest. 550):¹⁴⁸⁵

النَّشْرُ مِسْكٌ وَالْوُجُوهُ دَنَّا نَيْرٌ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَمٌ

[Die schönen Düfte sind Moschus, ihre Gesichter Dinars. Die Handspitzen sind anem Bäume].

Da die Gesichter der Frauen rund sind wurden sie aus Sicht der Glanz mit Goldmünzen; und die Henna auf ihren Fingern mit dem anem Baum verglichen.

In der Sure *Nebe* wurde die Erde mit einer Lagerstätte, die Berge mit Pfählen, die Nacht mit einem Kleid und die Sonne mit einem Lämpchen verglichen; dies sind Beispiele für diese Art von *teşbîh*.

4.8.2.2 Umwickeltes *teşbîh*

Melfûf bedeutet umgewickelt, gewickelt. Bei *teşbîh-i melfûf*, dem *teşbîh*, dessen Seiten aus mehreren Elementen besteht, kommen zunächst die *müşebbehs* und danach *müşebbehün bihs* nacheinander.¹⁴⁸⁶

Sahbâ-yı lebin çeşm-i füsûn-kâra mı mahsûs
Feyz-i dem-i îsâ iki bîmâra mı mahsûs (Şeyh Gâlib)¹⁴⁸⁷

[Ist das Getränk deiner Lippen denn für bezaubernde Augen begrenzt, ist der Überfluss

¹⁴⁸⁴el-Kazvîni (1400/1980), II, 247- 248; et-Teftâzânî (1960), 307; el-Aydmî (2009), 185; Abbâs (1430/2009), 240; Bulut, Ali (2013), 177.

¹⁴⁸⁵el-Kazvîni (1400/ 1980), II, 247- 248; et-Teftâzânî (1960), 307; el-Aydmî (2009), 185.

¹⁴⁸⁶el-Kazvîni (1400/1980), II, 247; et-Teftâzânî, Sa'duddîn (1960), 306; el-Aydmî, Hamza b. Turgut (2009), 184; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 239; Bulut, Ali (2013), 177.

¹⁴⁸⁷ Bilgegil (1989), 146.

der Zeit von Jesus für nur zwei Kranke bestimmt.]

In dem obigen Beispiel wurde *sahbâ-yı leb* [dt. Lippen-Getränk] mit *feyz-i dem-i Isâ* [dt. die Reichhaltigkeit der Jesus-Zeit]; *çeşm-i füsûn-kâr* [dt. bezaubernde Augen] mit *iki bîmâr* [dt. zwei Patienten] verglichen. Hier gibt es auch noch das *Telmîh*. Es funktioniert als eine Verstärkung des Kontexts. Hier wurde auf die Heilkünste Jesus verwiesen.

4.8.2.3 Gleichgesetztes *teşbîh*

Tesviye bedeutet gleichsetzen. Bei *teşbîh-i tesviye* werden mehrere Sachen mit einer Sache verglichen. Also besteht das *müşebbeh* aus mehreren und *müşebbehün bih* aus einem Element.¹⁴⁸⁸ Wie in dem Verspaar von Reşiduddin el-Vatvât‘in:¹⁴⁸⁹

صُدُغُ الْحَبِيبِ وَحَالِي كِلَاهِمَا كَاللِّيَالِي وَتَغْرُهُ فِي صَفَاءٍ وَأَذْمَعِي كَاللِّيَالِي

Die Haare der Geliebten sind ähnlich wie die Situation des Dichters, wie die Nacht (schwarz). Und ihre weißen Zähne und seine Tränen sind weiß, wie Perlen.

Gül âteş gülbün âteş gülsen âteş cûybâr âteş (Şeyh Gâlib)¹⁴⁹⁰

[Rose ist Feuer, der Boden auf dem die Rose wächst ist Feuer, Rosengarten ist Feuer, fließendes Wasser ist Feuer.]

4.8.2.4 Angehäuftes *teşbîh*

Hierbei wird eine Sache mit mehreren verglichen. Also *müşebbeh* ist einzeln und *müşebbehün bih* besteht aus mehreren Elementen.¹⁴⁹¹ Buhturîs Verspaar:¹⁴⁹²

كَأَنَّمَا يَسِيمُ عَنْ لُؤْلُؤٍ مُتَّضِدٍ أَوْ بَرْدٍ أَوْ أَقَاخِ

„Sie lächelt mit ihren wie geordnete Perlen, Hagelstücken und Kamille aussehenden Zähnen.“

¹⁴⁸⁸el-Kazvîni (1400/1980), II, 248; et-Teftâzânî (1960), 307; el-Aydîni (2009), 185; Abbâs, Fadl Hasan (1430/2009), 238-239; Bulut, Ali (2013), 178.

¹⁴⁸⁹el-Kazvîni (1400/1980), II, 248; et-Teftâzânî (1960), 307; el-Aydîni (2009), 185; Abbâs, Fadl Hasan (1430/2009), 238.

¹⁴⁹⁰ Bilgegil (1989), 146.

¹⁴⁹¹ el-Kazvîni (1400/1980), II, 248; et-Teftâzânî (1960), 307; el-Aydîni (2009), 186; Abbâs, Fadl Hasan (1430/2009), 238-239; Bulut, Ali (2013), 178.

¹⁴⁹² el-Kazvîni (1400/1980), II, 248; et-Teftâzânî (1960), 307; el-Aydîni (2009), 186.

Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül (Nefî)

Das Herz ist sowohl ein Glas, Wein wie auch eine attraktive Weinschenk.

4.8.3 Arten des *teşbîh* nach der Überlegenheitsstufe der Seiten bei den gemeinsamen Eigenschaften

Das wahre *müşebbehünbih* ist aufgrund der gemeinsamen Eigenschaft dem *müşebbeh* überlegen. Allerdings kann man manchmal beobachten, wie das *müşebbeh* mit der Absicht gemacht wird, die Hyperbel zu übertrumpfen. Es ist das *teşbîh* bei dem das *müşebbeh* zum *müşebbeh bih* gemacht wird, indem behauptet wird, dass die *teşbîh*-Richtung im *müşebbeh* stärker ist als im *müşebbehün bih*.¹⁴⁹³

Man begegnet solchen *teşbîh* Arten, die versuchen Esprit aufzuzeigen, nur selten. Dies wird *teşbîh-i maktûb* [dt. ~umgedrehtes *teşbîh*] genannt. *Teşbîh-i maktûb* ist das *teşbîh* bei dem *müşebbeh* und *müşebbehün bih* die Plätze tauschen.¹⁴⁹⁴ Es wird auch *teşbîh-i tafdil* oder *teşbîh-i ma'kûs* genannt.¹⁴⁹⁵

Muhammed b. Vüheyb el-Himyerî (gest.225/840) lobt Khalif el-Memnun:

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ
وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ

[Es ist Morgen geworden. Seine ersten Lichter ähneln dem Gesicht des Kalifs, wenn er gelobt wird].¹⁴⁹⁶

Hierbei geht es im Vergleich zur Hyperbel um einen umgekehrten Verlauf. Normalerweise ist Kalif schwach (*müşebbeh*) und *sabahın ilk ışıkları* [dt. die ersten Strahlen des Morgens] stark (*müşebbehün bih*); hier findet es umgekehrt statt.

إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرَّبَا

¹⁴⁹³ İbnü Raşîk (1988), I/502; es-Sekkâkî (1407/1987), 343 el-Kazvîni (1980), II/361; et-Teftâzânî (1891), 334; et-Teftâzânî (1965), 303; Ebü'l-Bekâ' (1993), 271; et-Tehânevî (1999), II, 555; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 101; Ahmed Matlûb (1996), 345-346; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 60; Abdülazîz 'Atîk (1985), 95-101; el-Hâşimî (1999), 239-240; İrfân Matrâcî (1987), 130-131; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 201; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 895; Bekrî Şeyh Emin (2004), 42; Fazl Hasan Abbâs (2004), 118; Besyûnî (2004), 102; Bolelli (2013), 77-81.

¹⁴⁹⁴ Bulut, Ali (2013), 179.

¹⁴⁹⁵ Reşidüddin Muhammed Vatvat (1362), 50; Coşkun, Menderes (2012), 46.

¹⁴⁹⁶ es-Sekkâkî (1407/1987), 343; el-Cürcânî, Abdülkâhir (1991), 223.; el-Kazvîni (1980), II/362; et-Teftâzânî (1891), 343; et-Teftâzânî (1965), 303; Ebü'l-Bekâ' (1993), 271; Ahmed Matlûb (1996), 329; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 59; Abdülazîz 'Atîk (1985), 98; el-Hâşimî (1999), 240; İrfân Matrâcî (1987), 130-131; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 201; el-'Useymîn (2005), 178; Bekrî Şeyh Emin (2004), 43; Fazl Hasan Abbâs (2004), 118; Besyûnî (2004), 102.

„Verkaufen ist das gleiche wie Zinsnehmen.“ (al-Baqara 2: 275)

Eigentlich hätte man das Gegenteil, also die Zinsen mit Verkaufen vergleichen müssen: Zinsnehmen ist das gleiche wie verkaufen. Aber sie haben so sehr daran geglaubt, dass Zinsen erlaubt seien, sodass sie statt Verkauf, die Zinsen als das den Normalzustand annahmen; Verkauf haben sie mit Zinsnehmen verglichen. Die Absicht beim Vergleich ist es, das Ähnliche zu erzählen, loben oder zu schmähen. Dass ein Begriff einem anderen, das in irgendeiner Sicht der Eigenschaft bekannt ist, überlegen gehalten wird, macht den Ausdruck auffallender.

4.8.4 Arten des *teşbîh* nach den Charakteristika der Analogie-Richtung

Teşbîh unterteilt sich nach *vech-i şebeh* in sieben: *tahkiki*, *tahayyülî*, *tehekkümî*, *temsilî*, *sâde*, *garip*, *müptezel*.

4.8.4.1 Überprüfte *teşbîhs*

Falls sich das *vech-i şebeh* tatsächlich in dem Charakter des *müşebbeh* und *müşebbehün bih* befindet, werden solche *teşbîhs tahkikî teşbîh* genannt. *Elleriniz pamuk gibi yumuşaktır*. [dt. Unsere Hände sind weich wie Watte] oder *Başaklar, altın gibi sarıdır*. [dt. Ähren sind gelb wie Gold] oder *Bu su buz gibi soğuktur*. [dt. dieses Wasser ist kalt wie Eis] sind Beispiele dazu¹⁴⁹⁷.

4.8.4.2 Imaginäre *teşbîhs*

Wenn das *vech-i şebeh* nicht im Charakter der Seiten vorkommt, wenn es ein Produkt der Fantasie ist, werden solche *teşbîhs, tahayyülî teşbîh* genannt. *O köylü kızının duyguları, Çobançeşmesi suyu kadar berraktı* [dt. Die Gefühle des Bauernmädchens sind klar, wie das Wasser des Schäfer-Brunnens]. In diesem Satz finden wir ein Beispiel dazu.¹⁴⁹⁸

4.8.4.3 Ironische *teşbîhs*

Dazu gehören unter anderem die *teşbîhs*, die gegründet werden, indem gegensätzliche und mangelhafte Eigenschaften verglichen werden.¹⁴⁹⁹ Diese werden sogar *telmîhî teşbîh* genannt. Es erinnert an *ta'riz*. Während man von einer sehr hässlichen Frau spricht, *Züleyha gibi güzel*. [dt. schön wie Züleyha] zu sagen, oder während man einen sehr engen Raum beschreibt, das *teşbîh, han gibi*. [dt. wie eine Raststätte] zu benutzen, gehört zu dieser Art. Hier ist die Absicht natürlich ironisch.

¹⁴⁹⁷ Bilgegil (1989), 147-148.

¹⁴⁹⁸ Ebd., 148.

¹⁴⁹⁹ Saraç, M.A.Yekta (2013), 133.

4.8.4.4 Repräsentative *teşbîhs*

Repräsentative *teşbîhs* werden aus zwei Elementen der Vorstellung gegründet, deren Verbindung zwischen den Elementen auf den ersten Blick nicht auffällt.

Die Aufgabe einer dieser Elemente ist es, das andere zu bestätigen. Hier besteht die *teşbîh*-Richtung aus mehr als einem imaginären Bestandteil und diese sind nicht zu trennen.¹⁵⁰⁰ Bei solchen *teşbîhs* ist das *vech-i şebih* nicht emotional und konkret, sondern eine rationale und imaginäre Vorstellung. In dieser Hinsicht wird klar, dass der *îrâd-ı mesel/ irsâl-i mesel* (Sprichwörter zu zitieren, um die Lebendigkeit zu bewahren) bezeichneter Ausdruck eigentlich ein *teşbîh* ist.¹⁵⁰¹

Ein sehr oft benutztes Beispiel: Plejaden sind wie leuchtende Trauben (Bündel):¹⁵⁰²

الثريا كعناقود العنب المنور

Wie zu sehen ist, kann die *Verbindung* im ersten Blick nicht gebaut werden. Falls richtig gemacht sorgt es für ziemlich starke *teşbîhs*.

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ

„Das Gleichnis derjenigen, die ihren Besitz auf Allahs Weg ausgeben, ist das eines Saatkorns, das sieben Ähren wachsen läßt, (und) in jeder Ähre hundert Körner.“ (al-Baqara 2: 261)

In diesem Vers wurde die Situation derjenigen, die auf Gottes Weg ausgeben, aus Sicht der vielfachen Belohnung, mit Saatkörnern verglichen. Die Person sät ein Saatkorn, daraus entstehen sieben Ähren, in jeder Ähre befinden sich hundert Körner. So wie dieses Saatkorn um 700 vervielfacht wird, entsprechen auch die Almosen den Spenden auf Gottes Weg dem 700-fachen Lohn.¹⁵⁰³

Erbâb-ı kemâli çekemez nâkıs olanlar
Rencîde olur dîde-i huffâş ziyadan (Ziya Pascha)

[Mangelhafte Menschen können keine reifen Menschen ausstehen/ Das Auge der Fledermaus leidet unter Licht].

Der Dichter vergleicht hier die Menschen, die einen Mangel in ihren Charakter

¹⁵⁰⁰ el-Kazvîni (1400/ 1980), II/ 249-250; et-Teftâzânî (1960), 307; el-Aydîni (2009), 187; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 246.

¹⁵⁰¹ Saraç, M.A.Yekta (2013),132.

¹⁵⁰² el-Kazvîni (1980), II/371; et-Tîbî (1987), 204; et-Teftâzânî (1891), 338; et-Teftâzânî (1965), 307; et-Tehânevî (1999), IV/147; Bedevî, Tabâne (1997), 648; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 100; Ahmed Matlûb (1996), 332-334; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 35; Abdülazîz 'Atîk (1985), 86; el-Hâşimî (1999), 234; İrfân Matrâcî (1987), 124-125; Abdurrahmân Habenneke (1996), II/186; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 355; Bekrî Şeyh Emin (2004), 33-35; Fazl Hasan Abbâs (2004), 59-66; Besyûnî (2004), 65.

¹⁵⁰³ Bulut, Ali (2013), 182.

haben, mit Fledermäusen. Hier werden „Die Mangelhaften, die die Edlen nicht abhaben können“ mit „Fledermäusen, die das Licht stört“ verglichen. *Vech-i şebeh* kann ich als die Situation bewerten, sich vom Licht oder den Schönheiten, die es assoziiert gestört zu fühlen. Bei *temsîlî-teşbîhs* ist die *teşbîh*-Richtung nicht fest, sondern interpretierbar.

Gayr-i temsîlî teşbîhs: Wenn zwei Sachen sich in einer oder mehreren Eigenschaften nicht ähneln, wird dies *gayr-i temsîlî teşbîh* [dt. nicht repräsentatives *teşbîh*] genannt.¹⁵⁰⁴ Es wird auch *zahir teşbîh*, *sarih teşbîh*, *aslî hakîkî teşbîh* genannt. Dass die Ähnlichkeits-Richtung aus mehreren Eigenschaften besteht, ist kein Hindernis dafür, dass das *teşbîh gayri temsîlî* wird.¹⁵⁰⁵

el-Bühturî sagte in einem Gedicht:

هُوَ بَحْرُ السَّمَاحِ وَالْجُودِ فَازْدَدْ
مِنْهُ قَرَبًا تَزِدُّ مِنَ الْفَقْرِ بَعْدًا

[Er ist das Meer der Toleranz und Großzügigkeit. So nähere dich ihm, dass du fern von Armut bleibst].

el-Bühturî vergleicht die gelobte Person in seiner Großzügigkeit mit dem Meer. Und er rät den Menschen sich ihm zu nähern, um sich von der Armut zu entfernen. Hier sind die gelobte Person und das Meer hinsichtlich der Großzügigkeit gleich. Da hier die *teşbîh*-Richtung eine Sache ist, wird es *teşbîh-i gayr-i temsîlî* genannt.¹⁵⁰⁶

فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ ثُرَابٌ

„So ist sein Gleichnis das eines glatten Steins mit Erdreich darüber.“ (al-Baqara 2: 264)

In diesem Vers befindet sich *teşbîhu 't-temsîl*. Denn *vech-i şebeh* besteht aus mehreren Sachen.

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ

„[Dies ist] das Gleichnis derjenigen, die ihren Herrn verleugnen: Ihre Werke sind wie Asche, auf die der Wind an einem stürmischen Tag heftig bläst.“ (Ibrâhîm 14: 18)

In diesem Vers befindet sich *teşbîhü 't-temsîl*. Denn die *teşbîh*-Richtung ist aus mehreren Arten.

¹⁵⁰⁴ Bolelli, N. (2013), 57.

¹⁵⁰⁵ el-Kazvîni (1400/ 1980), II/250-251; et-Teftâzânî (1960), 308; el-Aydmî (2009), 187; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 246; Bulut, Ali (2013), 183.

¹⁵⁰⁶ Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 33; Abdülazîz 'Atîk (1985), 88.

كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ

„Als wären sie aufgeschreckte Wildesel, die vor einem Löwen fliehen“ (al-Mudattir 74: 50-51)

Hier befindet sich *teşbîhü't-temsîl*. Denn das *vech-i şebeh* besteht aus mehreren Sachen.

Es gibt zwei Arten des *temsîlî teşbîh*: die konzentrierten und detaillierten.

4.8.4.4.1 Die Konzentrierten

Die Inhalte scheinen konzentriert und verdichtet zu sein. Diese sind, was die Wirkung angeht, fast wie Sprichwörter:

Mu'ini zâlimin dünyâda erbâb-ı denâ'ettir
Köpekdir zevk alan sayyâd-ı bî-insâfa hizmetden (Nâmık Kemâl)

[Die Helfer der Ungerechten sind auf der Erde niederträchtige Menschen/ Hunde sind es, die Gefallen daran finden, gnadenlosen Jägern zu dienen] (s. LS 4.3.1.1).

Hier werden die Helfer der Ungerechten (gnadenlose Jäger) mit Hunden verglichen.

4.8.4.4.2 Die Detaillierten

Wird gemacht um, die unterschiedlichen Eigenschaften von etwas mit den Eigenschaften von etwas Anderem nacheinander zu vergleichen.¹⁵⁰⁷ *Tafsîlî teşbîh* entsteht dadurch, dass die Erzählungsart mit *teşbîh* teilweise auf die Poesie oder auf das gesamte Werk angewandt wird. Dieses *teşbîh* befindet sich nicht in alten *belâgat* Büchern. *Tafsîlî teşbîh* ist die weiterentwickelte Form des *mürekkep teşbîh*. Es ist manchmal schwer eine Grenze dazwischen zu ziehen. Die Erzählungsart mit *teşbîh* kann sowohl in Texten benutzt werden, die aus ein paar Sätzen oder Versen bestehen, wie auch in Texten, die aus hunderten Versen oder Sätzen bestehen. Die folgenden Sätze Ahmet Haşims (1921/1987: 73) werden sowohl als Beispiel für *mürekkep teşbîh*, als auch für das *tafsîlî teşbîh* benutzt:

„Büyük şiiirlerin medhalleri, tunç kanatlı müstahkem şehir kapıları gibi sımsıkı kapalıdır, her el o kanatları itemez ve o kapılar bazan asırlarca insanlara kapalı durur. Son senelerde bir müverrihimizin kolları Nedim'i belâhete karşı saklayan kalenin kapı kanatlarını araladıktan sonradır ki, cüceler o şiiirin bahçelerine girebildiler. Fakat bu girenlerin birçoğunun anlayışı, çinî duvar üzerinde kirli el izleri gibi ancak Nedim'i telvîs etmiştir.“
[Die Eingänge großer Gedichte sind so fest verschlossen wie die starken bronzenen Doppeltore einer Stadt. Nicht jede Hand kann diese Tore aufstoßen, manchmal verbleiben sie jahrhundertlang verschlossen für Menschen. Nachdem in den letzten Jahren einer unserer Historiker diese Tore ein Spalt weit für die Dummen öffnete, konnten die Zwerge in die Gärten dieses Gedichtes eindringen. Doch das Verständnis vieler dieser Betreter

¹⁵⁰⁷ Bilgegil, M. Kaya (1989), 149.

haben Nedîm beschmutzt, wie die dreckigen Handabdrücke auf Porzellanwänden].

Was Haşım damit sagen will: Es ist schwer, gut geschriebene Gedichte zu verstehen. Es kann sein, dass diese Gedichte eine lange Zeit nicht verstanden werden können. Einer unserer Historiker hat in den letzten Jahren die seit Jahrhunderten nicht verstandenen Gedichte Nedims gelöst und daraufhin haben auch Menschen, mit unzureichendem Verständnis angefangen, Lügen und Falsches über diese Gedichte zu reden.¹⁵⁰⁸

4.8.4.5 Einfache *teşbîhs*

Teşbîhs deren *vech-i şebek* einseitig ist gehören dazu. In manchen älteren Büchern wurden diese *teşbîh-i sâde* genannt. Aufgrund der Länge wird *boy* [dt. Größe] mit *serv* [dt. Zypresse]; wegen der Biegung wird *kaş* [dt. Braue] zum *hilal* [dt. Sichel]; und dass das *saç* [dt. Haare] mit *sünbül* [dt. Hyazinthen] verglichen wird, sind Beispiele zu solchen *teşbîhs*.¹⁵⁰⁹

4.8.4.6 Banale (triviale) *teşbîhs*

Sind die *teşbîhs*, die ihre Wirkung auf den Leser oder Zuhörer verloren haben, da sie von verschiedenen Personen oft benutzt wurden. In alten Büchern kommen sie unter dem Namen *mübtezeli teşbîh*, *karîb-i mübtezeli* vor. Dass die *Braue* mit *Sichel*, *Violine*...; der *Zahn* mit *Perle*, *Perlmutter*...; die *Lippen* mit *Koralle*, *Wein*, *Knospe*...; die *Wange* mit *Rose*...; das *Haar* mit *Hyazinthen*, *Basilikum*... und die *Größe* mit *Zypresse*... verglichen wird, gehören zu dieser Art.¹⁵¹⁰ Es ist möglich viele *mazmûns* in diese Gruppe zu stecken.¹⁵¹¹

Ol perçemin nazîrini hatırda mı gönül
Görmüş idik geçen sene sünbül zamânları (Nedim)

[Erinnerst du dich oh mein Herz, wir sahen letztes Jahr zur Hyazinthen-Zeit die gleiche Strähne]

Hatırında mıdır ey gönül, o perçemin aynısını geçen sene sünbül zamanları görmüş idik]

4.8.4.7 Literarische *teşbîhs*

Sind die *teşbîhs*, die eine besondere Aufmerksamkeit, und dass der Zuhörer oder Leser das *vech-i şebek* begreift, erfordern. Bei solchen *teşbîhs* ist die *teşbîh*-Richtung imaginär und fantasievoll. In alten Büchern auch unter der Bezeichnung *garîb* oder *garîb-i ba'îd*. Die eigentliche Eigenschaft dieser Art von *teşbîh* ist die Originalität.¹⁵¹²

Beispiel:

¹⁵⁰⁸ s. Coşkun, Menderes (2012), 58-59.

¹⁵⁰⁹ Bilgegil, M. Kaya (1989), 149.

¹⁵¹⁰ Ebd., 149-150.

¹⁵¹¹ s. LT 1.2; 9. 10. 11. Felder im Diagramm; LS 3.16, LS 7, LS 8.6, LS 8.7, LS 8.8.4, LS 8.11.2, LS 8.12.2.

¹⁵¹² Ebd., 150.

Sisler üstünde âftâb-ı hazîn
Bir büyük dâne, dürre-i hûnîn (Cenâp Şehâbeddîn)

[Die traurige Sonne über dem Nebel/ Ein großes Stück von einer blutigen Perle]

4.9 Die Absicht des *teşbîh*

Die Funktion des *teşbîh*¹⁵¹³ ist es meistens eins oder mehrere Seiten des *müşebbeh* und manchmal auch des *müşebbehün bih* offenzulegen. Die eigentliche Absicht ist, etwas mit etwas Überlegenerem zu vergleichen. Diese *teşbîhs* werden in der Regel mit diesen Zielen durchgeführt.¹⁵¹⁴ So wird *teşbîh* gemacht, um eins der unten erklärten Elemente des *müşebbeh* zu betonen:

4.9.1 Legt den Zustand Offen

Teşbîh, das den Zustand offenlegt, wird wie folgt durchgeführt. *Teşbîh* wird nicht verstanden, wenn die Eigenschaft des *müşebbeh* nicht bekannt ist. Deshalb wird *teşbîh* gemacht, um Informationen über die Eigenschaft des *müşebbeh* zu geben.

مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ النَّحْلَةِ، لَا تَأْكُلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَلَا تَضَعُ إِلَّا طَيِّبًا

Der Gläubige ist wie die Biene. Er isst nur das saubere und bringt nur das saubere hervor. (Hadith)

4.9.2 Legt Das Ausmaß Offen

Bei solchen *teşbîhs* wird das *müşebbeh* aus Sicht der Großheit-Kleinheit oder Schwere-Leichtheit, Weite-Enge mit etwas Anderem verglichen. Der Vergleich hier ist nicht qualitativ sondern quantitativ. Bevor das *teşbîh* gemacht wird, gibt es eine Information über die Anzahl der Eigenschaften des *müşebbeh*. Indem *teşbîh* gemacht wird, wird die Anzahl angegeben.

تَنَاوَلَ الْمَرِيضُ دَوَاءً مَرًّا كَأَنَّهُ الْعَلَقَمُ

¹⁵¹³ el-Kazvîni (1980), II/356-357; et-Teftâzânî (1891), 331; et-Tehânevî (1999), II, 554; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 51; Ahmed Matlûb (1996), 328-329; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 54-55; Abdülazîz 'Atîk (1985), 105; el-Hâşimî (1999), 238-239; İrfân Matraccî (1987), 111; Abdurrahmân Habenneke (1996), II/ 168-170; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 287; el-'Useymîn (2005), 173-178; Bekrî Şeyh Emin (2004), 52-53; Nâyif Ma'ruf (1997), 98-100; Fazl Hasan Abbâs (2004), 116-118; Besyûnî (2004), 95-104; Bolelli, N. (2013), 68-76.

¹⁵¹⁴el-Kazvîni (1400/ 1980), II, 236-242; et-Teftâzânî (1960), 300; el-Aydîni (2009), 179; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 243; Es- Saîdî, Abdülmüteâl (1999), III, 33; Bulut, Ali (2013), 185.

Der Patient hat ein Medikament genommen, das so bitter ist wie Abū Dschahls Wassermelone.¹⁵¹⁵

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً

Hierauf (al-Baqara 2:74): Nach alledem verhärteten sich dann eure Herzen, so daß sie wie Steine waren oder noch härter.

4.9.3 Legt die Möglichkeiten Offen

Das *teşbîh*, das mit dem Ziel gemacht wird, die Idee der Unmöglichkeit aus dem Sinn zu bekommen, wenn klar wird, dass die dem *müşebbeh* zugeschriebene Situation unmöglich dabei vorzufinden ist.¹⁵¹⁶ Es ähnelt nicht den bekannten Arten des *teşbîh*. Allgemein wird *müşebbehün bih* als Grund und Beweis für das *müşebbeh* erwähnt.¹⁵¹⁷ Es ist das *teşbîh* bei dem das *müşebbeh* und *müşebbeh bih* nicht in eine fremde Form gesteckt werden, sondern im Satz implizit auf sie gezeigt wird. Die Absicht ist es, auszudrücken, dass die dem *müşebbeh* zugeschriebene Sache möglich ist.¹⁵¹⁸

Hayâl-i 'ârızın cevân ider bu çeşm-i pür nemde
Nitekim mevcelemiş suda aks-i aftâb oynar (Fuzûlî)

Der Traum über die Wange der Geliebten spaziert auf meinen feuchten Augen, gibt allerdings auf dem welligen Meer keine Sonnenspiegelung.

Bei dieser Art gibt es nicht viel Klarheit, weshalb sie als *zımnî teşbîh* gelten.

حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

„[...] und sie werden nicht in den (Paradies) garten eingehen, bis ein Kamel durch ein Nadelöhr geht.“ (al-A'raf 7: 40)

Der Zustand, dass die Sünder ins Paradies können, ist wie der Zustand eines Kamels, das durch ein Nadelöhr gehen kann. Die Ähnlichkeits-Richtung ist, dass beide

¹⁵¹⁵ Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 29.

¹⁵¹⁶ Bilgegil (1989) 151.

¹⁵¹⁷ el-Aydnî (2009), 179; el-Hâşimî, Ahmed (1984), 274; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 252.

¹⁵¹⁸ Bedevî, Tabâne (1997), 362; Ahmed Matlûb (1996), I/ 32-33; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 47; Abdülazîz 'Atîk (1985), 101-102; el-Hâşimî (1999), 239; İrfân Matracî (1987), 127-128; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 202-203; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 286-287; el-'Useymîn (2005), 575; Bekrî Şeyh Emin (2004), 48-51; Nâyif Ma'ruf (1997), 94; Fazl Hasan Abbâs (2004), 71-76; Besyûnî (2004), 111-113; Bolelli, N. (2013), 64; Bulut, Ali (2013), 180.

Situationen unmöglich sind. Da das Kamel nicht durch ein Nadelöhr gehen wird, werden auch sie nicht ins Paradies eintreten.

Die dem *müşebbeh* zugeschriebene Sache für möglich zu erklären:

فَإِنْ تَفَقَّ الْأَنْثَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ

„Obwohl du einer von ihnen bist, bist du Menschen (es ist nicht verwunderlich) überlegen/ Denn auch der Moschus ist ein Teil des Rehblutes“ Mutenebbi (gest. 354/965)¹⁵¹⁹

Die Überlegenheit der gelobten Person gegenüber anderen Menschen, wird mit der Überlegenheit des Moschus gegenüber anderem Blut verglichen. Da kein *offenes teşbih* vorhanden ist, werden solche *teşbihs teşbih-i zımnî* oder *teşbih-i meknî* genannt.

4.9.4 Platziert fest in das Gedächtnis

Die *teşbihs*, die mit der Absicht gebildet werden, um die Situation des *müşebbeh* fest in den Kopf des Zuhörers zu platzieren.

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ

„[...] Sie sind nur wie einer, der seine Hände nach Wasser ausstreckt, damit es seinen Mund erreiche, aber es erreicht ihn nicht, [...]“ (ar-Ra'd 13: 14)

Die Absicht ist hier die Situation des *müşebbeh* richtig festzustellen. Wenn das *müşebbeh* etwas Immaterielles ist, findet diese Art statt. Denn der Mensch kann über immaterielle Sachen nicht so urteilen wie über materielle. Also muss man bei immateriellen Sachen den Gesprächspartner überzeugen.

الْعَابِدُ بِلَا عِلْمٍ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ

Jemand, der ohne Wissen betet, ist wie jemand, der auf das Wasser schreibt. (Arabisches Sprichwort)

4.9.5 Schmückt das *müşebbeh*

Bei *teşbihs*, die mit dem Ziel des Schmückens gemacht werden, wird das *müşebbeh* mit einer schönen, wertvollen und heiligen Eigenschaft vorgestellt. Als ob man schwarze Augen mit den Augen der Gazelle vergleicht.

Seni meğer ki gül-efsûn-ı nâz terletmiş

¹⁵¹⁹ et-**Teftâzânî** (1960), 300; el-**Aydinî** (2009), 179; el- **Berkûkî**, Abdurrahman (1979), III, 151.

Ki sîb-i gabgabın ey gonce-leb gülâb kokar (Nedim)

[O du Knospelippige, dich hat wohl der verzaubernde Wein der Ziererei zum Schwitzen gebracht. Denn dein Unterkinn, der wie ein Apfel ist, riecht nach Rosenwasser].

كَلْبٌ كَأَنَّهُ الصَّاحِبُ الْأَمِينُ

„Er ist solch ein Hund, sodass er ein vertrauenswürdiger Freund ist.“¹⁵²⁰

4.9.6 Bemängelt das *müşebbeh*

Bei *teşbih*s mit der Absicht zu schmähen, wird das *müşebbeh* mit hässlichen, bösen, schädlichen, unsympathischen Eigenschaften vorgestellt. Beispiel:

وَتَفْتَحُ - لَا كَأَنَّ - فَمَا لَوْرَأَيْتَهُ
تَوَهَّمَتْهُ بَابًا مِنَ النَّارِ يُفْتَحُ

Ein Beduine sagte, um seine Frau zu erniedrigen: Sie öffnet ihr Maul so, dass du denken würdest, es sei Tor zur Hölle.¹⁵²¹

4.9.7 Erschafft eine aktuelle Analogie

Dass das *müşebbeh* ein völlig neues *teşbih* entstehen lässt, wurde in alten Büchern *istitrâf* genannt. *Istitrâf* bedeutet etwas noch nie da gewesenes zu machen.¹⁵²²

Yine her lâle bir şem'-i mu'anber yakdı dūdından
Şehâb-ı anber-efşân oldu peyda büstân üzre (Nef'î)

[Wieder hatte jede Tulpe eine Ambra-Kerze angezündet aus ihrem Rauch/ Entstand eine Amra zerstreue Wolke über dem Garten].

4.10 Beziehung zwischen *isti'âre* und Rhetorik

Es ist wichtig, das Verhältnis des *isti'âre* zur Metapher zu begreifen, sagt Saraç.

„[...] bir teşbihin, belîğ vafını alması için -Türkçe belâgat kitaplarında zikredilmeyen- bir şart daha vardır; o da teşbihin vech-i şebek, yani benzeyiş yönünden baîd-i garîb olmasıdır. Baîd-i garîb olma birbirine benzetilen iki unsurun hangi açıdan benzetildiğinin hemen ve kolayca anlaşılmasıdır.“ (Saraç 2013:131)

Er meint, dass ein richtiges *teşbih* nicht einfach verstanden werden sollte. Diese

¹⁵²⁰ Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 57.

¹⁵²¹ Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 53; Abdülazîz 'Atîk (1985), 111.

¹⁵²² Bilgegil (1989),152.

Aussage verhindert, dass sich das *isti'âre* und das *teşbîh* der Metapher nähern. Dagegen, dass ein Teil leicht verstanden wird (*mazmûn*), muss ein Teil originell sein (poetisch). Das bedeutet, dass Saraç das Beispiel *Achill ist ein Löwe* nicht als *teşbîh-i belîğ* akzeptiert.

Laut Coşkun sind *belîğ teşbîh*-Beispiele nach Ansicht der westlichen Rhetorik Metaphern¹⁵²³. Denn bei *belîğ teşbîh* wird die Absicht der Analogie versteckt, also geschieht, wie bei *isti'âre*, die Bedeutungsübertragung komplett. Die allgemeine Tendenz ist sowieso die Metapher mit *isti'âre* und *belîğ teşbîh* zu assoziieren. Als Begründung wird angegeben, dass beim *belîğ teşbîh* mehr eine Bedeutungsübertragung (wie beim *isti'âre*) stattfindet, als die Gründung einer Ähnlichkeit.¹⁵²⁴

Gehen wir etwas zurück. Die Wissenschaft des *belâgat* wurde ab Sekkâkî in drei Teile unterteilt, *meânî*, *beyân* und *bedî'*; sie stellten zusammen mit *teşbîh*, *mecâz* und *kinâye* die drei Hauptthemen des *beyân* Wissens dar. Also ist das *teşbîh* eins der Standbeine des *beyân*.

Sowohl Reâizade (S.247-253) als auch Bilgegil setzen *teşbîh* mit *comparaison* [dt. Vergleich] gleich. Jedes *teşbîh* ist ein Vergleich, das eine Hyperbel enthält, wohingegen ein Vergleich kein *teşbîh* beinhalten muss.

Der Standpunkt des *teşbîh* innerhalb der Disziplin des *beyân* besitzt viele verschiedene Ansichten. Gelehrte aus der Sekkâkî Schule nehmen das *teşbîh* nicht ins *beyân*. Denn es deutet nicht wie das *mecâz* und *kinâye* auf eine zweite Bedeutung hin. Also etwas mit etwas Anderem zu vergleichen besitzt keinen „fantasievollen“ Wert. Es werden also beide Seiten gegeben. Der Leser oder Zuhörer muss nicht nachdenken und grübeln. *Isti'âre* hingegen ist anders. Da *teşbîh* auch eine Grundlage des *isti'âre* ist, wird es mit umfasst. Erinnern wir uns, dass selbst das *belîğ teşbîh* in den ersten Zeiten nicht akzeptiert wurde; was auf Akzeptanz stößt, ist die *isti'âre* Form. Für viele Gelehrte des *belâgat* gilt das *teşbîh* als eine unabhängige Disziplin innerhalb des *Beyân*; die Beziehung des *teşbîh* zusammen mit *isti'âre* ist kein Hindernis für die Unabhängigkeit.¹⁵²⁵

Teşbîh hat eine sehr systematische Kategorisierung, dessen Grenzen festgelegt sind. Das gilt jedoch nicht für die Metapher. Der hauptsächliche Grund dafür ist, dass versucht wird, das *teşbîh* künstlich zu machen; es sollte sogar in eine mathematischen Form auf das *isti'âre* übertragen werden können. Die Metapher hingegen folgt eher einer natürlicheren Entwicklung.

Fachr ad-Dîn ar-Râzî in *Nihâyetü'l-îcâz* und Izzeddin ez-Zencânî in *Mi'yârü'n-nüzzâr* akzeptieren nicht, dass das Konkrete mit Abstraktem verglichen wird, außer das *maklûb teşbîh*, bei dem die Seiten umgetauscht werden, um für eine Hyperbel zu sorgen.¹⁵²⁶ Wenn aber das abstrakte Objekt auf eine konkrete Ebene erhöht wird, indem es in den Köpfen der Menschen, dem Glauben und der Kultur platziert wird, können abstrakte und konkrete Objekte damit verglichen werden.

Der erste Autor, der diesen Punkt mit der Verbindung des *teşbîh* in dem Vers „Er

¹⁵²³ Coşkun, Menderes (2012), 47-48.

¹⁵²⁴ Durmuş, İsmail (2011), Bd. 40, 553-556; Değirmençay, Veysel (2011), Bd. 40, 556-557; Sarıkaya, Meliha Y. (2011), Bd. 40, 557-558.

¹⁵²⁵ İbn Ya'kûb el-Mağribî (o.J), Bd.III, 290; Desûki (1309), Bd.III, 312.

¹⁵²⁶ Bahâeddin es-Sübkî (o.J), Bd.III, 312.

ist ein Baum, der im Grund des Höllenbrandes hervorkommt, dessen Fruchtscheide so ist, als wären es Köpfe von Satanen.“ (aş-Şaffât 37: 64-65) äußerte, ist der Autor des *mecâzü'l-Kur'ân*, Ma‘mer b. Müsennâ. (abstrakt → konkret)

Schauen wir uns Mehmet Tahirs Erklärung an (2013: 211). Er meint, der wichtigste Teil des *mecâz*, also des *isti‘âre* sei nichts anderes als eine schönere Form des *teşbih*. Solange das *teşbih* nicht verstanden wurde, kann das *isti‘âre* auch nicht richtig begriffen werden. *Teşbih* kann nicht mit in die literarischen Figuren eingeschlossen werden, durch die Aufhebung des geliehenen Wortes im *isti‘âre* wird die Kunst verändert, verschwindet jedoch nicht komplett; wird zu *teşbih*. Damit sie komplett verschwindet, muss auch der *teşbih* Gedanke aufgehoben werden. Beispielsweise *Şu arslana bak! Nasıl hücüm ediyor*. [dt. Schau dir diesen Löwen an! Wie er doch angreift] wenn hier das geliehene Wort Löwe aufgehoben wird muss die Aussage zu, *Şu arslana benzeyen yiğide bak! Nasıl hücüm ediyor*. [dt. Schau dir diesen Löwen ähnlichen Recken an! Wie er doch angreift] verändert werden. Wenn wir sagen *Şuna bak! Nasıl hücüm ediyor*. [dt. Schau dir den an! Wie er doch angreift]. Gäbe es im Satz keinen *teşbih* Gedanken mehr. Somit bleibt die Veränderung, die durch die Änderung des geliehenen Wortes entsteht, dabei, dass die Kraft zu einer Klarheit umgewandelt wird. Wenn wir uns diese Aussagen anschauen, halte ich es für angemessen das *isti‘âre* und das damit verbundene *mecâz-ı mürsel* zusammen mit dem *teşbih* unter dem Begriff des *mecâz* zu sammeln und dies in die *imaginären Figuren* zu integrieren.¹⁵²⁷

In der westlichen Rhetorik trennt sich das *teşbih* (*simile*) vom *isti‘âre*, je nachdem ob die *teşbih*-Adposition benutzt wurde oder nicht.¹⁵²⁸ Coşkun (2012: 44) macht eine interessante Begrenzung: (wobei er auf S.47-48 belîğ *teşbih* als Metapher bezeichnete): „Batı retoriğinde benzetme edatının kullanılmadığı teşbihlere *metafor* (*isti‘âre*) denilmiştir.“ [dt. In der westlichen Welt wurden *teşbihs*, in denen keine *teşbih*-Adposition verwendet wurde, Metaphern genannt.] Ich habe besonders im Theorieabschnitt über den *mecâz* versucht zu erklären, was Metapher genannt wird. Zunächst muss jedoch unterschieden werden, dass das *teşbih* nicht *isti‘âre* ist und dass im Vergleich zur Schönheit und der starken Wirkung auf die Fantasie und die Kunstfähigkeit des *isti‘âre*, *teşbih* eher schwach und nutzlos ausschauen wird. Coşkun macht weiter:

“[...] klâsik belâgate göre belîğ *teşbih* örneği olan bir ifade, Batı retoriğine göre metafor (*isti‘âre*)dur. Meselâ, ‘Hayat kısa bir mumdur.’ sözü metafora örnek olarak verilmiştir.“

[...nach dem klassischen belâgat ist eine Aussage, mit einem belîğ *teşbih* Beispiel, nach der westlichen Rhetorik eine Metapher. Beispielsweise wurde der Satz ‚Das Leben ist eine kurze Kerze‘ als Beispiel für die Metapher gegeben.]

Jedoch gibt es zwischen *teşbih-i belîğ* und *isti‘âre* große Unterschiede.

Wie ich es oben erwähnt habe, stößt das *teşbih* bei Gelehrten des *belâgat* nicht auf Akzeptanz; es zu akzeptieren wäre nur mit der *belîğ* Art möglich.

Lefranc behandelt das *teşbih* [fr. la comparaison] aus einem anderen Blickwinkel und macht es zum ersten Punkt des *Des figures de pensées par combinaison*. Recâzade hingegen nimmt nur die *belîğ* Art des *teşbih*. Ekrem behandelt das *teşbih* im Vergleich zum *isti‘âre* in einem viel engeren Rahmen. Recâzade benutzt beim *teşbih* Lefranc als

¹⁵²⁷ Mehmet Tâhir (2013), 156-160.

¹⁵²⁸ s. Gray, Martin (1994), 265.

Quelle, allerdings fehlen viele Punkte im *Ta'lim-i Edebiyat* (der Dienst der *teşbih* Kunst, um die Beweise zu verstärken, das was in *teşbih* als Wahrheit verstanden wird, die Rolle und Funktion des *teşbih* die Idee zu verschönern, die Wichtigkeit des durch eine Erfindung aufgezeigten *teşbihs*, die Verbindung zwischen *teşbih* und dem physischen Objekt und zuletzt Erklärungen zur Verbindung zwischen *teşbih* und *contrast*).¹⁵²⁹ Im Vergleich könnten Punkte wie, dass das *teşbih* in der Poesie produktiver ist als in der Prosa, es vorsichtig und nicht oft verwendet werden sollte, und dessen Natürlichkeit usw. von Lefranc stammen. Denn in alten *belâgat* Büchern wurden diese Punkte nicht untersucht.¹⁵³⁰

Das *teşbih*, das die Früheren im Kader des ilm-i beyân behandelten, steckt Recâizâde (sehr präzise) in die *Einstufung des mecâz*, wovon man denken kann, dass es von Lefranc (*la comparaison est une figure...*) inspiriert ist.

Teşbih entsteht, indem zwei Gedanken, die sich aufgrund des Verhältnisses und der Angemessenheit gegenseitig aufklären, erklären und schmücken, verglichen werden.¹⁵³¹ Recâizâde beschreibt das *teşbih* als eine Lampe des *belâgat* (*misbâh-ı belâgat*), die die angewandten Sachen im Kopf viel prächtiger, glänzender, auffälliger und bunter vorstellt. Die Fundamente des *teşbih* werden von ihm, nicht wie es seine Früheren gemacht haben, nicht einzeln aufgezählt und erklärt. Nur während der Erklärung des *isti'âre* erwähnt er indirekt das *müşebbeh*, *müşebbehün bih*, *edat-ı teşbih* und *vech-i şebeh*. Er sagt sogar, dass die ersten drei davon im Allgemeinen betont werden und der letzte, je nach Situation erwähnt wird.¹⁵³² Obwohl das *teşbih* und das *isti'âre* sich sehr nahe sind, haben sie aus Sicht des *belâgat* große Unterschiede.

Ekrem (1299/ 1882: 253- 261) kritisiert die Vorgänger über das Thema der Benutzung des *teşbih*: Dafür führt er den Begriff *istitrâd* [dt. Abschweifung] für ein unerfolgreiches *isti'âre* ein. Er sagt, dass das *isti'âre* für das *teşbih* gemacht wird, anstatt das *teşbih* für das *isti'âre*, und deshalb solche *teşbihs* sich nicht von der Absurdität befreien können; beispielsweise, dass ein Autor den Stift mit einem Speer, Schwert, Pferd, Abflussrinne, Nachtigall, Krähe, Rohrflöte, Drache, und sogar mit einem gutgekleideten Herrn mit Gebetskette in der Hand vergleicht und der Stift eigentlich nicht mit allem verglichen werden kann, er es sich ansonsten nicht von der *Gaukelei* befreien kann.¹⁵³³

Autoren nach Recâizâde haben dem *teşbih*, wie es die Früheren getan hatten, Vorrang gegeben und vernachlässigten (im Gegensatz zu Recâizâde) das *isti'âre*. Beispielsweise behandelte Süleyman Fehmi das *teşbih* nach den Eigenschaften und Zuständen der beiden Seiten einzeln und erzählte über die Arten.¹⁵³⁴

¹⁵²⁹ Lefranc, M. Émile (1841), 193-198.

¹⁵³⁰ Yetiş, Kazım (1996), 254.

¹⁵³¹ Ebd., 254.

¹⁵³² *Talim-i Edebiyat*, 227-228.

¹⁵³³ Yetiş, Kazım (1996), 256.

¹⁵³⁴ Süleyman Fehmi (1325/1907), 204-224.

4.11 *Teşbîh, isti'âre, Metapher*

Recâizâde (1299/ 1882: 224-247) (1299/ 1882: 253-261) erwähnt das *isti'âre* unter der Gruppe des *mecâz-ı tahyîlî*. Er übersetzt den Begriff mit *métaphore*. Bilgegil (1989: 154) übersetzt den Begriff *isti'âre* auch mit *métaphore*.¹⁵³⁵ Laut Coşkun umfasst die Metapher neben dem offenen *isti'âre* auch Ausdrucksarten wie das bedeckte *isti'âre* und *beliğ teşbîh*.¹⁵³⁶ Dementsprechend müssen alle Metaphern eine Ähnlichkeitsbeziehung besitzen.

„Her *isti'âre teşbîh edatı olmayan muhtasar bir teşbîhtir.*“¹⁵³⁷ [dt. Jedes *isti'âre* ist ein gekürztes *teşbîh* ohne *teşbîh*-Adposition] laut dieser Definition ist beim *isti'âre* das *teşbîh* grundlegend.

Die Metapher ist stärker als der Vergleich.¹⁵³⁸ Metapher ist der Prozess des Verstehens durch ein Ähnlichkeitsmittel. Eigentlich erklärt die Metapher das Unbekannte mit den Eigenschaften eines bekannten Mittels. Diese zwei Sachen, zwischen denen eine Ähnlichkeit gebildet wird, stehen im normalen Prozess nicht in Verbindung miteinander, doch das Gehirn kann eine neue Metapher verstehen, indem es die Einbildungskraft benutzt¹⁵³⁹. In Metaphern befinden sich zwei Bestandteile, „A“ und „B“ und diese drücken die Formen „A“ und „B“ aus. Beispiel: Der Satz *Blumen sind Liebe*. Die Metapher, bei der die begriffliche Form „A“ wie die Form „B“ ausgedrückt wird, wurde als begriffliche Metapher bezeichnet. Die begriffliche Metapher besteht aus zwei begrifflichen Formen; eine Form wird verstanden, indem sie auf die andere Form bezogen wird.¹⁵⁴⁰ Dass diese allgemeinen Tendenzen der *analogischen* Haltung ähnlich sind, ist nicht schwer festzustellen.

Die vierte Übertragungsart der Kategorisierung von Aristoteles im *Poetik* basiert auf Analogie. Eggs sieht nur die letzten als gültig an.¹⁵⁴¹ Hans Georg Coenen ist derselben Meinung. Die Analogie-Verbindung des dritten Typs stört Coenen gleichermaßen, wie Eggs. An dem Punkt ist eine Abweichung von Aristoteles zu beobachten; wenn die Übertragung von einer Art auf eine andere als Analogie gelten würde, gäbe es keinen Grund einen vierten Punkt (Analogie) zu geben (Kategorisierung). Dies resultiert damit, dass sowohl Eggs, als auch Coenen eine zusätzliche Art der Analogie ins Spiel nehmen. Zumindest ist es im Falle Coenens zu beweisen.

Platon gab ein Beispiel für diese Benutzung, die in dieser Kategorisierung eingebracht werden kann, indem er die Seelen der Verwalter mit Gold, die Seelen der Wächter mit Silber und die der Bauern und Handwerker mit Kupfer und Bronze verglich¹⁵⁴².

¹⁵³⁵ Bilgegil, Kaya (1989),154.

¹⁵³⁶ Coşkun, Menderes (2012), 65.

¹⁵³⁷ Lefranc, M. Émile (1841), 134 (s.a. *Belâgat-ı Lisân-ı Osmaniyye*, 90).

¹⁵³⁸ Nogales, Patti D. (1999), 220.

¹⁵³⁹ Parsa, Seyide und Parsa, Alev F. (2002), 67.

¹⁵⁴⁰ Batu, U. (2007), 330.

¹⁵⁴¹ Eggs, Ekkehard (2001), 1104.

¹⁵⁴² Platon: *Politeia* 414b-415d.

Metaphern haben viel mit Ähnlichkeit zu tun. Die Metapher legt die Ähnlichkeit offen und macht sie bemerkenswert. Die metaphorische Zuordnung an der Achse der paradigmatischen Sprache zu verwirklichen, kann aus dem Grund nicht gerechtfertigt werden.¹⁵⁴³

Die Metapher postuliert, dass die Analogie eine umfangreiche Rückkehr zur Proportion und eine analogische Bezugnahme, die wie eine Voraussetzung von unterschiedlichen Arten der Analogie genommen ist, machen wird¹⁵⁴⁴ (Coenen)

Wie es später oft wiederholt werden wird, wird die Metapher als ein *verkürztes Gleichnis* vorgestellt (s. LS 4.4.4). Diese kurze Beschreibung ist der hauptsächliche Grund, weshalb wir sie mit dem *isti'âre* verwechseln. Also für das Durcheinander kann ich erneut auf die Entstehung der Metapher zeigen. Ein *verkürztes Gleichnis* zu sein, gibt auch die Möglichkeit, die verglichenen Elemente oder Situationen zu vergleichen. Solange die Metapher benutzt wird, wird sie die gewollte Vorstellung fortführen.¹⁵⁴⁵

Coseriu schlägt eine in der Sprachtheorie untypische Unterscheidung mit dem Begriff der *lexikalische Solidaritäten* vor. Er unterscheidet zwischen „innersprachliche Metaphern“ und „Metaphern, die durch unsere Kenntnis der außersprachlichen Wirklichkeit bedingt sind.“¹⁵⁴⁶ Wenn jemand sagt *die Kälte hat gebissen* assoziiert er die Tätigkeit *beissen, mit Zähnen*. *Die Kälte hat gebissen*; der Ausdruck stellt dadurch die Existenz von kalten Zähnen dar.¹⁵⁴⁷ Ein anderes Beispiel: *Die Flammen lecken die Wände des Hauses*. Das Verb *beißen* mit *mit Zähnen* (Adpositionsgruppe) oder das Verb *lecken* mit *mit Zunge* sind Elemente, die für eine Entstehung sorgen. Coseriu nennt dies *lexikalische Solidarität*. In dem Kontext bringt die Notwendigkeit des *karîne* (Indiz) die Metapher dem *teşbîh* näher (s. LS 3.12).

Teşbîh mit der Metapher gleichzusetzen erfolgt nicht ohne Probleme. Schauen wir uns Christian Strubs Ansicht an. Die in dem Rahmen der *kalkulierten Absurditäten* bewertbare *Unähnlichkeitstheorie der Metapher* können wir als die *Gegentheorie zur Vergleichstheorie der Metapher* wahrnehmen.¹⁵⁴⁸ Diese Theorie setzt voraus, dass die *Ähnlichkeit* der Charakteristik der Vergleichstheorie abgeschafft wird.

Für Davidson gibt es nur die *wahre* Bedeutung; also wird die Existenz der metaphorischen Bedeutung indirekt abgelehnt. Für ihn steht auf dem kritischen Punkt etwas Anderes. Es ist die Ähnlichkeit zwischen den zwei Sachen, die für die Fokussierung auf die Metapher sorgt, meistens verdeckt.

Davidson sagt, dass die Metapher sich darum bemüht, dass wir etwas als etwas

¹⁵⁴³ Jakobson, Roman (1956), 239-259; (1960/1979), 117-141; Jakobson, Roman (1957/1971), 130-147; (1974), 35-54; Jakobson, Roman (1971); Jakobson, Roman und Pomorska, Krystyna (1982); Johnson, Mark (ed.) (1981).

¹⁵⁴⁴ Coenen, Hans Georg (1997), 39-48; s. Coenen, Hans Georg (2002).

¹⁵⁴⁵ “In totum autem metaphora brevior est similitudo, eoque distat quod illa comparatur rei quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur.” (Quintilian: VIII, 6, 8)

¹⁵⁴⁶ Coseriu, Eugenio (1967/1978), 253.

¹⁵⁴⁷ Ebd., 251.

¹⁵⁴⁸ Strub, Christian (1991), 419.

Anderes sehen.¹⁵⁴⁹

Können wir also dann von einer Spannung zwischen *Analogie* und Metapher sprechen?

Unparteiisch gesehen ist die Metapher im Wesentlichen bedeutsam. Allerdings ist sie aufgrund der semantischen Opposition, die darunterliegt (die sich auf der Grundlage verbreitet hat), falsch, oder besser gesagt absurd. Die einzige Möglichkeit sie richtig zu erfassen, ist es sie auf die *Analogie* zu reduzieren.¹⁵⁵⁰ Mac Cormac vergleicht diese Position mit jeder *emotionalen Theorie der Metapher*.¹⁵⁵¹ Das gemeinsame Problem dieser Theorien ist, dass beide kein konkretes Ergebnis in der Form „entweder... oder...“ haben.

Laut Mac Cormac sind Formen (und Produkte), die ohne eine semantische Anomalie, vergleichbar sind, Analogien; nicht Metaphern.¹⁵⁵² Mit *semantische Anomalie* ist die Unberechenbarkeit der Bedeutung gemeint.

4.12 Gleichnis- Parabel und Similitudo

Gleichnis ist ein ausgedehnter und oft bereichernder Vergleich und dient der imaginären Deutlichkeit. Besonders in religiösen Schriften wird es benutzt und hilft dabei moralische-didaktische Elemente vorzustellen. Der Begriff der *Parabel* aus dem Griechischen wird oft mit einer ähnlichen Bedeutung wie moralisch-didaktische *Ähnlichkeit* benutzt. Es ist sogar möglich, dass sie statt einander benutzt werden. Wie es in dem Vergleich zu sehen sein wird, enthält das *Gleichnis* eine typische Präposition *wie*; oder es enthält ein passendes Signal, das auf bildliche Textelemente zeigt.¹⁵⁵³

Falls der Unterschied zwischen *Vergleich* und *Gleichnis* beschrieben werden soll, taucht bei dem fließenden Übergang das *similitudo* auf, welches beide Begriffe beinhaltet.¹⁵⁵⁴ Quintilian erklärt die verschiedenen Formen des *similitudo*; dieser Kontext legt auch die Argumentationen der nicht imaginären Analogien dar.¹⁵⁵⁵ Die didaktische Haltung oder die Eigenschaft des *Gleichnisses* wurde im antiken Griechenland detailliert behandelt.¹⁵⁵⁶ Sokrates nimmt dies ins Zentrum, um die menschliche Natur aufzuklären und benutzt es für die Erklärung des Bedürfnisses einer von einem Philosophen regierten Stadt. Das Gleichnis sorgt für die Vorstellung eines Szenarios, um die Grundlage für einen rationalen Lösungsprozess zu bilden. Zuletzt wird die alte Vorstellung von einer neuen ersetzt; denn die Elemente wurden nach dem imaginären Szenario abgeleitet.

¹⁵⁴⁹ Davidson (1986), 370.

¹⁵⁵⁰ Mac Cormac, Earl R. (1985), 29.

¹⁵⁵¹ Ebd.

¹⁵⁵² Ebd., 39.

¹⁵⁵³ Zymner, Rüdiger (1997), 724-727.

¹⁵⁵⁴ Lausberg, Heinrich (1990), 421.

¹⁵⁵⁵ Quintilian: VIII, 3, 72.

¹⁵⁵⁶ Platon: *Politeia*, 514a-517a.

Die Beziehung zwischen *Gleichnis* und *Parabel* ist ziemlich kompliziert.¹⁵⁵⁷ Eigentlich gibt es auch keinen offensichtlichen Unterschied. Denn die *Parabel* wird in vielen europäischen Sprachen als zentraler Begriff für *biblische Gleichnisse* verwendet. Das ist der Kern der westlichen Literatur und sorgt dafür, neue Texte kennenzulernen und auch für deren Bereicherung. Dadurch fand eine stabile Übernahme des Erbes statt.

4.13 Vergleich und Gleichnis

Der *Vergleich* ist die offene Verbindung zwischen zwei ungleichen Vorstellungen oder Begriffen. Diese müssen aus einer oder mehreren Hinsichten ähnlich oder unähnlich sein. „A ist wie B“ (so sollte es sein).

Für die Analogie muss eine Gleichheit in den Bedingungen bestehen. In der analogischen Verbindung muss zwischen zwei Elementen in einer oder mehrerer Hinsichten eine „Harmonie“ bestehen.

Vergleich und Analogie konstruieren zwischen zwei klar verschiedenen Sachen, Prozessen oder Situationen eine Ähnlichkeit und Angemessenheit; doch der *Vergleich* assoziiert eine allgemeine Bedeutung und die Analogie assoziiert ein mehr formell geordnetes, rationales Argument.¹⁵⁵⁸

Der *Vergleich* wurde in antiken Lehren als verbunden mit der Metapher dargestellt; für Aristoteles ist der Unterschied dazwischen ziemlich unwichtig.¹⁵⁵⁹ Quintilian hingegen bezeichnete nur die Metaphern als *Tropen*. Das Standard Beispiel, das für den *Wortschmuck* erwähnt wird, ist der Vergleich zwischen Achill und dem Löwen.¹⁵⁶⁰ In dieser Hinsicht gilt die Metapher solange, bis ein Vergleich zwischen den Fakten möglich ist. An dem Punkt macht Quintilian einen wichtigen Unterschied.

„Ein Mann hat etwas *wie ein Löwe* gemacht.“ (Vergleich) (*teşbîh*)

„Er ist ein Löwe.“ (Metapher)¹⁵⁶¹ (*teşbîh-i belîğ*)

Wie zu sehen ist, befinden sich in dem Beispiel die beiden Hauptelemente des Gleichnisses, das *müşebbeh* (schwaches Element: Mann) und *müşebbehün bih* (starkes Element: Löwe). Was es im ersten gibt und im zweiten nicht, ist die *teşbîh*-Adposition.

Die Wirkung der Metapher wird dadurch erzeugt, dass sie auf unnötige Details verzichtet und für Funktionalität im kognitiven Prozess sorgt. Wenn also jemand mit einem Löwen verglichen wird, ist es sowieso offensichtlich, dass es hinsichtlich *Mut, Stärke, Kraft* getan wird; es muss nicht betont werden.

Die Voraussetzung der Analogie ist eigentlich die deutlichste Seite der

¹⁵⁵⁷ Kahler, Christoph und Pöttner, Martin u.a. (2000), Bd. 3, 999-1006.

¹⁵⁵⁸ s. LS 2.4, 3.4, 3.5, bes. 3.12, 3.14.1, 3.15, bes. 4.4.1, 4.4.3, 4.4.4, 7.1, 8.2.3, 8.5, LT 1.2 (Feld 8) (Felder 9, 10, 11).

¹⁵⁵⁹ Aristoteles: *Retorik*, III, 4, 1.

¹⁵⁶⁰ Ebd., III, 4, 1.

¹⁵⁶¹ Comparatio est cum dico fecisse quid hominem *ut leonem*, tralatio cum dico de homine *leo est*. (Quintilian: VIII, 6, 9; Bd. 2, 221).

Metapher.¹⁵⁶² Der Vergleichspunkt ist hier die *Kraft*. Dies kann ich aus Sicht des sprachlichen Unterschiedes so beschreiben:

A ist wie B= Vergleich

A ist B= Metapher

Dieser Unterschied ist ein kognitiver Unterschied; der Vergleich der Begriffe zeigt auf einen Zielpunkt und das als Adposition benutzte Wort bildet eine Verbindung zwischen Begriff und Zielpunkt.

Yalnız koca bir fem/ Bir dağ gibi âdem s (Tevfik Fikret)

Der Dichter sagt es um Ahmet Mithat Efendi zu kritisieren: „Er ist ein Großmaul, ein Mann wie ein Berg“

Berg <----- wie <----- Mann

Die *teşbîh*-Adposition, die benutzt wird um den Zielpunkt zu erreichen, muss, auch wenn es unbedingt versteckt ist, mit einer *teşbîh*-Richtung unterstützt werden. Hier wird auf die Ähnlichkeit hingedeutet; nicht auf die Gleichheit. Die kognitive Theorie der Metapher konzentriert sich hingegen auf den allmählichen Unterschied auf der Metapher. Der hier präsentierte Berg kommt nicht in einen Konflikt mit der Realität.

„A simile (= Vergleich) simply makes a weaker claim.“¹⁵⁶³

Dies verdeutlicht den Zustand des Gleichnisses (in einer schwachen Behauptung) gegenüber der Metapher. Die Absicht des Gleichnisses ist sowieso „das Thema zu schmücken, verständlich, deutlich zu machen oder vor die Augen zu bringen“. ¹⁵⁶⁴

Der Vergleich hat aufgrund der linearen Sequenz der Elemente eine Struktur, die anderen Effekten mehr Toleranz zeigt als es die Metapher tut.¹⁵⁶⁵

Kimseler olmadı bu feth-i mübine mazhar

Ne Sikender ne Hülâgû ne Sezar ü Anibal (Ziya Pascha, Zafernâme)

[Weder Alexander, Hülegü, Caesar noch Hannibal/ konnten diese gesegnete und offensichtliche Eroberung erreichen]

Unter normalen Umständen kann die Zusammenkunft dieser Herrscher nicht so schnell akzeptiert werden.

Der Vergleich findet, wie die Metapher, seine eigene Bedeutung in dem Kontext.

„So wie das Herz der Herrscher der Organe im Körper ist, so ist auch eine Person in einem Staat Herrscher über andere“ (al- Fārābī 1345/ 2004: 91)

Der Vergleich wird verwirklicht, wenn wir den Kontext (Staatsoberhaupt) kennen.

Die Verwandtschaft zwischen der Metapher und der Analogie schaltet andere

¹⁵⁶² *Rhetorica ad Herennium* IV, 48, 61; Anon 1998, 299.

¹⁵⁶³ **Lakoff**, George und **Turner**, Mark (1989),133.

¹⁵⁶⁴ *Rhetorica ad Herennium* IV, 48, 61; Anon 1998, 299).

¹⁵⁶⁵ wie etwa s. LS 3.1, 3.5, 3.11, 4.3, 4.4.4, 4.5.3, 4.6.7; bes.5.9, 7, 8.9.2, LT 1.2: Feld 8.

Spielregeln an.

Die fundamentalen mathematischen Prinzipien¹⁵⁶⁶, die sich auf die kosmischen Bildungsregeln bei Platon orientieren, nehmen in der Romantik und später erneut im Symbolismus eine poetische Richtung an.

Bei Aristoteles wird die Analogie als ein logisches Hilfsmittel behandelt und hat Vernetzungen mit hierarchischen Beziehungen. Erinnern wir uns an die Definition der Metapher in *Poetik*. Für Aristoteles war die Metapher die Übertragung eines Wortes; von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere. Dazu wird noch der vierte und letzte Punkt *nach der Analogie* hinzugefügt.

„Unter einer Analogie verstehe ich eine Beziehung, in der sich die zweite Größe zur ersten ähnlich verhält wie die vierte zur dritten. Dann verwendet der Dichter statt der zweiten Größe die vierte oder statt der vierten die zweite; und manchmal fügt man hinzu, auf was sich die Bedeutung bezieht, für die das Wort eingesetzt ist. So verhält sich z.B. [...] das Alter [...] zum Leben, wie der Abend zum Tag; der Dichter nennt also den Abend ‚Alter des Tages‘, oder, wie Empedokles, das Alter ‚Abend des Lebens‘ oder Sonnenuntergang des Lebens“. (*Poetik*, 21; 69)

Die Theorie der Metapher zeigt hier eine grobe Form der Analogie; und dies macht eine rationale *Lösung* der Metapher möglich. Quintilian versteht darunter eine nicht imaginäre Form des Vergleiches (*similitudo*). Dies ist als Argument (beispielsweise für eine Diskussion) geeignet, passt aber nicht zu einer poetischen Absicht.¹⁵⁶⁷

Obwohl die Analogie eine lange Zeit eine Rolle in der Theorie der Metapher spielte, trat sie wieder in den Vordergrund, als man anfang, kognitive Ansätze zu benutzen.¹⁵⁶⁸ Hier gibt es eine offensichtliche allgemeine Tendenz; es wird versucht den Abstand zwischen Metapher und Vergleich zu verringern, um von der wissenschaftlichen Analogie zu profitieren.

„Die Natur gibt jedem den Instinkt, das zu lieben, was man selbst erschaffen hat. Genauso wie eine Krähe und ein Affe den eigenen Kindern zulächelt.“ (More 1516/ 2000: 91)

Hier wurde *Instinkt* in einem äußerst einfachen Kontext benutzt.

Analogie und Metapher gleichzusetzen, lässt eine ziemlich problematische Verbindung entstehen. An dem Punkt werden *lebendige Metaphern* und die *Individualisierung der Begriffe* nur sehr wenig hilfreich sein; und (sogar) eine interaktive Bewegung zwischen den begrifflichen Feldern zu aktivieren, bedeutet für komplexe innovative Metaphern den Misserfolg.

Der Begriff der Analogie ist besonders für didaktische und wissenschaftliche Kontexte geeignet.¹⁵⁶⁹ Analogie dient, wie es typisch ist, der rationalen Erklärung; dies gilt besonders für den zentralen Zustand zwischen Rede und Redner. Der kognitive Wert der Metapher gewinnt besonders mit naturwissenschaftlichen Verbindungen an Bedeutung. Falls versucht wird, das Unbekannte vorzustellen, wird dies möglich. Laut

¹⁵⁶⁶ Kluxen, W u.a. (1971), 214-229.

¹⁵⁶⁷ Quintilian: V, 11, 22; VIII, 3, 75; 181.

¹⁵⁶⁸ Gentner, Dedre und Jeziorski, Michael (1993), 447- 480. s.Coenen, Hans Georg (2002).

¹⁵⁶⁹ Gentner, Dedre und Holyoak, Keith J. u.a. (Hg.) (2001), 199-253.

Ibn ‘Arabī:

„So wie das Zentrum gleich nahe, zu allen Punkte an dem Kreis ist, so ist auch Gott allen Wesen gleich nahe“ (Muhyī d-Dīn Ibn ‘Arabī 1297/ 1980: 163-164).

Der Vergleich hier bringt eine Erklärung für ein unbegreifbares Thema.

Aufgrund ihres tendenziellen rationalen Charakters ist die Analogie ideal in abstrakten Denkspielen.

„Allah (c.c) insan vücudunda sırtı, cansız mahlûklarda ise toprağı, en kuvvetli olarak yarattı.“

[Gott hat den menschlichen Rücken als stärksten Teil des Körpers erschaffen, ebenso bei leblosen Erschaffungen den Boden.] (Aziz Mahmūd Hüdâyî als Kommentar zum Traum des Sultan Ahmed.)

Eigentlich ist das Thema der *Erschaffung und Macht* schwerverständlich; in diesem Beispiel allerdings, sind sie einfach zusammengestellt worden.

Die ideale Form ist jedoch die *konkrete* Struktur:

An einem Krieg nehmen wie Männer auch Frauen und besonders eine bewaffnete und berittene Kindereinheit teil. Dadurch lernen die Kinder die Kriegsführung: Wie Löwen- und Wolfsjungen, die an Blut gewöhnt werden (*Die Welt ist ein riesiges Tier. Der Mensch lebt in dessen Brust; genauso wie die Würmchen die in unseren Bäuchen leben*)¹⁵⁷⁰ (Campanello).

¹⁵⁷⁰ Campanella, Tomasso (1602/ 1985), 71.

5 *Kinâye*

Während wir das *kinâye* und die Metapher vergleichen, sollte nicht vergessen werden, dass das *kinâye* eine Art des *mecâz* ist. Deshalb könnte einem die Frage in den Sinn kommen: Wie kann es sein, dass ein Teil des *mecâz* die Metapher repräsentieren kann? Was ich besonders in diesem Abschnitt auf der *Theorieebene* versuchen werde zu zeigen, ist, dass die *kinâye*-Perspektive der Metapher gleich ist, nicht aber das *kinâye* selbst.

Zunächst habe ich den *kinâye Begriff* (1) untersucht. Danach habe ich, um die zwei Dimensionen der Metapher besser zu begreifen, die *Arten des kinâye* (2) detailliert beschreiben. Daraufhin habe ich den Unterschied zum *ta'rîz* (3) erklärt. *Verbindung zwischen kinâye und mecâz-ı mürsel* (4) ist innerhalb des allgemeinen Vergleichs der erste wichtige Zug. Nachher wurde sehr kurz *Intention-Kontext* (5) behandelt. In dem Abschnitt *begriffliches Chaos* (6) habe ich versucht wichtige Missverständnisse aufzuzeigen. In *kinâye im Umfang der Rhetorik* (7) habe ich besonders Ekrems Ansichten erwähnt. In den Abschnitten *extensionale Metapher: Davidson* (8), *John R. Searles Divergenz Feststellung* (9) und *Absurdität beim kinâye: Beardsley* (10) wurde versucht ein Vergleich zwischen *kinâye*-Metapher auf theoretischer Ebene zu machen. Mit dem Abschnitt über das *Erfassungsproblem beim Kinâye* (11) wurde dieser Teil der Arbeit abgeschlossen.

5.1 Der Begriff des *kinâye*

Im Wörterbuch bedeutet *kinâye* ein Ausdruck so zu benutzen, dass sowohl die wahre als auch die unwahre Bedeutung gleichzeitig verstanden werden kann. Also sind *kinâye* Wörter in einer Hinsicht Wahrheit und in anderer *mecâz*.¹⁵⁷¹ Der Unterschied zwischen *kinâye* und *mecâz*: Im *mecâz* gibt es im Vergleich zum *kinâye* ein hinderndes Indiz [türk. *karîne-i mania*], der zeigt, dass es nicht logisch und nicht möglich ist den Satz mit der wahren Bedeutung zu verstehen; beim *kinâye* gibt es so etwas nicht.¹⁵⁷²

Nachdem ich die klassische Definition, Kategorisierung usw. gegeben habe, werde ich versuchen meine eigene Haltung dazu zu erklären.

Kinâye bedeutet, etwas nicht offen zu sagen und es zu verstecken. Begrifflich gesehen ist das *kinâye* die Benutzung eines Ausdruckes mit einer anderen Bedeutung, sodass dieser aber auch gleichzeitig mit der wahren Bedeutung verstanden werden kann.¹⁵⁷³

¹⁵⁷¹ **Sekkâkî** (1983), 402; **Bâbertî** (1983), 599; **Tehânevî** (1984), 1289; **Desûkî** (1309), 478; **Matlûb** (1996), 568; **Süreyya** (1305), 290; **Tabâne**, *Bedevî* (1982), 765; Saïd, *Ubâde* (1980), 332; **Süleyman Bey (Paşa)** (1288-89), I, 89; **Cevdet (Ahmed) Paşa** (1299/ 1882), 152; **Recâizâde** (1299/ 1882), 268.

¹⁵⁷² **Saraç**, M.A.Yekta (2013), 144.

¹⁵⁷³ **es-Sekkâkî** (1407/1987), 402-412; **el-Cürcânî**, *Abdülkâhir* (1992), 306-314; **el-Kazvîni** (1980), II/456; **el-Kazvîni** (2001), 207; **et-Tîbî** (1987), 261; **et-Teftâzânî** (1891), 376-384, 407; **ez-Zerkeşî** (1972), II/ 300-301; **el-Cürcânî** (1992), 240; **Firûzâbâdî** (1987), 1713; **es-Süyûtî** (1988), I, 216; **es-Süyûtî** (1996), II, 789-795; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 761; **et-Tehânevî** (1999), IV, 57-59; **Bedevî**, *Tabâne* (1997), 604-607; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 310-311; **Ahmed Matlûb** (1996), 568-573; **Ali el-Cârim-**

Hier ist es wichtig, dass wir beide Bedeutungen verstehen können; der Schwerpunkt liegt allerdings auf der metaphorischen Bedeutung. Ansonsten würde der Ausdruck keinen literarischen Wert haben. Die Absicht beim *kinâye* wird nicht mit den eigenen Wörtern sondern mit anderen Wörtern, die aber die gleiche Bedeutung haben, ausgedrückt. Dieser Ausdruck ist teilweise wahr und teilweise *mecâz*.¹⁵⁷⁴

Diese Erklärung ist eine klassische: „Gedanken, die jemanden in Schwierigkeiten stecken, wenn sie offen gesagt werden, können durch das *kinâye* ausgedrückt werden, um den Sprecher vor Problemen fernzuhalten. Denn beim *kinâye* ist es auch möglich die eigentliche Bedeutung zu meinen.“¹⁵⁷⁵ Doch wie ich es im letzten Abschnitt erklären werde, ist bei vielen *kinâye* Ausdrücken das Begreifen der wahren Bedeutung ziemlich problematisch (im Diagramm deutlich verteilt; s. LT 1.2; 4, 5, 6. Felder).

Bilgegil übersetzt das *kinâye* mit allusion. Im Wörterbuch bedeutet *kinâye*: „fernbleiben von Klarheit, Deutlichkeit ablassen, verstecken“. Die Beschreibung des *kinâye* fokussiert sich auf das semantische Dilemma. Diese Situation wurde in *Tercemeti't-Telhîs ve'l Mutavvel* mit den Worten, dass die Absicht der wahren Bedeutung erlaubt [türk. *câ'iz*] aber nicht vorgeschrieben [türk. *vâcip*] ist, beschrieben.¹⁵⁷⁶

Ahmet Hamdis (1293/1876: 92) Definition ist folgendermaßen:

„Kinâye lafzın, ma'nâ-yı hakîkîsinin irâdesine karîne -i mâni'a olmaksızın lâzımını murâd etmeğe derler.“

Ohne ein hinderndes Indiz [türk. *karîne*], das verhindert die wahre Bedeutung zu meinen, meint es das *Erforderliche*, also ein anderes Wort außer sich selbst. Als *lâzım* [dt. *Erforderliche*] bezeichnet man die Benutzung eines Wortes durch die Kunst mit einer neuen Bedeutung. Wie das Wort *yaprak* [dt. Blatt] statt *kâğıt* [dt. Papier] zu benutzen. Demnach ist das *Erforderliche* [türk. *melzûm*] das Blatt des Baumes.¹⁵⁷⁷

Qazwînîs Beschreibung des *kinâye* in *Talkhîş al-Miftâh* ist nicht anders als die anderen. Somit ist das *kinâye* mit dem *Gleichgewichtssinn* anders als das *mecâz*.¹⁵⁷⁸

أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا

„Möchte denn einer von euch gern das Fleisch seines Bruders, wenn er tot sei, essen?“

Mustafa Emîn (1959), 123-132; Abdülazîz 'Atîk (1985), 203, 211-227; el-Hâşimî (1999), 286-287; İrfân Matrâcî (1987), 165; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 135-151; Mehmet Rıfat (1890), 293-296; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 717; el-'Useymîn (2005), 253; Bekrî Şeyh Emin (2004), 139; Nâyif Ma'ruf (1997), 117; Fazl Hasan Abbâs (2004), 247; Besyûnî (2004), 199; Bolelli, N. (2013), 171-177; Bilgegil, M. Kaya (1989), 174; Bolelli, Nusrettin (1993), 123; Akdemir, Hikmet (1999), 216; Saraç, Yektâ (2001), 131.

¹⁵⁷⁴ s. el-Kazvînî (o.J.), II, 318-319; et-Teftâzânî (1960), 376; el-Aydînî (2009), 208; Bulut, Ali (2013), 211-212.

¹⁵⁷⁵ Bulut, Ali (2013), 211-212.

¹⁵⁷⁶ Bilgegil, M. Kaya (1989), 174.

¹⁵⁷⁷ Orak, Kadriye Y. (2013), 286.

¹⁵⁷⁸ Hatîb el-Kazvînî (o.J.), 125.

(al-Ḥuğurāt 49: 12)

Hier meint man, die Abscheulichkeit der üblen Nachrede.

Kinâyes Unterschied vom *mecâz*: Beim *mecâz* gibt es ein Indiz [türk. *karîne*], das uns zeigt, dass das Wort nicht in der wahren Bedeutung benutzt wurde. Beim *kinâye* hingegen gibt es kein solches Indiz. Außerdem ist beim *kinâye* die Aussage sowohl in der wahren, als auch in der Bedeutung des *mecâz* richtig, obwohl es beim *mecâz* ein *karîne-i mânia* gibt, das verhindert, dass die wahre Bedeutung gemeint wird.¹⁵⁷⁹ Die Figuren *kinâye*, *ta'riz*, *tevriye* und *telmih* haben viel miteinander zu tun. Sodass beispielsweise auch Ankaravî nach *kinâye* das *ta'riz*, *telmih*, *remz* und *işâret* unter derselben Überschrift behandelt.¹⁵⁸⁰ Recâizâde macht darauf aufmerksam, dass *ta'riz* und *kinâye* mehr für *tahkîr* [dt. Erniedrigung], *tezyif* [dt. schwächen] und *alay* [dt. spotten] verwendet werden.¹⁵⁸¹

Eigentlich versuchte Recâizâde die Meinung von Emile Lefranc über *Allusion*, *Ironie*, *Asteisme* und *Sarcasme* unter den Titeln *tar'iz ve kinâye* und *tevriye ve telmih* zu erklären.

Zwischen dem *kinâye* und *isti'âre* gibt es eine klare Ähnlichkeit (s. LT 1.2; 6. Feld des Diagramms). Wie es beim *isti'âre* ein abgefallenes und verstecktes Element gibt, so wird beim *kinâye* die andere Bedeutung, die einen bestimmten Sinn im Kopf assoziiert, versteckt. Also ist die Beziehung eine *umum-husus* Beziehung [dt. allgemien-speziiell]. *Isti'âre* unterscheidet sich vom *kinâye* darin, dass das Wort beim *isti'âre* deutlich ist und es nur erlaubt wird, die *mecâzî*-Bedeutung zu verstehen.¹⁵⁸²

5.2 Arten des *kinâye*

Es gibt viele Arten und Gründe der Kategorisierung. Ich reihe manche auf und gehe zur eigentlichen Kategorisierung über.

Mahall-i hased [dt. der Platz des Neides] zu sagen und *kalb* [dt. Herz] zu meinen; bzw. eine singuläre Form zu gründen, ist *kinâye-i müfredde* [dt. singuläres *kinâye*]. *Doğru boylu, turnağı enli hayvan* [dt. aufrechtes Tier mit breiten Nägel: mehrdeutige Adjektiv] zu sagen und *insan* [dt. den Menschen: einzelne Eigenschaft] zu meinen; also eine Eigenschaft mit mehrdeutigen Adjektiven zu bezeichnen ist *kinâye-i mürekkebe* [zusammengesetztes *kinâye*].

Es gibt ein paar Gründe, weshalb das Gedächtnis Erklärungen mit *kinâye* benutzt. Eins davon ist es, eine Aussage sanft auszusagen, da sie bei der direkten Aussage grob verstanden werden würde. Beispielsweise zu einer übergewichtigen Person anstatt *fett*, *kemeri uzun* [dt. der mit breitem Gürtel] zu sagen. Solche Beispiele spiegelten sich mit diesen Überschriften in den Kategorisierungen mancher Gelehrten des *belâgat* wider: *Kabalığı hafifletici, çirkini güzel gösterici kinâyeler (kabihi melîh göstermek için*¹⁵⁸³) [dt.

¹⁵⁷⁹ el-Kazvîni (o.J.), II, 319; et-Teftâzânî (1960), 376-377; el-Aydîni (2009), 208.

¹⁵⁸⁰ Yetiş, Kazım (1996), 264.

¹⁵⁸¹ Lefranc, M. Émile (1841), 182.

¹⁵⁸² Saraç, M.A. Yekta (2013), 145.

¹⁵⁸³ Mehmed Rifat (1308), 294-295.

schwächt die Grobheit und zeigt die hässlichen, schön]¹⁵⁸⁴.

Das Wort, bei dem das *kinâye* entsteht, heißt *mekni bih* und die Bedeutung wird *mekni anh* genannt. Beim *kinâye* wird das *mekni anh*, also nicht die Bedeutung, auf die das Wort direkt zeigt, sondern die hingedeutete Bedeutung, in drei Teile unterteilt.¹⁵⁸⁵ Die Aussage *almı açık* [dt. offene Stirn; ehrlich sein] ist *meknî-i bih*, die Bedeutung *utanılacak hallerden uzak* [dt. fern von beschämenden Situationen] ist *meknî-i anh*.

1. *Mevsuf* [charakterisiert ~mit Eigenschaft verliehen]: Die Bedeutung des *kinâye* kann das charakterisierte Wesen selbst sein.¹⁵⁸⁶ *Haset olan yerde huzur bulunmaz* [dt. Wo es Neid gibt, hat man keinen Frieden]. Hier ist das Herz gemeint.¹⁵⁸⁷

2. *Sıfattan kinâye* [*kinâye* abgeleitet aus einer Eigenschaft]: Falls die bedeckte Bedeutung die Eigenschaft ist, wird dies *sıfattan kinâye* genannt. Hierbei handelt es sich um eine bedeckte Erzählung einer Eigenschaft, die der Person angehört.¹⁵⁸⁸ *Falanın külü çoktur* [dt. Soundso hat viel Asche] dieser Ausdruck erzählt die Gastfreundlichkeit. Hier gibt es vier Ebenen um das *kinâye* zu erreichen. Die Vielzahl der Asche, das viele brennende Holz unter dem Topf, das viele kochende Essen, die vielen Gäste, die dies essen und die Gastfreundschaft der Person werden gezeigt.¹⁵⁸⁹

3. *Nisbetten kinâye* [*kinâye* abgeleitet aus einer Bezugname]: Ein Bezug kann hergestellt werden: Obwohl die Eigenschaft und das mit dieser Eigenschaft charakterisierte Wesen offen ausgesprochen werden, wird der Bezug zwischen beiden nicht offen, sondern durch das *kinâye* ausgedrückt. Und dies erfolgt damit, dass eine Eigenschaft mit einem Körperteil einer Person, mit dem Kleid, dem Ort oder den Standpunkt seines Hauses usw. assoziiert, und damit die Person selbst gemeint wird.¹⁵⁹⁰ *Hatasını anlayınca Ahmed'in yüzü kızardı veya kızarmadı* [dt. Als Ahmet sein Fehler verstand, wurde sein Gesicht rot oder nicht rot]. Hier deutet das rote Gesicht auf das Schämen hin, was wiederum Ahmet zugeschrieben wird oder dieser Zustand bei ihm nicht der Fall ist.

Nach dem klassischen Verständnis des *kinâye* können in diesen drei Beispielen die Sätze mit ihrer wahren Bedeutung verstanden werden. Diese Besonderheit unterscheidet es vom *mecâz*. Außerdem ist die eigentliche Absicht beim *kinâye* auf die Bedeutung des *mecâz* gebaut.

Das *kinâye* wird aus Sicht des Mangels an Gelegenheiten, deren Vielzahl oder Bedecktheit, und der Deutlichkeit zwischen der wahren Bedeutung und der durch *kinâye*

¹⁵⁸⁴ Bilgegil, M. Kaya (1989), 175; Külekçi, Numan (1999), 61.

¹⁵⁸⁵ Saraç, M.A. Yekta (2013), 145.

¹⁵⁸⁶ el-Kazvîni (o.J.), II, 320; et-Teftâzânî (1960), 378; el-Aydmî (2009), 209; Saraç, M.A. Yekta (2013), 132.

¹⁵⁸⁷ Bulut, Ali (2013), 213.

¹⁵⁸⁸ el-Kazvîni (o.J.), II, 320-324; et-Teftâzânî (1960), 379; el-Aydmî (2009), 210; Saraç, M.A. Yekta (2013), 132.

¹⁵⁸⁹ Bulut, Ali (2013), 213.

¹⁵⁹⁰ el-Kazvîni (o.J.), II, 324; et-Teftâzânî (1960), 380; el-Aydmî (2009), 210; Saraç, M.A. Yekta (2013), 132.

gemeinten Bedeutung, so kategorisiert:

5.2.1 Offenbar

Falls die Gelegenheiten zwischen der wahren Bedeutung und der durch *kinâye* gemeinten Bedeutung viele sind, wird das *kinâye telvîh* genannt.¹⁵⁹¹ Mit anderen Worten: Beim *telvîh* befinden sich zwischen fernen und nahen Bedeutungen vielzählige Vehikel.¹⁵⁹²

Falancanın külü çoktur. [dt. Soundso hat viel Asche], also ist er großzügig. Denn die Vielzahl an Asche erfordert viel Holz zu verbrennen. Und viel Holz zu verbrennen erfordert viel Essen vorzubereiten. Das Vielzahl an Essen erfordert viele Personen, die all dies essen. Und dies wiederum erfordert, dass es viele Gäste gibt, und die Vielzahl an Gästen erfordert Großzügigkeit.¹⁵⁹³

Solche Art von *kinâyes* werden auch *kinâye-i baide* genannt¹⁵⁹⁴. Das *telvîh* mit der Bedeutung *uzaktan işaret etmek* [dt. von Fernem zeigen] wurde von Ankaravî so beschrieben, wobei das nicht anders ist als die allgemeine Beschreibung.

„Eğer gayr-i maksûd olan kelâm ile maksûd olan kelâm miyânında ya'nî lâzım ile melzûm mâ-beyninde vesâ'it çok olursa ana telvîh dirler.“ (İsmail Ankaravî 1284: 99) [Wenn die Anzahl der Vehikel zwischen dem nicht beabsichtigten Wort und dem beabsichtigten Wort, also zwischen dem Bedürfnis und der Erfordernis groß ist, bezeichnet man dies *telvîh*].

Er betont hier die Vielzahl der Vehikel.

*Köpeği korkak*¹⁵⁹⁵ [dt. sein Hund ist ängstlich]. Dies ist ein *kinâye* aus Großzügigkeit und Gastfreundschaft. Der Hund einer Person, die nicht viele Gäste nach Hause bekommt, bellt jeden Fremden an, der nach Hause kommt. Aber wenn der Gastgeber gastfreundlich ist und somit viele Fremde nach Hause kommen und der Gastgeber diese vor dem Hund schützt, verliert der Hund seine Aggressivität und wird ängstlich.

¹⁵⁹¹ **Bolelli**, N. (2013), 178-179; **Coşkun**, Menderes (2012), 95; **Bulut**, Ali (2013), 216. Und: **es-Sekkâkî** (1407/1987), 411; **İbnü Raşîk** (1988), I/517-518; **el-Kazvîni** (1980), II/466; **el-Kazvîni** (2001), 211; **et-Teftâzânî** (1891), 412-413; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 310; **et-Tehânevî** (1999), IV, 62; **Bedevî**, Tabâne (1997), 637; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 310; **Ahmed Matlûb** (1996), 415; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 125; **el-Hâşimî** (1999), 289-290; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 140; **Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî** (1998), 355; **el-'Useymîn** (2005), 256; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 153-154; **Besyûnî** (2004), 215.

¹⁵⁹² **et-Teftâzânî** (1960), 383; **el-Aydîni** (2009), 212.

¹⁵⁹³ **el-Kazvîni** (1980), II/459; **el-Kazvîni** (2001), 209; **et-Tehânevî** (1999), IV, 61; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 125; ; **Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî** (1998), 355; **el-'Useymîn** (2005), 256.

¹⁵⁹⁴ **Sekkâkî** (o.J.), 191, 194; **Hatîb el-Kazvîni** (trs), 126-127, **İsmail Ankaravî** (1284), 99; **Mehmed Rifat** (1308), 294.

¹⁵⁹⁵ **Sekkâkî** (o.J.), 191, **Bolelli**, Nusrettin (1993), 126.

5.2.2 Andeuten

Falls die Vehikel zwischen den beiden Bedeutungen wenig und bedeckt sind, wird das *kinâye* „remz“ genannt.¹⁵⁹⁶ Remz ist das *kinâye*, das mit wenig Mitteln gemacht wird und bei dem die Hindeutung auf die hingedeutete Bedeutung versteckt ist. Wie Gestik und Mimik.¹⁵⁹⁷

هُوَ عَظِيمُ الرَّأْسِ

„Er hat einen großen Kopf“. Es wird angedeutet, dass die Person dumm ist.¹⁵⁹⁸

Yastığı geniş [Arîzu'l-visâde= dt. Er hat ein breites Kopfkissen]¹⁵⁹⁹. Mit der Absicht des breiten Kopfkissens erreicht man die Bedeutung *großer Kopf*. Und großer Kopf bedeutet wieder dumm.

5.2.3 Anspielung oder Zeichen

Imâ bzw. *işâret* ist ein *kinâye*¹⁶⁰⁰, das mit wenig Vehikeln gemacht wird, wobei die Hindeutung offen ist.¹⁶⁰¹

Falls die Vehikel zwischen den beiden Bedeutungen wenig, offen oder nicht anwesend sind bzw. die Vehikel nicht funktionsfähig sind, nennt man das *kinâye imâ* oder *işâret*.¹⁶⁰²

Es sind die *kinâyes*, bei dem die Intention offen, aber indirekt vermittelt wird.

el-Buhturî sagte in einem Gedicht:

¹⁵⁹⁶ Bolelli, N. (2013), 180; Coşkun, Menderes (2012), 94; Bulut, Ali (2013), 216. Und: es-Sekkâkî (1407/1987), 411; İbnü Raşîk (1988), I/517-518; el-Kazvîni (1980), II/466; el-Kazvîni (2001), 211; et-Teftâzânî (1891), 413; et-Tehânevî (1999), IV/ 62; Bedevî, Tabâne (1997), 264-265; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 310; Ahmed Matlûb (1996), 498; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 125; el-Hâşimî (1999), 289; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 141; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 506; el-'Useymîn (2005), 257; Bekrî Şeyh Emin (2004), 155-156; Besyûnî (2004), 216.

¹⁵⁹⁷ et-Teftâzânî (1960), 383; el-Aydîni (2009), 212.

¹⁵⁹⁸ es-Sekkâkî (1407/1987), 411.

¹⁵⁹⁹ Sekkâkî (o.J), 190, İsmail Ankaravî (1284/ 1867), 100, Bolelli, Nusrettin (1993), 125.

¹⁶⁰⁰ Bolelli, N. (2013),181; Coşkun, Menderes (2012), 96; Bulut, Ali (2013), 216.

¹⁶⁰¹ et-Teftâzânî (1960), 383; el-Aydîni (2009), 212.

¹⁶⁰² es-Sekkâkî (1407/1987), 411; İbnü Raşîk (1988), I/513-515; el-Kazvîni (1980), II/466-467; Ebü'l-Bekâ' (1993), 120; et-Teftâzânî (1891), 413; et-Tehânevî (1999), IV/ 62; Bedevî, Tabâne (1997), 748-749; Ahmed Matlûb (1996), 216-217; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 125; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 141; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 230; el-'Useymîn (2005), 258; Bekrî Şeyh Emin (2004), 155; Besyûnî (2004),216; İrfân Matrâcî (1987), 169.

أَوَمَا رَأَيْتَ الْمَجْدَ أَلْقَى رَحْلَهُ
فِي آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَّحَوَّلْ

„Hast du nicht gesehen, dass Ehre und Würde bei der Talha Familie Halt gemacht und sich nicht mehr von dort getrennt haben?“¹⁶⁰³

Ankaravî gibt das gleiche Beispiel:

“Eyâ mecd ü keremi sen görmedün mi ki âl-i Talha'nun katında ol, rahtını (semer, palan) ilgâ eyledî. Andan sonra ol yerden bir âher yire gitmedi ve tahavvül itmedi.“¹⁶⁰⁴

[Hast du denn nicht Großzügigkeit und Erhabenheit gesehen, die bei der Talha Familie angewurzelt sind. Danach sind sie nicht fortgegangen, haben ihren Ort nicht verändert]

In dieser Aussage, die aus dem Arabischen kommt, wurde die Großzügigkeit und Erhabenheit des *Âl-i Talha* [dt. Talha Familie] erzählt.¹⁶⁰⁵ Die Intention wurde *indirekt* erzählt. Eigenschaften wie Großzügigkeit und Erhabenheit wurden personifiziert und es wurde gesagt, dass diese bei dieser Familie platziert wurden. Der Leser oder der Gesprächspartner versteht mit wenig Nachdenken, was indirekt gemeint ist. Da *Âl-i Talha* und ihre Eigenschaft, großzügig und erhaben zu sein, direkt ausgedrückt wurde, gilt dieser Satz mit *kinâye* als Beispiel für *ima ve işâret*.

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ

„Und verrichte das Gebet an beiden Enden des Tages und in Stunden der Nacht.“ (Hūd 11: 114)

Hier verweisen *beiden Enden des Tages* auf das Mittags- und Nachmittagsgebet und *in Stunden der Nacht* auf die Morgens-, Abends- und Nachtsgebete.

5.3 *Ta‘rîz*

Manche verstehen unter *kinâye* eine Widersprüchlichkeit, deren Bedeutung in den Köpfen der Leser eine Umkehrung entstehen lässt; dies nennt man *ta‘rîz*. Für sie ist die Verbindung zwischen *kinâye* und *tezâd* die gleiche wie die Verbindung zwischen *teşbîh* und *isti‘âre*.¹⁶⁰⁶ *Ta‘rîz* bedeutet auf eine bedeckte Weise Einspruch zu legen und zu sticheln. Es ist eine Kunst, die mit *kinâye* zu tun hat, und obwohl *kinâye* in einem

¹⁶⁰³ es-Sekkâkî (1407/1987), 411; el-Kazvîni (1980), II/467; et-Teftâzânî (1891), 413; el-Hâşimî (1999), 290; Bedevî, Tabâne (1997), 748; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 230; el-‘Useymîn (2005), 258; Besyûnî (2004), 216; Bekrî Şeyh Emin (2004), 155.

¹⁶⁰⁴ İsmail Ankaravî (1284/ 1867), 101; Mehmed Rifat (1308), 294; Bolelli, Nusrettin (1993), 127.

¹⁶⁰⁵ İsmail Ankaravî (1284/ 1867), 102.

¹⁶⁰⁶ Bilgegil, M. Kaya (1989), 175.

einzelnen Wort sein kann, kann *ta'riz* nur in einem Satz sein.¹⁶⁰⁷ Außerdem ist die Hindeutung des *ta'riz* im Vergleich zum *kinâye* bedeckter, und diese Hindeutung versteht man nicht nur vom Wort, sondern auch vom Kontext und der Umgebung heraus, in der es gesagt wird.¹⁶⁰⁸

Mit einer literarischen Beschreibung, das gesagte Wort, mit einem hohen literarischen Geschick in eine andere Richtung als der Bedeutung zu drehen.¹⁶⁰⁹

إِيَّاكَ أَعْنِي وَأَسْمِعِي يَا جَارَةٌ

„Meine Tochter ich sage es dir, meine Schwiegertochter verstehe du es“ [türk. Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla]¹⁶¹⁰

خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ

Als würde man zu einer Person sagen, die Menschen schadet:

„Der beste unter den Menschen ist der, der den Menschen nützlich ist.“ (Ahmed Matlûb 1996, 310).

Laut Mehmet Tahir enthält *ta'riz* meistens *kinâye*. Die schönsten *kinâyes* sind die, die in *ta'riz* sind, sagt er. Und *ta'riz* kann nicht aus den Figuren, die auf Gefühlen basieren, herausgeholt werden. Er sagt, dass er in der Hinsicht das *kinâye* mit dem untrennbaren Teil *ta'riz* kombiniert hat und er es mit *auf Gefühlen basierenden Figuren* zeigen musste.¹⁶¹¹

Dass das *Ta'riz* und *kinâye* unter einer gemeinsamen Überschrift behandelt werden, ist ein gemeinsamer Ansatz der alten *belâgat* Bücher; außer in *Mebâni'l-Inşâ*. In vielen Büchern bleibt das Thema des *ta'riz* separat. Und *kinâye* ist in allen Werken außer *Teshîlü'l-Aruz ve'l-Kavâfi ve'l-Bedâyi* und *Sanayi-i Şiiriyye ve Ilm-i Bedî'* zu sehen. Zusätzlich zu den zwei Werken ist *ta'riz* auch in *Mi'yâru'l-Kelâm*, *Mugni'l-Küttâb*, *Belâgat-ı Lisan-ı Osmanî* nicht vorzufinden.

In den Übersetzungen *Mutavvel* und *Mizânü'l-Edeb*, außerdem in *Belâgat-ı Osmaniyye* wurde das *kinâye* ohne Überschrift, jeweils am Ende eingefügt. In *Miftâhu'l-Belâga* und *Misbâhu'l-Fesâha* wurde es nach *kinâye* neben *telmih*, *remz* und *işâret* unter

¹⁶⁰⁷ Bulut, Ali (2013), 214-215; Saraç, M.A.Yekta (2013),145.

¹⁶⁰⁸ et-Teftâzânî (1960), 382; el-Aydmî (2009), 212; İbrahim Muhammed Abdullah el-Hûlî (2004), 41-66.

¹⁶⁰⁹ es-Sekkâkî (1407/1987), 411; İbnü Raşîk (1988), I/517; el-Kazvînî (1980), II/467; el-Kazvînî (2001),211; et-Tîbî (1987), 274-275; et-Teftâzânî (1891), 412; es-Süyûtî (1996), I, 220; Ebü'l-Bekâ' (1993), 762-763; et-Tehânevî (1999), IV, 62; Bedevî, Tabâne (1997), 418-420; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 310; Ahmed Matlûb (1996), 379-382; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 125; Abdülazîz 'Atîk (1985), 219-211; el-Hâşimî (1999), 289; İrfân Matracî (1987), 169; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 140-152; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 311; Bekrî Şeyh Emin (2004), 213; Fazl Hasan Abbâs (2004), 259-260; Besyûnî (2004), 213.

¹⁶¹⁰ Fazl Hasan Abbâs (2004), 259.

¹⁶¹¹ Mehmet Tâhir (2013), 159.

einem anderen Abschnitt behandelt.¹⁶¹² Ich habe für diese drei Begriffe und *ta'riż* getrennte Überschriften eingeführt.

Laut Recâizâde ist die Absicht eine schlechte, falls man durch *kinâye* vom Guten spricht. Falls man mithilfe des *kinâye* vom Schlechten spricht sind die Intentionen gut. Wenn man sich beschweren möchte, wird *Ettiğiniz işi çok beğendim! doğrusu mürüvvetinize diyecek yok!* [dt. Was Sie gemacht haben, hat mir sehr gefallen; damit sollten Sie überglücklich sein] gesagt, um somit zu sagen, dass man die gemachte Sache nicht mag. Das ist eher wie die Definition von *ta'riż*. Bzw. gibt es in *ta'riż* eine auf Polarität basierende Erzählung.

Bilgegil übersetzt das mit *insinuation*, das *îmâ* bedeutet.

Recâizâde definiert *ta'riż* mit *maksud olan şey'e delâlet etmek üzere şey'-i gayr-i maksudu zikretmektir* [dt. Um auf das Beabsichtigte hinzuweisen, eine unbeabsichtigte Sache erwähnen]. Er vernachlässigt es nicht zu sagen, dass solche Definitionen nur mit *Beispielen* deutlich werden. Also ist das *ta'riż* (wie *kinâye*) nur im Kontext bedeutungsvoll. (Kontextualität ist definitiv nötig.¹⁶¹³) In dieser Hinsicht gibt Recâizâde keine Beschreibung zu *ta'riż*. Er gibt sogar keine Beispiele, außer denen, die er selbst gebildet hat. Er betont nur, dass es in seinem Buch, Beispiele aus Fuzûlî's *Şikâyetnâme* gibt, die viele *ta'riż* beinhalten.¹⁶¹⁴

Menemenlizâde Tahir übersetzt das Wort *Ironie* als *ta'riż*, wohingegen Recâizâde, wie es in seiner Definition des *kinâye* zu sehen ist, *Ironie* als *kinâye* übersetzt hat. Allerdings ist aus Recâizades Erklärungen zu sehen, dass er die Überschriften *ironie*, *astéisme* und *sarcasme* als *ta'riż* und *kinâye* akzeptiert. Daneben weist er auf den Unterschied zwischen *astéisme* und *sarcasme* hin. Feine, sanfte und literarische *kinâyes* werden *sitem* [dt. leichte Vorwürfe (zwischen Bekannten)] oder *serzeniş* [dt. ~tadeln] genannt.¹⁶¹⁵ Falls es auf eine wütende, höhnische und beleidigende Art ist, wird es *tezyif* [dt. ~spotten, erniedrigen] und *temeshur* [dt. verhöhnen] genannt.¹⁶¹⁶

Bei Menemenlizâde Tahir (1314/ 1896) können wir diese Unterscheidung nicht beobachten. Anscheinend hat Recâizâde die *Ironie* als *ta'riż* und *kinâye* verstanden; sein Schüler Tahir hingegen übersetzte es nur mit *ta'riż*.

Ironie wird auch *arz* genannt. Die lexikalische Bedeutung des Wortes wurde zu einem literarischen Begriff, indem es mit einer speziellen Benutzung eingesetzt wurde. Die wahre hingedeutete Bedeutung ist *an die Seite gehen, an die Seite stoßen*. Dieses Wort bedeutet auch „Das Täuschen des Gegners mit einem vorgetäuschten Angriff“. In der Literatur hingegen ist *ta'riż*: mit einer feinen Art und mit Geschick den Ausdruck von der hingedeuteten Bedeutung, in eine andere Richtung zu leiten.¹⁶¹⁷

Über eine hässliche Person, *Allah Yusuf edâsı bahşetmiş* [dt. Gott hat ihm die

¹⁶¹² Yetiş, Kazım (1996),262.

¹⁶¹³ Stern, Josef (2000),14.

¹⁶¹⁴ Yetiş, Kazım (1996),263.

¹⁶¹⁵ Lefranc, M. Émile (1841), 182.

¹⁶¹⁶ Ebd., 183.

¹⁶¹⁷ Bilgegil, M. Kaya (1989), 177.

Attitüde Josefs gegeben] zu sagen, gehört zu dieser Art. Zu jemanden, der grob spricht den Vers: *Edîb olur kişi sermâye-i hayâsı kadar* [dt. Die Person hat soviel Manieren, wie er Kapital an Anstand hat] zu lesen, zu einem Prahlhans *Hâtırından çıkmasın dünyâya üryân geldiğin* [dt. Vergiss nicht, dass du nackt auf die Welt gekommen bist] zu sagen, gehört zu dieser Richtung.

Ich erwähne auch eine der bekanntesten Beispiele:

Ne'fî's Antwort auf einen Schaich al-Islâm, der ihn *kâfir* [dt. ~Ungläubiger] genannt hat:

Bize kâfir demiş Müfti Efendi [Der Herr Mufti hat zu uns ungläubig gesagt]
Tutulum ben ona diyem müselmân [Angenommen ich sage zu ihm Muslim]
Varıldıkda yarın rûz-i cezâyâ [Wenn wir Morgen am Tag des Gerichts sind]
İkimiz de çıkarız anda yalan [Würden wir beide als Lügner auffliegen]

Die Gültigkeit des *ta'rîz* ist abhängig von der Eleganz. Diese Kunst gibt dem Menschen die Möglichkeit, einen beruhigenden Satz zu sagen, ohne in Grobheit zu verfallen. Dieser Satz wird nicht nur für das Sticheln, sondern auch für das Erniedrigen verwendet. Das Gespräch zwischen *Eşber* und *İskender* in Abdülhak Hâmids Theaterwerk mit dem Namen *Eşber*, ist Stichelei; Şinâsîs Geschichte über den Esel und Fuchs ist ein Beispiel für die Erniedrigung.¹⁶¹⁸

5.4 Verbindung zwischen *kinâye* und *mecâz-ı mürsel*

Der grundlegende Unterschied zwischen *mecâz* und *kinâye* ist, wie bereits mehrmals betont, die Unmöglichkeit das *mecâz* als real wahrzunehmen und, dass es in *kinâye* sowohl eine wahre als auch eine *mecâz*-Bedeutung gibt. Kaya Bilgegil (1989: 177) deutet aus dieser Definition heraus an, dass Redewendungen wie *eli uzun* [dt. lange Hand], *alın açık* [dt. breite Stirn] nicht als *mecâz* akzeptiert werden können. Also kann die Hand einer Person tatsächlich lang sein und die Stirn kann tatsächlich breit sein. Allerdings ist das Hauptproblem: Durch den Kontext - also vorausgesetzt die Absicht im Satz ist bestimmend - können die Richtungen mancher dieser Ausdrücke eingeschätzt werden.

Inwiefern kann also der Ausdruck *kalın kafa* [dt. Dickkopf] *kinâye* sein? Die Absicht dieser Aussage müsste eigentlich nur *Dummheit* sein. Dass der Kopf wirklich dick ist, ist aus Sicht der Intention ziemlich unwahrscheinlich. Da mit Kopf, der Verstand oder das Gehirn gemeint ist, wäre es besser es als *mecâz-ı mürsel* zu bezeichnen. Es hat sowieso keine künstlerische (*mecâzî*) Eigenschaft.

Falls die Absicht mit dem Kopf, die Geistesstärke ist, wird die Absicht mit der Dichtigkeit des Kopfes *isti'âre*.¹⁶¹⁹

Falls der Ausdruck keine künstlerische Eigenschaft mehr hat, falls beim Vergleich zwischen Wahrheit und *mecâz* angemessen ist an die Wahrheit zu denken und es sich um eine Übertragung handelt; ist der Ausdruck, von dem man denkt, dass es *kinâye* ist, eigentlich *mecâz-ı mürsel*.

¹⁶¹⁸ Ebd., 179.

¹⁶¹⁹ **Recâizâde Mahmud Ekrem** (1299/ 1882), 334-339.

Doğan Aksan (2000:185-186), behandelte die Ausdrücke innerhalb der Übertragungen und gab manche Ausdrücke als Beispiel zu *mecâz-ı mürsel*.

Forscher wie Recaizade Ekrem und Reşid behaupten das Verständnis des *kinâye* der Früheren verstanden zu haben und dass Aussagen wie *Falan adamın kapısı açıktır*. [dt. Der da hat eine offene Tür] ein Beispiel zu *mecâz-ı mürsel* sind.¹⁶²⁰

„Size birisi gelse de ‘falanın kapısı açıktır’ dese bu sözü o falanın sehâvetine hamlettiğiniz hâlde vereceğiniz cevap tabîî şöyle olur. ‘İyi ya Allah mübarek eylesin sehâvet de bir fazilettir’ bunun üzerine muhatabınız ‘yok ay efendim, zâhib olduğunuz mânâyâ sa’y eylemiyorum, hakîkî olarak kapısı açık duruyor’ yollu izah-ı maksat eylese siz de bittabi şu yolda mukabele edersiniz ‘ey ne demek istersiniz? kapısı açık duruyormuş da ne olurmuş sanki?’, bu sözünden bir mânâ çıkaramadım“.¹⁶²¹

[Wenn jemand zu ihnen kommt und sagt „Der da hat eine offene Tür“, werden sie sofort an die Großzügigkeit dieses Mannes denken. Darüber könnten sie so weitermachen: „Das ist schön, möge Gott ihn segnen, Großzügigkeit ist eine Tugend“. Daraufhin reagiert ihr Gesprächspartner mit „Nein mein lieber Herr, das meinte ich nicht; er hat wirklich eine offene Tür“. Auf die Erklärung antworten sie natürlich so: „Was meinen Sie damit. Was ist denn damit, dass die Tür offensteht? Ich habe nicht verstanden, was sie damit sagen wollen.“]

In der Realität hat die wahre Bedeutung (gegen unwahre Bedeutung) kein Gleichgewicht im Kontext; sobald die *wahre Bedeutung* gemeint ist, findet eine Trivialität statt.

Kapısı açık olmak [dt. Eine offene Tür haben], bewerten wir dieses Beispiel. Es ist wegen häufiger Benutzung nicht mehr künstlerisch, an die wahre Bedeutung zu denken ist nicht angemessen (auch wenn die Person großzügig ist, ist die Tür nicht ständig offen), und eine Übertragung findet statt (mit der Tür meint man das Haus und andere Möglichkeiten). Also ist es eher richtig, den Ausdruck als *mecâz-ı mürsel* zu bezeichnen. Es ist angemessener zu denken, dass das *mecâz-ı mürsel* hier mit *hâliyyet- mahalliyyet* [dt. Zustand-Platz] zu tun hat. Das gleiche gilt für viele andere Ausdrücke.

In der Sprachwissenschaft hat *kinâye* eine synonyme Entsprechung. Allerdings umfasst der in der Sprachwissenschaft benutzte Begriff der Namensübertragung neben *mecâz-ı mürsel* teilweise auch *kinâye*.¹⁶²²

5.5 Intention-Kontext

Kinâye ist in der grundlegenden Bedeutung die Kunst, einem benutzten Wort oder Ausdruck eine *mecâzî* Bedeutung zu verleihen. Dementsprechend befindet sich diese Kunst zwischen *mecâz* (also die vorübergehende Bedeutung) und der Hauptbedeutung; ist abhängig von der Absicht. Wenn man also mit dem Ausdruck *Ali'nin yüzü kızardı* [dt. Alis Gesicht ist rot geworden] meint, dass Ali sich geschämt hat, ist der Ausdruck mit Gleichnis (angeblich mit *kinâye*). Wenn dieser Ausdruck gesagt wurde, ohne eine andere Bedeutung zu meinen, nur mit dem Ziel der Schilderung und mit der Hauptbedeutung

¹⁶²⁰ Yetiş, Kazım (1996), 263-264.

¹⁶²¹ Ebd., 260-261.

¹⁶²² Aksan, Doğan (2000), 188.

(beispielsweise ist Alis Gesicht wegen der Sonne rot geworden), dann ist es ohne Gleichnis.

Intention- Kontext sollte eigentlich keine Option, sondern ein Muss sein. Also zu sagen *Köpeği korkak*¹⁶²³ [dt. sein Hund ist ängstlich] und über dessen Wert des *kinâye* oder *mecâz-ı mürsel* zu streiten ist definitiv unlogisch. Es ist ein anderer Ausdruck oder Satz erforderlich, der uns die *Intention* oder *Kontext* dieses Ausdrucks gibt. Es sollte nicht vergessen werden, dass es einen *Absicht* und *Kommentar* Kreis für Autor, für Text und für die Leser.¹⁶²⁴ Die Metapher (wie in Quintilians Ausdruck „cum in rebus animalibus aliud pro alio ponitur“¹⁶²⁵) profitiert von der Lebendigkeit eines anderen Ausdrucks um den Ausdruck lebendig zu machen. Es handelt sich also um eine Interaktion, wobei den *Kontext* zu verengen, verhindert dies zu sehen. Beispielsweise umfasst die Theorie von Grice die Beziehung zwischen *sagen* und *meinen*. Natürlich können wir nicht urteilen ohne zu wissen, was *gemeint* ist, wenn gesagt wird: *Sein Hund ist ängstlich*. Martinich betont: Wer eine metaphorische Aussage erwähnt, nimmt sich die Realität als Ziel.¹⁶²⁶ Wenn es also eine metaphorische Benutzung sein soll, kann es sowieso kein Thema sein, dass der Hund wirklich ängstlich ist.

Köpeği korkak. Daha evvel araba çarpmış hayvancağıza.

[Sein Hund ist ängstlich. Zuvor soll das Tier von einem Auto angefahren worden sein.]

Köpeği korkak. Çok da kadirşinas adamdır Bilal Yücel.

[Sein Hund ist ängstlich. Bilal Yücel ist ein sehr anerkannter Mann.]

Der Kontext hier, behebt die *Vagheit*. Ein anderer Punkt, der nicht vergessen werden sollte ist die Haltung des metaphorischen Ausdrucks, die Wahrheit neu zu formen. Wenn es also um „einen Hund mit psychologischen Problemen“ geht, ist die Erwähnung der *wahren Bedeutung* überflüssig. Trivialität findet statt.

Der künstlerische Ausdruck sollte auch ein Kategorienproblem haben. Dass der *Hund* also mit Leichtigkeit einer Kategorie zugeschrieben wird, verhindert die metaphorische Haltung. Der andere *ängstliche* Hund, könnte sogar gar nicht existieren. Wenn wir sagen *Doğan Kaya hat viel Asche*, meinen wir gewiß seine Großzügigkeit. Auch wenn nicht thematisiert wird, dass Doğan Kaya den Ofen anzündet. Diese kategorische Haltung kann mit der Beziehung der ober- unter Kategorie gelöst werden¹⁶²⁷; meistens wird darauf mit einem Reflex der *Akzeptanz* geantwortet.¹⁶²⁸

In einfachen Worten ausgedrückt, kann folgendes gesagt werden:

(1) Der Grund der Aussprache des Satzes muss bekannt sein, damit die *Kommentar* Kette anfängt. Und dies können wir nur mit anderen Ausdrücken oder Sätzen erlangen.

¹⁶²³ **Sekkâkî** (o.J), 191, **Bolelli**, Nusrettin (1993), 126.

¹⁶²⁴ **Danto**, Arthur C. (1984), 278.

¹⁶²⁵ **Quintilian** VIII, 6, 9.

¹⁶²⁶ **Martinich**, A. P. (1984b), 35-56; **Martinich**, A. P. (ed.) (1985/1996), 427-438.

¹⁶²⁷ **Glucksberg**, Sam (2001), 39.

¹⁶²⁸ **Danto**, Arthur C. (1984); Englisch: (1981).

(2) Dass das *kinâye* *Kontextabhängig* ist (Dies habe ich besonders anhand Sterns in LS 8.12.2 erklärt) ist, macht dessen wahre Bedeutung überflüssig. Und dies verstärkt die Haltung, dass *kinâye* als *mecâz-ı mürsel* gilt. Recâizade mach darauf Aufmerksam, dass die *lâzimiyyet-melzumiyyet* [dt. Bedürfnis- Erfordernis] Verbindung in *mecâz-ı mürsel* als *kinâye* angenommen wird. Süleyman Pascha sagt, dass *kinâye* und *ta'riz* von den *ulemâ-yı beyân* [dt. Gelehrte der Disziplin des *beyân*] verwechselt wurden.¹⁶²⁹ Reşid weist in *Nazariyyât-ı Edebiyye* darauf hin, dass Beispiele wie *falan adamın kapısı açıktır* [dt. der da hat eine offene Tür], *gözü açık* [dt. offene Augen] *mecâz-ı mürsel* sind.¹⁶³⁰

Hatasını anlayınca Ahmet'in yüzü kızardı veya kızarmadı [dt. Als Ahmet sein Fehler verstand, wurde sein Gesicht rot oder nicht rot].

Welche Logik steht hier dahinter, zu sagen, Ahmets Gesicht sei wegen der Sonne rot geworden?

(3) Einen sehr oft benutzten Ausdruck vom Text-Kontext zu trennen und mit zwei Bedeutungen zu benutzen, macht die Erhaltung der Referenz und Wahrnehmung der Kategorie unmöglich.

Beispielsweise *yastığı geniş* (Arîzu'l-visâde)¹⁶³¹ [dt. breites Kissen haben] zu sagen, ohne Kontext, ergibt kein Sinn. Solch eine Anstrengung zu interpretieren bedeutet die unseriöse Erklärung für die *Intention*.¹⁶³²

(4) *Kinâye* schadet dem System des Begreifens im Alltag. Eine Benutzung in der Poesie (Bsp. im Rahmen des *tevriye* und *ta'riz*) besitzt eine akzeptable Struktur; allerdings ist die von der metaphorischen Aussage erwartete Fähigkeit¹⁶³³, die *Perspektive zu wechseln* auch im Alltag gültig.

Şuna baksana, yine geri geri gidiyor ayakları. [dt. Schau dir den an, seine Füße gehen wieder rückwärts]

Der Ausdruck, dass die Füße rückwärts gehen meint nicht, dass unsere *Erwartungen* physisch zurücktreten. Auf diese Weise zu laufen oder dessen Vorstellung bringt den Prozess ins Stocken. Doch wir verstehen unter dieser *physischen Lauf-Information* (zunächst mit der Einsicht der wahren Bedeutung¹⁶³⁴), *ungewollt irgendwo hinzugehen*. Es sollte nicht vergessen werden, dass eine Harmonie mit der Metapher erlangt wird; diese Harmonie oder Ordnung wird dadurch verstanden, indem das Feld der Hauptbedeutung in den Hintergrund gestellt wird.¹⁶³⁵

¹⁶²⁹ Süleyman Bey/ Paşa (1288-1289/ 1871-1872), Bd.2, 19-25.

¹⁶³⁰ Ahmed Reşid (1328), Bd.I, 241.

¹⁶³¹ Sekkâkî (o.J), 190, İsmail Ankaravî (1284), 100, Bolelli, Nusrettin (1993), 125.

¹⁶³² Danto, Arthur C. (1984), 274.

¹⁶³³ Nogales, Patti D. (1999), 3.

¹⁶³⁴ Vgl: Nogales, Patti D. (1999), 10.

¹⁶³⁵ Porzig, Walter ([1934]/ 1973), 86.

5.6 Begriffliches Chaos

Coşkun (2012: 97-98) findet es falsch, dass als das Gegenstück des *kinâye* in der westlichen Sprachwissenschaft und Rhetorik auf den Begriff des *allusion* verwiesen wird. Er findet also die Benutzung Bilgegil, falsch. Er erklärt es wie folgt:

„Der Grund für diesen Fehler ist wahrscheinlich, dass das Wort *allusion* in *ima* und *işaret* (Anspielung und Zeichen) bedeutet, und *ta'riz* dieselben Bedeutungen trägt. Eigentlich ist *allusion* als ein Begriff, ähnlich wie *telmih*. In der westlichen Rhetorik, übernahmen verschiedene Figuren, teilweise die Funktion des *kinâye*. Einer dieser Redefiguren ist *periphrasis*. *Periphrasis* (Periphrase) wurde im Wörterbuch als die unnötige Benutzung eines langen Ausdrucks, beschrieben.¹⁶³⁶ Als literarischer Begriff ist *periphrasis*: Ein Wort oder Ausdruck zu benutzen, das den zu ersetzenden Namen beschreibt oder einen Namen zu benutzen, um eine Eigenschaft, die damit zu tun hat, auszudrücken. TDK übersetzte *periphrasis* als *dolaylama*.“¹⁶³⁷

Daraufhin erklärt Coşkun *periphrasis* und *antonomasia*, indem er *dolaylama* und *kinâye* gleichsetzt:

Ünsal Özünlüs Definition von *periphrasis* und *antonomasia* [türk. *dolaylama*] ist folgendermaßen.

„Bir betimleyici sözcüğün ya da söz öbeğinin, özel bir isim yerine kullanılması ya da özel bir isimle ilgili bir niteliğin özel isim yerine kullanılması“. (Özünlü 2001: 260)

[Die Benutzung eines beschreibenden Wortes oder Wortgruppe statt ein Eigennamen; oder die Benutzung einer Eigenschaft von einem Eigennamen, statt den Namen selbst.]

Yusuf Çotuksöken definiert den Begriff *dolaylama* so:

„Bir şeyi, asıl sözcüğünü kullanmadan, imgesel bir yolla açıklayan sözcüklerle betimleme. *Erzurum* için *Doğu'nun Paris'i* denilmesi gibi.“ (Çotuksöken 1992: 54)

[Etwas auf eine imaginäre Weise mit Wörtern beschreiben, ohne dabei das eigentliche Wort zu benutzen. Als würde man anstatt *Erzurum*, *Paris* des Ostens sagt.]

L. Sami Akalın übersetzte *periphrasis* als *dolambaçlı anlatım* [dt. ~mäandernde Erzählung] ins Türkische und beschrieb es so: Der Namen eines Wesens wird nicht mit einem Wort, sondern mit mehreren Wörtern genannt, als ob man eine Beschreibung macht, um es mäanderförmig zu sagen.¹⁶³⁸ Beispielsweise wird statt *Bâkî*, *şairler sultanı* [dt. König der Dichter] gesagt. Oder es wird statt *Mensch*, *zweifüßiges*, *sprechendes Lebewesen* gesagt. Daraufhin sagt er, dass diese Beispiele zu *kinâye* passen. Meiner Meinung nach, haben diese jedoch nichts mit *kinâye* zu tun.

Untersuchen wir diese Begriffe:

- *allusion* (Bilgegil)
- *ironie*, *astéisme*, *sarcasme* (Ekrem)
- *periphrasis*, *antonomasia* (Coşkun)

¹⁶³⁶ Longman (1995), 1051.

¹⁶³⁷ TDK (1948), 38.

¹⁶³⁸ Akalın, L. Sami (1984), 80.

5.6.1 Allusion

Der Begriff *allusion* kommt aus dem Lateinischen *alludere* und bedeutet: (auf etwas) etwas andeuten, (etwas) ausdrücken. Es ist die Situation, einen ähnlichen Zustand indirekt auszudrücken. Da sie bedeckt formuliert wird, kann sie mit der Metapher verglichen werden. Die eigentliche Intention ist nicht offensichtlich, sondern die Absicht muss mit wenig oder viel Nachdenken und Assoziation bestimmt werden. Hier ist der Verweis literarisch, künstlerisch und kulturell. Folgendes kann gesagt werden, um den schwachen Teil einer Hausarbeit des Schülers auszudrücken:

„Konuyu iyi araştırmışsın. Belli ki temel kaynakları taradın. Ancak tasnif sunumunun Achil topuğu olmuş.“

[Du hast das Thema gut untersucht. Offensichtlich hast du die Hauptquellen durchsucht. Allerdings ist deine Präsentation der Kategorien die Achillessehne deiner Hausarbeit.]

Um ein Problem über das Lügen auszudrücken: *Buradaki halkın Pinokyo'dan farkı kalmamış* [dt. Das Volk hier hat keinen Unterschied mehr von Pinokio].

Im Hintergrund der Anspielung oder besser gesagt der Verweisungen entsteht eine Möglichkeit des Profitierens. Es scheint nicht viel mit *kinâye* zu tun zu haben.¹⁶³⁹ Diese beinhalten *telmih*, sehen aber mehr wie *teşbih* aus.

5.6.2 L'astéisme

L'astéisme kann ich kurz wie folgt erklären: Wenn eine Aussage aussieht wie eine Bemängelung, in Wahrheit jedoch Lob ausspricht, dann ist es ein *l'astéisme* [türk. te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z- zemm].

Kommt aus dem griechischen *αστεισμος* (*asteismos*) ist eine leichte Art der Ironie [fr. C'est une forme d'ironie mondaine]. Dies ist eigentlich ein sehr kluger Stil. Dabei wirft man jemanden etwas vor oder tadelt jemanden, um die Person zu loben. Dies schafft die Möglichkeit zu loben, ohne Ergebenheit zu zeigen. Angenommen der Leser trifft auf einen Autor:

„Üstat! Sizin yeni romanınız ailemin mutluluğuna düşman kesildi. Uykumun ve dahi sağlığımın da düşmanı oldu. Eğer adlı bir imkan olsa kelimelerinizin büyüğü olduğu iddiası ile sizi mahkemeye verirdim.“ [dt. Meister! Ihr neuer Roman ist zu einem Feind für die Glücklichkeit meiner Familie geworden. Es ist zu einem Feind meines Schlafs, ja sogar meiner Gesundheit geworden. Wenn es eine juristische Möglichkeit gäbe, würde ich Sie, mit der Behauptung, ihre Wörter seien magisch, anzeigen.]

In den Formen der Beschuldigung, Kritik oder der Vorwurf wird das *l'astéisme* auf eine bedeckte Weise gemacht.¹⁶⁴⁰ Es ist das Gegenteil des *ta'rîz*. Es ist vielmehr dem *istidrâk* nahe.

¹⁶³⁹ Vgl: Hylan, Susan (2005).

¹⁶⁴⁰ *Encyclopédie méthodique* : http://atheisme.free.fr/Citations/Style_ap_az2.htm

5.6.3 Sarcasme (Sarkasmus)

Das bedeutet beißender, bitterer Spott. Es wird oft in Form von Satire benutzt, um über verschiedene gesellschaftliche Probleme zu streiten. Wenn wir *beißender Spott* sagen, entspricht es dem Bereich der *Ironie* [gr. σαρκασμός sarkasmós]. Als Beispiel gäbe es das Gespräch zwischen einem Mann, der zum Psychologen geht und dem Psychologen:

A: Hiçbir sıkıntı hissetmeyen birçok psikolojik sorunlu insan vardır. Değil mi? [Es gibt viele Menschen mit psychologischen Problemen, die keinerlei Bedrücktheit fühlen. Oder?]

B: Diyelim ki bunlardan biri psikoloğa gelmiş olsun. [Angenommen einer von denen ist zum Psychologen gekommen.]

Im Vergleich zur Ironie enthält es eine spezifischere Absicht. Kann nicht formuliert werden. Dagegen können wir die Ironie als *das Gegenteil von der Wahrheit* formulieren. Sie wird verwendet um den Ausdruck zu verstärken.¹⁶⁴¹

Obwohl die Ironie das *ta'riż* umfasst, ist sie anders als das *kinâye*. Was das *kinâye* anders macht, ist die Kraft des *mecâz*.

5.6.4 Periphrasis

Kommt aus dem griechischen *periphrazein*. Es hat die Bedeutung *über... sprechen*. Als eine rhetorische Figur erklärt es einen kurzen Ausdruck oder ein Wort mit langen Ausdrücken oder mit Wortgruppen, um die Bedeutung deutlich zu machen. Periphrase findet sogar auch statt, wenn *geliyorum* [dt. komme] anstatt *ben geliyorum* [dt. ich komme] gesagt wird¹⁶⁴². Es passt teilweise zur obigen Definition des *dolaylama*.

5.6.5 Antonomasia

Dies habe ich im Abschnitt *mecâz-ı mürsel* kurz angeschnitten (s.u. LS 6.6.3) Bewerten wir es kurz.

Es bedeutet die Benennung auf eine andere Weise. Als eine Art des *mecâz*, sieht es wie eine Art der Metonymie aus. Also des *mecâz-ı mürsel*. Es wird eigentlich im Journalismus verwendet; um Banalität durch die häufige Verwendung desselben Wortes zu meiden, benutzt man dieses Wortspiel. Ein klassisches Beispiel, um anstelle von Eros, *Aphrodites Sohn* zu sagen. Oder statt Neptun, *Herr der Meere*; anstatt Gott, *Schöpfer der Welten* usw. Dies kann auf der einen Seite einen nicht künstlerischen Inhalt haben und auf der anderen Seite ein *isti'âre* beinhalten wie Severus Alexander über Vergil sagt: *Platon der Dichter*.¹⁶⁴³

Es ist zu sehen, dass periphrasis kein *dolaylama*, antonomasia hingegen teilweise eines darstellt. Besonders in den gegebenen Beispielen (Paris des Ostens und König der Dichter) gibt es *isti'âre*.

Damit diese *kinâye* sein können, müsste man gleichzeitig auch an die wahre

¹⁶⁴¹ Lapp, Edgar (1992),109.

¹⁶⁴² Bsp. statt „loveli-er“, „more lovely“; statt „loveli-est“, „most lovely“ Stump, G. (1998), 13-43.

¹⁶⁴³ s. Numitor, Gerd (2011), Im Buch gibt es Beispiele zu Namen, die wie Spitznamen verwendet werden.

Bedeutung denken. Wie können wir zu diesem Ergebnis kommen, wenn wir Paris mit *Erzurum* vergleichen? Oder inwiefern wird die Königlichkeit des *Baki* der im Vergleich zu den anderen Dichtern wie ihr König ist, auf der Ebene der Wahrheit verstanden?

5.7 *Kinâye* im Umfang der Rhetorik

Recâizâde behandelt das *ta'riz* und *kinâye* unter einer Überschrift, weil es in manchen alten *belâgat* Büchern genauso gemacht wurde und Lefrancis Kategorisierung (unter einer Überschrift werden *ironie*, *asteizme* und *sarcasme* behandelt) ebenso vorbildlich ist. Recâizâde beschreibt das *kinâye* als das Aussagen eines Wortes oder Satzes, indem man das Gegenteil des Gesagten meint; oder die Absicht mit einem Wort, das das Gegenteil ausdrückt, zu erzählen. Der gemeinsame Punkt der Beschreibungen in den alten Büchern ist, dass beim *kinâye* sowohl die wahre als auch die *mecâz* Bedeutung des Wortes verstanden wird; oder der Wahrheitspunkt. Wohingegen Recâizâde in dem *istitrâd*, das er nach dem *mecâz-ı mürsel* vornimmt, die Ideen über das *kinâye* in alten Büchern und deren Beispiele kritisiert. Seiner Meinung nach dachten die Früheren, dass das *lâzimiyyet-melzumiyyet* [dt. Bedürfnis- Erfordernis] Interesse im *mecâz-ı mürsel*, *kinâye* ist und gaben somit unzutreffende Beispiele.¹⁶⁴⁴

Nachdem Recâizâde mit ein paar Sätzen das Thema des *ta'riz* berührt hat, behandelte er kurz das *kinâye*, um danach seine gemeinsamen Bewertungen zu machen. In der Hinsicht bleibt es der *Ironie*, *asteizme* und *sarcasme* Überschrift von Lefranc, untergeordnet. Wann *ta'riz* und *kinâye* erforderlich sind, erklärt er so:

„Kinâye ve ta'riz yeis ve şiddetin ilticâgâh-ı aheridir. Fikir ve nazarı girive-gerd-i hayret edecek surette büyük ıztırlara düşüldüğü zaman ciddî ifadât gayet zaif kalır da onlarla teşeffi-i sadr kabil olamaz. O hâlde bir zehr- hand gözden seyelân edemiyen eşk-i teessüre kâim-i makâm olur.“ (Recâizâde Mahmud Ekrem 1299/1882: 271; Yetiş 1996: 265) [*Kinâye* und *ta'riz* sind andere Zufluchtsorte für Trauer und Gewalt. Wenn in große Elende verfallen wird, sodass Ideen und das Denken sich staunend in Sackgassen bewegen, verbleiben wichtige Aussagen ziemlich schwach, so wird es nicht möglich, mit ihnen das Herz zu erleichtern. In dem Fall nimmt die Trauer, die von bitter lächelnden Augen nicht wie eine Flut fließen kann, den Platz deiner tränen ein].

Wenn man also beim Ausdruck der Gefühle an eine Blockade stößt, bleiben wichtige Ausdrücke schwach. Genau in dem Fall braucht man das *kinâye* und *ta'riz*. Bzw. für triviale Themen sollten sie nicht benutzt werden.

Recâizâde gab nicht soviel Material wie Lefranc, was die Benutzungsbereiche des *kinâye* und *ta'riz* angeht. In *Ta'lim-i Edebiyat* stoßen wir nicht auf die Ideen des französischen Autors, der beispielsweise sagte, dass die Ironie in philosophischen Erklärungen nützlich ist, und man die Tragödie vorsichtig benutzen sollte.¹⁶⁴⁵

Coşkun eröffnet unter der Überschrift *Âdi, Müptezel veya Hazır Kinâyeler* eine von ihm bestimmte¹⁶⁴⁶ Überschrift. Unter dieser Überschrift reiht er die *kinâye* Beispiele

¹⁶⁴⁴ Süleyman Paşa sagt, dass *kinâye* und *ta'riz* von *ulemâ-yı beyân* verwechselt wurden (*Mebâni'l- İnşâ*, Bd.2, 19-25). Reşid betont in *Nazariyyât-ı Edebiyye*, dass Beispiele wie *falan adamın kapısı açıktır, gözü açık, mecâz-ı mürsels* sind. (Bd.I, 241)

¹⁶⁴⁵ Yetiş, Kazım (1996), 266.

¹⁶⁴⁶ Coşkun, Menderes (2012), 93.

auf, die ihre *künstlerische Wirkung verloren haben*. Sodass die unter *remz* (Andeutung) behandelten Beispiele als banal, also *oft verwendet, wertlos* bezeichnet werden. Beispiele:

*Arîzu 'l-kafâ, kalın kafalı, koca kafalı*¹⁶⁴⁷= Dickkopf

Filân boş kafalıdır. (M. Rifat 1308: 293): dt. Irgendjemand hat einen leeren Kopf; mit leeren Kopf meinen wir Dummheit.

*Filân kişi pâk dâmendir*¹⁶⁴⁸: dt. Irgendjemand hat einen sauberen Rock. Mit *pâk dâmen* [dt. sauberer Rock] mein man, dass die Person keusch und ehrenhaft ist.¹⁶⁴⁹

Demgemäß gibt es zwei wichtige Probleme. Das erste ist, dass es in der Rhetorik ein begriffliches Gegenstück zu *kinâye* gibt und das zweite ist die Bestimmung oder Diagnose des *kinâye* (also was *kinâye* genannt wird und was nicht).

5.8 Extensionale Metapher: Davidson

Davidson fängt an, indem er die Metapher mit dem „Traum“ in Verbindung bringt. Sicherlich ist diese Haltung bekannt. Doch er führt diese Verbindung nicht fort: „Metaphern sind die Traumarbeit der Sprache, und ihre Deutung sagt - wie bei aller Traumarbeit - durch Spiegelung über den Deutenden genauso viel aus wie über den Urheber.“¹⁶⁵⁰ Genauso wie Träume erfordern auch Metaphern eine Interpretation.¹⁶⁵¹

„Die Traumdeutung verlangt Zusammenarbeit zwischen einem Träumenden und einem Wachenden, seien sie auch dieselbe Person; und die Ausführung der Deutung ist selbst eine Leistung der Vorstellungskraft. Auch das Verstehen einer Metapher ist ebenso sehr schöpferisches Bemühen wie das Hervorbringen einer Metapher, und es ist ebensowenig von Regeln geleitet“ (Davidson 1986: 343).

Diese *schöpferisches Bemühen* ist eine Eigenschaft, die ich im letzten Teil (s. LT 2) als Grundlage für die Metapher genommen habe; bzw. was ich als Essenz der Metaphorizität erachte. Außerdem sorgt dies auch für die Trennung von den Beschreibungen *trivial, klischee, tot, erstarrt*. Laut seiner These ist die Metapher nichts Anderes als die angemessenste Interpretation des jeweiligen Wortes.¹⁶⁵² Die Metapher besitzt natürlich eine Bedeutung; für ihn ist aber die *eigentliche Bedeutung*, die buchstäbliche.¹⁶⁵³ Die Metapher ist nicht die Bedeutung, die die jeweiligen Wörter

¹⁶⁴⁷ E. **Sekkâkî** (o.J), 194, Hatîb **el-Kazvinî** (o.J), 126; **İsmail Ankaravî** (1284), 100; **Mehmed Rifat** (1308), 293, **Ahmed Hamdî** (1293/ 1876), 93; **Ahmet Cevdet** (1299/ 1882),154.

¹⁶⁴⁸ **Mehmed Rifat** (1308), 293; Vgl dazu. **Ahmed Hamdî** (1293/ 1876), 93; **Bilgegil**, M. Kaya (1989),176.

¹⁶⁴⁹ **Coşkun**, Menderes (2012), 93-94.

¹⁶⁵⁰ **Davidson** D: (1986), 343.

¹⁶⁵¹ s. **Freud**, Sigmund (1900/1972), 282. s. LS 7.2. Falls wir die Metapher als Interpretationsbedürftig betrachten, müssen Tirrell, Davidson und natürlich Freud mit ins Spiel genommen werden.

¹⁶⁵² **Davidson** (1986), 343. Es wäre vorteilhaft sich an dem Punkt an Samuel C. Wheelers „Metapher nach Davidson und de Man“ zu erinnern. (Er ist der wichtigste Name des Neo-Davidsonismus) Laut Davidson ist die Repräsentation auf alle Ebenen wesentlich sprachartig. „Wörter werden durch Wörter erklärt, nicht durch Bezugnahme auf magische, selbstinterpretierende Repräsentation wie Gedanken.“ **Wheeler III**, Samuel C. (1989/ 1998), 123.

¹⁶⁵³ **Schulte**, Joachim (1990),105.

ausdrücken, denn diese Bedeutung kann nicht zugeschrieben werden. Die metaphorische Bedeutung taucht für ihn eher in der Form der *Ablehnung* auf.

Im Allgemeinen gibt es neben der *poetischen* Metapher auch die *misslungenen* und *geschmacklosen* Metaphern, wovon nur das erste als *Echtes* genommen werden sollte (dies habe ich als *Massiv* bezeichnet, s. LT 1.3). „Die Metapher impliziert eine Art und ein gewisses Maß von *Künstlerischem Erfolg*; misslungene Metaphern gibt es ebensowenig wie Witze, die nicht komisch sind. Es gibt zwar geschmacklose Metaphern, doch dabei handelt es sich um Wendungen, die trotzdem etwas erreicht haben, auch wenn es sich nicht gelohnt hat oder besser hätte gemacht werden können.“¹⁶⁵⁴ Es ist bekannt, dass die Metapher eher der Analogie Form nahe ist.¹⁶⁵⁵ Doch ideal ist die Existenz der poetischen Haltung, die Black als Schock und angenehme Überraschung bezeichnet. Davidson ist nicht anderer Meinung:

„Die Metapher macht uns auf eine Gleichheit aufmerksam, häufig auf eine unvorhergesehene oder überraschende Gleichheit zwischen zwei oder mehr Dingen.“ (Davidson 1986: 346).

Die Beziehung zwischen der wahren und unwahren Bedeutung bezeichnet Davidson als *Hauptfehler*. Danach zählt er ein paar Namen auf, von denen er denkt, dass sie diese Vorstellung besitzen:

„Der Hauptfehler, mit dem ich ins Gericht gehen werde, ist die Vorstellung, eine Metapher habe zusätzlich zu ihrem buchstäblichen Sinn oder ihrer buchstäblichen Bedeutung einen weiteren Sinn, eine weitere Bedeutung. Diese Vorstellung ist vielen gemeinsam, die sich in ihren Schriften über Metaphern geäußert haben: Sie findet sich in den Werken von Literaturtheoretikern wie Richards, Empson und Winters; bei den Philosophen von Aristoteles bis Max Black; bei den Psychologen von Freud und früher bis Skinner und danach; bei den Linguisten von Platon bis Uriel Weinreich und George Lakoff.“ (Davidson 1986: 34)

Ein anderer Grund dafür, dass die Metapher so *chaotisch* ist, ist dass sie sehr verschiedenen Disziplinen auf Augenhöhe in Verbindung bringt.¹⁶⁵⁶

Davidson nimmt sich in seinem Werk *What Metaphors Mean* den Unterschied zwischen „die Bedeutung des Wortes“ und „wie es benutzt ist“ als Grundlage:

„Was die Metapher auszeichnet, ist nicht Bedeutung, sondern Gebrauch - in dieser Hinsicht verhält sie sich wie das Behaupten, Anspielen, Lügen, Versprechen und Bemängeln.“ (Davidson 1986: 363)

Danach tritt unumgänglich der Kontext ein: „Damit soll freilich nicht bestritten werden, daß die Metapher eine Pointe hat, noch soll geleugnet werden, daß sich diese

¹⁶⁵⁴ Davidson D. (1986), 343.

¹⁶⁵⁵ Aristoteles (1994a), *Poetik*. 67. (21), Ricoeur, Paul ([1975]/1986),33.; Black, Max ([1954]/1983),66.; s. LS 4.4.

¹⁶⁵⁶ „Die Metapher ist nicht nur in der Literatur ein legitimes Mittel, sondern auch in der Wissenschaft, in der Philosophie und im Rechtswesen [...]“ (S.345) Die Akademiker, die ich während meiner Arbeit nach Rat gefragt haben, leiteten mich zu ihren Kollegen im Felde der Philosophie, Literatur, Linguistik; sogar Kunst und Theologie weiter. Es gab darunter sogar Akademiker, die im Bereich der Architektur und Ingenieurwesen tätig sind.

Pointe durch die *Verwendung weiterer Worte* verdeutlichen läßt.“¹⁶⁵⁷ Doch in jedem Fall ist die Bewertung der Metapher im Satz oder im Text eine Pflicht.¹⁶⁵⁸ Für Davidson ist der Unterschied zwischen *Bedeutung* und *Benutzung* das Bestimmende:

„Ich stütze mich auf die Unterscheidung zwischen dem, was die Wörter bedeuten, und dem, wozu sie verwendet werden? Nach meiner Auffassung gehört die Metapher ausschließlich zum Bereich des Gebrauchs.“ (Davidson 1986: 345)

Deshalb gilt seine Theorie eher als pragmatisch.¹⁶⁵⁹ Davidsons *gebrauchstheoretische* Sichtweise bringt auch einen anderen Begriff hervor. Bei der Benutzung der Metapher ist nicht die Bedeutung bestimmend, sondern die Benutzung.¹⁶⁶⁰ Hier ist der Unterschied zwischen Bedeutung und Benutzung eine Voraussetzung. Die Situation hier ist die, dass das Erlernen einer neuen Benutzung eines bereits vorhandenen Wortes und die Benutzung eines augenblicklich verstandenen Wortes zusammengebracht werden.¹⁶⁶¹ Die erste Situation konzentriert die Aufmerksamkeit auf die Sprache; die andere Situation sich darauf, womit die Sprache zu tun hat. Davidson ist überzeugt, dass die Metapher mit der zweiten Kategorie zu tun hat.¹⁶⁶²

Das Wort außerhalb des Kontexts hat ohnehin das Potenzial, eine andere Bedeutung im Satz zu tragen. Die metaphorische Bedeutung sollte nicht alleinstehend, sondern mit einer gemeinsamen Akzeptanz existieren; also wird die Art aufgrund von semantisch-theoretischen Eigenschaften bestimmt.

Selbst das, was ich als metaphorische Wahrheit bezeichnet habe, ist die metaphorische Bedeutung: „Sobald wir eine Metapher verstehen, können wir das, was wir begreifen, die ‚metaphorische Wahrheit‘ nennen, und bis zu einem gewissen Punkt können wir sagen, was die *metaphorische Bedeutung* ist.“¹⁶⁶³

Worauf sich Davidson eigentlich konzentriert ist die Unterbrechung zwischen der *buchstäblichen Bedeutung* und der *Metapher*; oder die Erzwingung, eine Verbindung zwischen denen zu gründen. Die Metapher drückt eine besondere Bedeutung aus,

„[...] sagt die Metapher gar nichts, was über ihre buchstäbliche Bedeutung hinausginge (und auch wer die Metapher bildet, sagt durch die Verwendung der Metapher nichts, was über das Buchstäbliche hinausgeht)“ (Davidson 1986: 345)

Davidson findet keine grundlegenden Unterschiede in den Vorstellungen seiner Vorgänger (Max Black, Paul Henle, Nelson Goodman, Monroe Beardsley), die mit ihren

¹⁶⁵⁷ Ebd., 345.

¹⁶⁵⁸ In der Hinsicht habe ich Stern erklärt, indem ich ihn als Repräsentant erachtete: s. LS 8.12.2. Wenn wir daran denken, dass diese Einstellung bis Quintilian zurückreicht, wird die Wichtigkeit besser zu verstehen sein. s. **Quintilian** II, 17, 35-36.

¹⁶⁵⁹ „Davidson’s theory, in its major bearings, might be characterized as a pragmatic theory of metaphor.“ **Levin**, Samuel R. (1988), 12.

¹⁶⁶⁰ **Davidson**, D. ([1978]/1984), 259.

¹⁶⁶¹ **Davidson**, D. (1986), 353.

¹⁶⁶² Ebd.

¹⁶⁶³ Ebd., 346.

Ideen, einflussreich waren.¹⁶⁶⁴

Ob die Metapher nun von neuen oder übertragenen Bedeutungen abhängt oder nicht; bzw. ob die primäre oder ursprüngliche Bedeutung aktiv ist oder nicht, ist ein anderes bestimmendes Element.¹⁶⁶⁵ Diese Situation führt bei Davidson zu der Frage, ob die Mehrdeutigkeit der Metapher ein Plus ist, oder nicht: „[...] indes wir zwischen den beiden Bedeutungen hin und her schwanken.“¹⁶⁶⁶ Seine Vorstellung zu diesem Thema ist negativ; also kann die Metaphorizität ihre Kraft nicht der Mehrdeutigkeit verdanken.

Für Davidson ist die wahre Bedeutung nicht sonderlich hinlänglich, um die Absicht zu erzählen. Deshalb ist die Metapher ein Mittel¹⁶⁶⁷ für ihn:

„Was der Satz ‚Geschäft ist Geschäft‘ in seiner buchstäblichen Bedeutung besagt, ist zu einleuchtend, um so aufgefaßt zu werden, als sei er zur Mitteilung von Informationen geäußert worden; daher suchen wir nach einer anderen Verwendung.“ (Davidson 1986: 362)

Im Vergleich dazu gibt er ein Beispiel von Ted Cohen: *Kein Mensch ist eine Insel*⁶. In dieser Phase nimmt Davidson für die Argumentation die Lüge ins Zentrum. Wichtig ist nicht die Bedeutung, sondern die *Benutzung* der Metapher; deshalb findet er die Argumentation mit der *Lüge* als angemessen.¹⁶⁶⁸ Angenommen, eine Frau glaubt an Hexen. Die Nachbarin sagt über die Frau (obwohl sie nicht wirklich eine Hexe ist) *Sie ist eine Hexe*. Also einer Frau, die in Wahrheit keine Hexe ist, wird aufgrund der Charaktereigenschaften und des Verhaltens *Hexerei* zugeschrieben. Dies ist eine Lüge. Hier gibt es eine metaphorische Absicht. Aber angenommen dieselbe Frau bewertet die Hexe und die Nachbarin im selben Rahmen. Also sie erfindet, dass sie eine Hexe ist. In dem Fall wird das gleiche Wort (nur) mit einer anderen Absicht benutzt.¹⁶⁶⁹ Im Vergleich zu dieser Bedeutungsumwandlung (obwohl ein Objekt, das aus einem Blickwinkel betrachtet wird, verschieden aussehen kann), blieb die *Hexe* (bzw. der Satz, der diese Bedeutung beinhaltet) ohne Veränderung, gleich. Die gleiche Haltung *bedeutungsvoll im Kontext zu sein* gibt es auch beim *kinâye*. Die *Lüge* können wir sehr wohl dafür benutzen, um die als wahr wahrgenommene Bedeutung des *kinâye* zu bewerten.

Falan adamın kapısı açıktır. [dt. Irgendein Mann hat eine offene Tür] die wahre Bedeutung ist eine *Lüge*. *Babam yine muslukları kapadı* [dt. Mein Vater hat den Hahn schon wieder zugedreht]. Dass das durch das Zusammenkommen der Wörter entstandene Gebilde, das noch nicht *lebendig* geworden ist, kann uns sagen, dass die Hähne tatsächlich zugedreht worden sind; aber auch, dass der Vater aufgehört hat Taschengeld zu geben. Außerhalb des Kontext¹⁶⁷⁰ und nur mit der Bedeutung dieses Satzes, können wir die Absicht niemals verstehen.

Die Vertretungsaufgabe des *kinâye* für die Metapher kann ich so erklären: sagen

¹⁶⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁶⁵ Ebd., 348.

¹⁶⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁶⁷ „[Die] Ideen erklären die Metapher nicht, sondern die Metapher erklärt sie“ Davidson, D. (1986), 345f.

¹⁶⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁶⁹ Ebd., 362f.

¹⁶⁷⁰ s. Ebd., 345.

wir *Falanca delirmiş* [dt. soundso ist verrückt geworden]. Falls diese Person tatsächlich den Verstand verloren hat, hätten wir etwas Wahres gesagt.¹⁶⁷¹ Oder die Person könnte sich sehr gefreut haben, ein unsinniges Verhalten an den Tag legen oder ist stur und ist beharrlich. In jedem Fall gibt es eine übertriebene Haltung in dieser *mecâz* Struktur. Wegen der Extension der Metapher (wie es der Theorie entspricht) kann die Intention nicht genau verstanden werden.¹⁶⁷²

Um den Verständnisprozess der Extensionstheorie zu vereinfachen, kann ich erwähnen, dass dieses Element bei Frege *Bedeutung* und bei Carnap *extension* ist.¹⁶⁷³ An einem Punkt der Erklärung betont Davidson den Unterschied mit Metapher (*mecâz* Wahrnehmung). Seiner Meinung nach gibt es keine Anordnung, die die Metapher bildet, denn es gibt auch keine Regeln bezüglich der Metapher.¹⁶⁷⁴ Dies bedeutet die Ablehnung der *Bedeutungstheorie* der Metapher.¹⁶⁷⁵

Auch wenn die Metaphorizität absolut aussieht, wird es in einer Richtung (egal ob als Unterstützung genommen oder nicht) die *wahre* Bedeutung geben. Wie ich es früher betont habe, macht diese Richtung es möglich, die Metapher als *kinâyemsi* [wie *kinâye*] zu bezeichnen. Kehren wir zurück zur Lüge. Der Wiederaufbau der Lüge und der Aufbau der Metapher (aber auch die attributionale Benutzung einer absoluten Erklärung) ist bei Davidson nichts was mit der *Bedeutung* des Wortes zu tun hat. Sondern etwas, was mit der *Benutzung* zu tun hat.¹⁶⁷⁶

Die *sprachlich-kommunikative* Aktivierung macht es vergleichbar. Auf der Ebene der Benutzung von Wörtern gibt es keinen Unterschied zwischen Lüge und Metapher. Oder die Bedeutung liegt in der Benutzung des Wortes. Daraufhin analysiert er die Metapher mit *absoluten* und *kompakten* Ausdrücken. Metapher heißt nicht *etwas Besonderes zu sagen*. Es handelt sich nur um eine *Indirektheit*.¹⁶⁷⁷

Für Davidson gibt es nur die *wahre* Bedeutung; dadurch wird die Existenz der metaphorischen Bedeutung indirekt abgelehnt. Für ihn steht etwas Anderes auf dem kritischen Punkt. Die meist versteckte Ähnlichkeit zwischen zwei Sachen, die dafür sorgt, dass man sich auf die Metapher fokussiert. Die Metapher versucht, dass wir etwas als etwas anderes sehen.¹⁶⁷⁸

¹⁶⁷¹ Davidson gibt das „Müller“ Beispiel. **Davidson**, D. (1990), 212.

¹⁶⁷² s. dazu **Essler**, W.K. und **Brendel**, E. (1993), 51-54. **Staab**, F. (2012), 31; **Gobrecht**, R. (2014), 304-307. **Deiser**, O. (2010), 42-43.

¹⁶⁷³ **Frege**, Gottlob (1892/1969), 40-65; *Bedeutung* ist hier nicht Freges technischer Ausdruck, sondern die Übersetzung von *meaning*. Freges *Bedeutung* entspricht das englische *reference*, was hier meistens mit Bezug oder Bezugnahme wiedergegeben wird. **Davidson**, D. (1986), 350 (Anm. D. Übers.) Der I. Kapitel von Carnaps Buch trägt die Überschrift *The Method of Extension and Intension*. **Carnap**, Rudolf (1947).

¹⁶⁷⁴ **Davidson** (1986), 343.

¹⁶⁷⁵ **Seel**, Martin (2002), 40f.

¹⁶⁷⁶ „Was die Differenz zwischen der Lüge und der Metapher ausmacht, ist kein Unterschied der verwendeten Wörter oder ihrer Bedeutung (in irgendeinem strengen Sinne von Bedeutung), sondern ein Unterschied der **Verwendungsweise** dieser Wörter.“ **Davidson** (1986), 363.

¹⁶⁷⁷ „[...] sei es noch so indirekt. Denn die Metapher *sagt* nur, was sich an ihrer Oberfläche zeigt [...]“ **Davidson** (1986), 364.

¹⁶⁷⁸ s. Ebd., 370.

Die Metapher lehrt etwas über die Welt. Sie leitet uns dazu eine geheime Ähnlichkeit zu bemerken. Er leitet unsere Aufmerksamkeit nicht nur auf die Sprache, sondern auch auf die Sachen, die mit der Sprache zu tun haben.¹⁶⁷⁹ Der metaphorische Ausdruck befindet sich auf eine bemerkenswerte Art und Weise innerhalb der falschen und absurden Wahrheit. Um zu verhindern, dass die Aufmerksamkeit sich auf etwas Anderes richtet, zeigt sie keinerlei Existenz. Offensichtliche Falschheit bzw. der metaphorische Ausdruck in einer absurden Wahrheit ist nicht anders als die Tautologie.

Ich erwähne auch die zwei Punkte, die bei Davidsons metaphorischer Haltung wichtig sind. (1) Der Wille die Metapher unter Kontrolle zu bekommen, ist ein wichtiges Problem. Vielleicht fangen gerade deshalb viele Theoretiker damit an, die Antike zu kritisieren:

„Es gibt keine Vorschriften für das Bilden von Metaphern; es gibt Kein Handbuch zur Bestimmung dessen, was eine Metapher ‚bedeutet‘ oder ‚besagt‘: es gibt keine Metaphernprobe, die nicht Geschmack verlangt.“ (Davidson 1986: 343)¹⁶⁸⁰

Dieses Mühsal wird von Cohen¹⁶⁸¹ und Blumenberg¹⁶⁸² als ernsthafteres Problem betrachtet. (2) Die Metapher hat eher mit der Kultur zu tun. Davidson erklärt das mit dem Beispiel des *Bewohner des Saturn* (Für die Benutzung und das Begreifen des Wortes *Boden*).¹⁶⁸³ Es ist normal, dass Menschen aus verschiedenen Ländern und Zeiten Schwierigkeiten haben, sich *metaphorisch* zu verständigen. Was die Kontrolle auch etwas erschwert, ist, entgegen der wörtlichen Sprache, die lebende Haltung der Metapher.

5.9 John R. Searle's Feststellung der Divergenz

Searle meint, grob gesagt, dass die Metapherntheorien sich ab Aristoteles in zwei Zweige getrennt haben.¹⁶⁸⁴ Formal besteht die Metapher aus zwei Teilen. Während er dies tut, folgt er Beardsley:¹⁶⁸⁵

„Vergleichstheorien behaupten, dass metaphorische Äußerungen einen Vergleich oder eine *Ähnlichkeit* zwischen zwei oder mehr *Gegenständen* enthalten. [z.B. Aristoteles; Henle, 1965]; und Theorien semantischer Wechselwirkung behaupten, dass bei Metaphern ein *sprachlicher Gegensatz* [Beardsley, 1962] oder *Wechselwirkung* [Black 1962] zwischen zwei *semantischen Gehalten* im Spiel ist, und zwar zwischen dem des metaphorisch verwandten Ausdruck und dem des ihn umgebenden wörtlichen Kontext.“

Das erste *was gesagt wird* und das zweite *was gemeint ist*.¹⁶⁸⁶ *Sagen* und *meinen* haben bei Searle eine bestimmende Rolle in der Metapher. Und dies führt uns zur semantischen Haltung des *kinâye*. Aber wie?

¹⁶⁷⁹ s. Ebd., 353.

¹⁶⁸⁰ Black ist das Ziel der Kritik. s. Abm. 1.

¹⁶⁸¹ s. LS 8.10.1 (Sprechakt).

¹⁶⁸² s. LS 8.10.1 (Epistemologietheorie).

¹⁶⁸³ Davidson (1986), 351.

¹⁶⁸⁴ Searle, John R. (1979/ 1982),107.

¹⁶⁸⁵ Ebd. Anm. 2.

¹⁶⁸⁶ Beardsley, Monroe C. (1982), 128.

Searle fasst seine Ansichten über die Metaphern in ca. 40 Seiten zusammen.¹⁶⁸⁷ Logischerweise fängt er die Erklärung mit zwei Beispielen an: *Sally ist ein Eisklotz* oder *Sam ist ein Schwein*. Es ist bekannt, dass die garantierten bzw. einfachen Metaphern auf Simile [türk. *teşbih*] basieren. Es gibt fast keine Möglichkeit diese Ausdrücke nicht zu verstehen. Doch Searle konzentriert sich auf etwas anderes. Es ist bekannt, dass der Sprecher nicht im wahren Sinne spricht und die Aussage metaphorisch ist.¹⁶⁸⁸ Während jedoch *Sally ist eine Primzahl zwischen 17 und 23* oder *Bill ist eine Stalltür* gesagt wird, weiß man immer noch nicht ob die Ausdrücke metaphorisch sind und es wird schwieriger zu verstehen, was gemeint ist.¹⁶⁸⁹

Eine kurze Erinnerung:¹⁶⁹⁰

(1) Die Metapher sollte nicht schnell verfügbar sein (poetische Haltung-Trivialität).

(2) Es sollte kein *kurzes wörtliches Äquivalent* vorhanden sein (Klischeehaftigkeit, Banalität, Simplizität).

(3) Die Metapher sollte nicht angeblich sein (Macht).

(4) „Ein metaphorischer Ausdruck kann (in seinem wörtlichen Gebrauch) für einen konkreten Gegenstand stehen als sein wörterliches Äquivalent; und dies so wird vermutet, bereite dem Leser Vergnügen (das Vergnügen, seine Gedanken von Richard auf den nebensächlichen Löwen abgelenkt zu finden)[...] Oder Metaphern sorgen für einen Schock ‚angenehmer Überraschung‘[...]“¹⁶⁹¹ (metaphorische Wirkung)

Searle müsste besonders bezüglich des Status der trivialen Metaphern (oder der obigen Regeln) starke Zweifel haben, sodass er folgendes fragt: „[...]warum funktionieren manche Metaphern und andere nicht?“¹⁶⁹² Anschließend eine andere Frage: „Wie es möglich ist, etwas zu sagen und etwas anderes zu meinen.“¹⁶⁹³ Die gemeinsame Akzeptanz (also dass zunächst Eis, Gefrierschrank, Kühlschranks, Schnee, Winter in den Sinn kommt, wenn *Sally ist ein Eisklotz* gesagt wird; und dies auf jeden zutrifft) der Metapher ist ein weiterer Punkt, mit dem sich Searle beschäftigt. „[...] dennoch hängt das vom Sprecher Gemeinte in vielerlei Weise davon ab, was der Satz bedeutet.“¹⁶⁹⁴ Searle beschreibt die Metapher mit Hilfe des Unterschiedes zwischen Satzbedeutung und Äußerungsbedeutung. Searle fasst das eigentliche Problem sehr einfach zusammen und betont es. Das Problem: Auf der einen Seite ist die Beziehung zwischen Wort und Satz;

¹⁶⁸⁷ Searle, John R. (1979/1982), „Metaphor“. In: Ders. (1979), Cambridge University Press, 76-116= in: *Metaphor and Thought*, 2.Aufl. Ed. Andrew Ortony, Cambridge: Cambridge University Press, 83-112. Deutsch (1982), „Metapher“. In: Ders. (1982), *Ausdruck und Bedeutung, Untersuchungen zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a.M., 98-138.

¹⁶⁸⁸ Searle, John R. (1979/ 1982), 98.

¹⁶⁸⁹ Ebd.

¹⁶⁹⁰ Diese Regeln werden in LT 2 oft angewandt.

¹⁶⁹¹ s. **Black**, Max ([1954]/1996), 64. für Katachrese s. **Posselt**, Gerald (2005),17-18, 20-22. Und s.a. LS 6.4.

¹⁶⁹² Searle, John R. (1979/ 1982), 98.

¹⁶⁹³ Ebd.

¹⁶⁹⁴ Ebd., 99.

auf der anderen Seite der Unterschied zwischen dem, was die sprechende Person sagt und dem Ausdruck (also was gemeint und gesagt wird).¹⁶⁹⁵

Die Äußerung und die wörtliche Bedeutung, Ironie und der indirekte Sprechakt erleben solch einen Bruch.¹⁶⁹⁶ Ein Beispiel dazu: *Çok şıksın* [dt. Du bist sehr schick] oder *Kırmızı da sana çok yakışmış* [dt. Rot passt dir auch sehr gut] sobald das Wort und die Sätze in der Mitte auf einem leeren Blatt stehen, versteht man die Verbindung zur *Ironie* nicht. Nur mit einer Aussage mit *kinâye* können beide als *Spott* benutzt werden. In solch einer Situation, wo ein *sprachlicher Bruch* stattfindet, weiß natürlich die sprechende Person, was der Satz bedeuten kann.

Den für Searle kritischen Punkt habe ich kurz betont. Um es zu wiederholen: Der Sprecher sagt etwas und der Gesprächspartner versteht etwas Anderes bzw. falls die wörtliche Wahrnehmung des Ausdrucks in eine andere Richtung geht, als der beabsichtigten, stellt dies ein *Problem* dar. Genau an dem Punkt sorgen diese drei Situationen (Metapher, Ironie, indirekte Rede oder Sprechakt) für eine *Entfernung*, *Divergenz* oder *Abweichung* zwischen der Bedeutung des Satzes und der ausgedrückten Bedeutung. Das ist genau die Haltung, die beim *kinâye* vorhanden ist. Natürlich muss man hier im Diagramm auf die Unterscheidung des *kinâye* innerhalb achten (s. LT 1.2, Felder 4, 5 und 6).

Danach fragt Searle: *Wie funktionieren Metapher?* Um diese Frage zu beantworten muss man zunächst wissen, was wörtliche Äusserungen überhaupt sind. Meistens denkt der Autor, dass der Leser das weiß.¹⁶⁹⁷ Dies ist zumindest aus Sicht der Einstufung falsch. Autor, Text und Leser haben verschiedene Kreise der *Intension und Interpretation*.¹⁶⁹⁸ Oder muss die Tatsache, dass Sally ein Eisklotz ist, verschiedene Wirkungen auf das Begreifen jedes Lesers haben? Es gibt nicht nur einen Typ von Leser, der aus der Fabrik kommt. Die Erfahrung mit dem anderen Geschlecht, mit kaltem Klima, die Haltung gegenüber dem Namen Sally, der Lebensstandard und viele andere Faktoren ändern die Wahrnehmung. Wenn es sich um das Begreifen der Metapher auf minimaler Ebene handelt (Einigkeit bei den Lesern), dann kann sich die Metapher nicht mehr davor retten, klischeehaft oder banal zu sein. (Und das ist für uns Typ-B; gilt nicht als Metapher; angebliche oder pseudo Metaphern).

Danach bringt Searle einen sehr wichtigen Begriff ins Spiel: *Illokution*. (bzw. Indikatoren der Illokutionären Rolle¹⁶⁹⁹) Dass jedes metaphorische Element ein *indexikalisches Element*¹⁷⁰⁰ besitzt, zeigt wie wichtig die Beziehung zwischen metaphorischer und wahrer Bedeutung ist.

Dann kehrt Searle zurück zum Thema der Ähnlichkeit:

„Und schliesslich ist noch zu beachten, dass der Begriff der Ähnlichkeit eine

¹⁶⁹⁵ Ebd.

¹⁶⁹⁶ Ebd., 98. s. Ebd., 134ff.

¹⁶⁹⁷ Ebd. 100.

¹⁶⁹⁸ **Danto**, Arthur C. (1984), 278.

¹⁶⁹⁹ s. **Searle**, John R. (1969).

¹⁷⁰⁰ **Searle**, John R. (1979/ 1982),101.

entscheidende Rolle in allen Theorien wörtlicher Äusserung spielt.“¹⁷⁰¹ Die Beispiele, die Searle für die Erklärung gegeben hat assoziieren im Kern die Feldtheorie: Alle großen Frauen gleichen einander hinsichtlich der Grösse, alle heissen Räume hinsichtlich der Hitze, alle quadratischen Gegenstände hinsichtlich der quadratischen Form usw. Dass dadurch also das auf Ähnlichkeit basierende Wort das am nächsten zum Zentrum im eigenen Feld stehende Element ist, besitzt die Analogie die Fähigkeit, die Metapher so gut zu repräsentieren. Anschließend zählt Searle die drei Eigenschaften des metaphorischen Ausdrucks auf:

„Erstens meint der Sprecher mit einer wörtlichen Äusserung, was er sagt; das heisst, wörtliche Satzbedeutung und Äusserungsbedeutung sind identisch. Zweitens legt die wörtliche Bedeutung eines Satzes Wahrheitsbedingungen nur relativ zu Hintergrundannahmen fest, die nicht zum semantischen Gehalt des Satzes gehören. Und drittens spielt der Ähnlichkeitsbegriff in jeder Behandlung wörtlicher Prädikation eine wesentliche Rolle., (Searle 1979/ 1982: 106).

Die Trennung des metaphorischen Ausdrucks vom Wörtlichen, ist für Searle ein Problem.¹⁷⁰² Doch auch die anderen Formen (indirekter Sprechakt, ironisch usw.) werden auf gewisser Weise überschritten.

Searle gibt auch wichtige Feststellungen über die *Hyperbel*, die ich als einer der Hauptbedingungen für die Metaphorizität erachte, was auch beim *kinâye* zu den Voraussetzungen gehört.

„[...]Sally ist Eisklotz, nicht bloss ein Beispiel für eine Metapher, sondern auch für eine Hyperbel. Die metaphorische Äusserungsbedeutung leitet sich tatsächlich vom Vergleich ‚Sally ist wie eine Eisklotz‘ her, doch dann handelt es sich sowohl bei der Metapher als auch beim Vergleich um Hyperbeln; beide sind Übertreibungen- und tatsächlich sind ja viele Metaphern Übertreibungen. Laut dieser Replik sind die Metapher und Vergleich äquivalent, falls wir sie als Hyperbel interpretieren.“¹⁷⁰³

Nicht nur mit seinem primären und sekundären Bedeutungsunterschied, sondern auch mit seinen Ideen unter der Überschrift *Logical Absurdity*¹⁷⁰⁴ beeinflusste Beardsley; Grice und Searle. Das wichtigste Beispiel dazu wäre der Unterschied zwischen *sagen* und *meinen*. Ich meine das Haupt- *kinâye* zwischen dem *was der Satz sagt* und dem *was der Satz impliziert*.

Ich schildere ein Ereignis, das Alfred Adler (1870-1937) erlebt hat. Adler fragt die Schüler bevor er mit dem Unterricht beginnt, welcher von ihnen sein neues Buch *Die Lüge in unserer Zeit* gelesen hat.¹⁷⁰⁵ In der Situation ist die *Hauptbedeutung* des Satzes

¹⁷⁰¹ Ebd. 102.

¹⁷⁰² „Bei der wörtlichen Äusserung sind Äusserungsbedeutung und Satzbedeutung identisch [...] Bei der metaphorischen Äusserung hingegen sind die Wahrheitsbedingungen der Feststellung nicht durch die Wahrheitsbedingungen des Satzes und des Allgemeinbegriffs festgelegt [...] benötigt der Hörer mehr als seine Kenntnis der Sprache, der Äusserungsumstände und der gemeinsamen Hintergrundannahmen.“ Searle, John R. (1979/ 1982), 106.

¹⁷⁰³ Searle spricht auch von der Wahrscheinlichkeit, dass der *Eisklotz* eine Metonymie ist. (209; 5.Anm) Die Regel für das *kinâye* ist sehr einfach. Wenn keine Hyperbel vorhanden, oder sie nur schwach ist, nähert sich die *kinâye* gedachte Sache dem *mecâz-ı mürsel*. s. LS 5.4; Vgl auch in LT 1.2.; 4.,5. u. 6. Felder

¹⁷⁰⁴ Beardsley, Monroe C. (1958),138. s. 143f.

¹⁷⁰⁵ Schank, Stefan (1998),142.

offensichtlich. Der Lehrer stellt seinen Schülern eine einfache Frage. Die Bedeutung, die im Hintergrund liegt, könnte (zwar nicht eindeutig) ein Verweis auf die *Lügnerie* sein. Adler hat kein Buch mit solch einem Titel geschrieben und vielleicht möchte er seine Schüler prüfen? Sicher ist es für den Leser nicht möglich das im ersten Moment zu verstehen. Wichtig ist es nicht zu vergessen, dass die primäre und sekundäre Bedeutung die Plätze tauschen können, und dies nur im Kontext gültig sein wird. Besonders die Ironie hat für solche Benutzungen eine umkehrende Funktion.¹⁷⁰⁶ Die Kritik an die unaufrichtige Haltung der Schüler ist hier also nicht im Hintergrund. Das Ergebnis ist, wie ich es oft betont habe (Wie in dem Beispiel, das Rezaizade stört: *Falanın kapısı açıktır*; dt. Irgendjemand hat eine offene Tür), dass eine Äußerung mit *kinâye* (in der Hinsicht Metapher) ebenso ein Problem in der Sprache ist. (Den Unterschied erkläre ich in LT 1.2; 4, 5, 6. Felder)

Sicher verfügt der indirekte Sprechakt über eine einfachere Verfahrensweise:

„Zwischen indirekten Sprechakt auf der einen Seite und Ironie und Metapher auf der andern, besteht ein radikaler Unterschied.“ (Searle 1979/ 1982: 135)

Der indirekte Sprechakt meint nicht etwas ganz anderes als das, was die Person sagt. Die Absicht ist also dem Gesagten nahe. Wenn „Kannst du mir das Salz reichen?“ gesagt wird, versteht man *Bitte reich mir das Salz*. Also wird eine Frage als *eine Bitte* verstanden.¹⁷⁰⁷ Oder, wenn „Haben sie eine Uhr?“ gefragt wird, antwortet man mit der Uhrzeit.

An dem Punkt bezeichnet Ricoeur diese sekundäre Bedeutung nicht als *explizit* sondern *implizit*. In verschiedenen Maßen und Mengen beinhaltet jeder Satz eine offene Bedeutung, verständliche Bedeutung, sekundäre Bedeutung.¹⁷⁰⁸ Seiner Meinung nach kann ein bestimmter Satz etwas bestimmen und gleichzeitig etwas meinen; aber beide können richtig oder falsch sein.¹⁷⁰⁹ Searle (vergessen wir nicht, dass die primären und sekundären Bedeutungen zusammen aktiv sind) denkt über den Widerspruch zwischen etwas sagen und etwas meinen nach.¹⁷¹⁰

Wie es erwähnt wurde, sind (1) Metapher, (2) Ironie und (3) indirekter Sprechakt, die drei Modi der Beziehung zwischen *sagen* und *meinen*. „Indirekte Sprechakte stellen uns vor das Problem, wodurch es möglich ist, etwas zu sagen und es zu meinen, aber darüber hinaus noch etwas Anderes zu meinen.“¹⁷¹¹ Die Metaphern sind der Spezialfall des Problems: Wie kann es möglich sein, etwas zu sagen und dabei etwas Anderes zu meinen? Und die Ironie ist für Searle, die Fortsetzung des Problems.

Der Prozess ist in *indirekter Sprechakt* folgendermaßen¹⁷¹²:

¹⁷⁰⁶ Ironie bedarf laut Searle einer „Reinterpretation“ und braucht wie die Metapher keine Konventionen. Searle, John R. (1979/ 1982),135.

¹⁷⁰⁷ Ebd.

¹⁷⁰⁸ Ricoeur, Paul (1986), 154.

¹⁷⁰⁹ Ebd.

¹⁷¹⁰ Searle, John R. (1979/ 1982),98.

¹⁷¹¹ Ebd., 52; s. Ebd., 134ff.

¹⁷¹² Wie Burkhardt es vorschlug, können zwei Arten der „Indirektheit“ mit ins Spiel geholt werden: (1) *Illokutionäre Indirektheit* (bei indirekter Sprechakt), (2) *Präpositionale Indirektheit* (bei metaphorischer

- (1) Der Sprecher sagt etwas.
- (2) Er meint etwas (Verfolgt also eine Absicht mit dem Satz).
- (3) Daneben wird (auch) etwas angespielt (*kinâye*).

Das Verfahren zwischen *sagen* und *meinen* steht offen für Missbrauch. Ich gebe ein Beispiel von Jean Paul (1763-1825). Einmal, als er eben eine Audienz bei König Maximilian im Nymphenburger Schloss verlassen hatte, wurde er von einem Bekannten gefragt, ob Majestät wohl gnädig gewesen sei. Jean Paul schüttelte entrüstet den Kopf und erwiderte barsch:

-Gnädig? Was soll das heißen: gnädig? Bin ich etwa ein Verbrecher?¹⁷¹³

Schauen wir uns das metaphorische Verfahren an:

- (1) Der Sprecher sagt etwas.
- (2) Meint etwas Anderes.

Bewegen wir uns zum Kern und greifen auf Austins Kategorisierung zurück. Austin unterscheidet Lokution (ungefähr Ausdrucksart) mit *il*lokutionär (kommunikative Funktion des Sprechaktes) und *per*lokutionär (Laut Searle: Die Wirkung des sprachlichen Verhaltens auf den Sinn, Gefühle und die Akte, die der Gesprächspartner ständig machen wird.)¹⁷¹⁴ *Lokutionärer Akt*; erinnern wir uns daran. Das ist der Teil des sprachlichen Akts, der aus Elementen wie Laut, Wort, Satz besteht. Falls wir den lokutionären Akt des Satzes *Ali komm* untersuchen, werden Informationen wie: besteht aus zwei Wörtern, die Intonation sind so und so, die Grammatik, Semantik ist so und so gegeben. Es ist also ein konkreter Satz; er umfasst Informationen wie: das Subjekt ist das, der Akt ist in dieser Konjugation usw. *Il-lokutionärer Akt*, wie es der Name denken lässt, ist wie das Gegenteil des ersten. Es zeigt auf einen bestimmten Zweck des Sprechaktes. Also auf die Intention des Sprechers, die dafür sorgt, dass der Sprechakt gebildet wird. Dieser Satz kann eine *Vorstellung* sein. Eine Bitte, eine Wehklage, eine Ausschüttung des Herzens, eine Verfluchung. Oder eine Prophezeiung über das Ende der Welt. Der Bereich ist sehr groß. Das künstliche Wort *illocutionary act* kann ich grob mit *Der Akt, der die Rede umfasst* übersetzen. *Per-lokutionärer Akt*, dies handelt um den Wirkungsbereich des Sprechakts. Anders als die anderen, hat es eine Richtung. Anders als der *Il-lokutionärer Akt* beschäftigt es sich nicht mit dem sprachlichen Verhalten selbst, sondern mit dessen Ergebnis.

Zusammengefasst, können das Sagen und Meinen in mindestens drei Arten unterteilt werden. Die Metapher ist eine dieser Situationen; sie hat denselben Wert wie die Ironie und dem indirekten Sprechakt. Also können wir diese auf eine Art in der Metapher, und die Metapher vertretend sehen. Wer etwas Metaphorisches sagt, meint

Äußerung) **Burkhardt**, Armin (1990), 328f. s. **Searle**, John R. (1979), 33.

¹⁷¹³ **Schank**, Stefan (1998), 29.

¹⁷¹⁴ **Austin**, John Langshaw (1972), lokutionärer Akt, 110-116, 119-125, 131, 142; illokutionärer Akt, 116-125, 127-136; perlokutionärer Akt, 118-125, 127-136. s. **Cohen**, Ted (1973), 492-503. Natürlich ist die illokutionäre Kraft der Metapher wichtiger, oder ihre Garantierung in der Hinsicht. s. **Cohen** T. (1998), 32; **Martinich**, A. P. (1984), 35-56; **Martinich**, A. P. (ed.) (1985/1996), 428.

etwas Anderes als das gesagte, wie beim indirekten Sprechakt. Es wird aber auch nicht das Gegenteil gemeint; wobei es bei Ironie vorhanden ist. Es ist also nicht möglich vom metaphorischen Ausdruck, wie bei der Ironie, zu behaupten, er *meine das Gegenteil*.

5.10 Absurdität beim *kinâye*: Beardsley

Beardsley (1962) nimmt die *Konnotationen* ins Zentrum seiner Theorie. Wie er die Metapher *Dornen* oder *Dornbusch* [eng. *briars*¹⁷¹⁵] mit einer Analyse beschrieben hat fängt die Erklärung entweder auf der Ebene des Objekts an, wodurch wir über die charakteristischen Eigenschaften des *briars* sprechen. Oder bleibt auf der metasprachlichen Ebene. Dadurch können über die Konnotationen des Wortes *briars* sprechen. Obwohl diese sich teilweise überlappen, kann ich keinen gemeinsamen Verfall sehen, da die Assoziation des Wortes teilweise aus den Eigenschaften des Objekts kommt.¹⁷¹⁶ Es ist nicht schwer die Fortsetzung dessen, also den Ausgang der *Assoziation*, einzuschätzen. Es handelt sich um einen überwältigenden und enormen Sieg der Assoziation.

Wenn ich Blacks *Gemeinplatz* oder *Truism* oder sein Verständnis, dass Objekte nach ihren Eigenschaften bewertet werden, mit der auf *Assoziation* basierenden Einsicht vergleiche, stehen wir vor einer wichtigen *inersprachlichen Begrenzung*. Die Sprache ist sowieso dazu geneigt, ihre Eigenschaften zu steuern, um sich selbst zu verwalten. Dass sie in Verbindung mit Objekten steht oder eine *Attribution* stattfindet, ist für die Klarheit nötig.

Also verliert der Ausdruck, der keine *wahre* Anwesenheit hat, seine metaphorische Kraft, denn er konnte keine Voraussetzung erfüllen, die für die Assoziation nötig ist. Die Metapher ähnelt mit der Haltung *zwischen dem wahren und unwahren* der *kinâye*.

Monroe Curtis Beardsley macht in seinem Werk *The Metaphorical Twist* eine Unterscheidung zwischen Ansatz vom Objekt und Ansatz vom Wort.¹⁷¹⁷ Das erste bezeichnet er Metapherntheorie des Objekt-Vergleichs (*Object-comparison Theory*) und das andere (sein Favorit) nennt er Theorie der Wort Opposition (*Verbal-opposition Theory*).¹⁷¹⁸

Die Theorie vom *Ansatz vom Wort* bzw. der *Wort Opposition* ist für Beardsley charakteristisch; denn der Vergleich zwischen den zwei Objekten (wie es in der *Object-comparison Theory* gemeint ist) scheint überhaupt nicht vorhanden zu sein. Stattdessen ist eine metaphorische besondere Leistung der Sprache oder ein Wortspiel vorhanden.

Falls das Prädikat oder sprachliche Gebilde mit der Aufgabe des Prädikats als eine Metapher mit dem *Subjekt* verbunden sind, verliert das Prädikat seine normale *Bedeutungsumfang*. Weshalb? Es enthält einen neuen *Bedeutungsdruck*; also wird es zu

¹⁷¹⁵ frigid purgatorial fires/ of which the flame is roses, and the smoke is briars. [dt eiskalte Fegefeuer ihre Flamme sind Rosen, ihr Rauch ein Dornbusch] **Beardsley**, Monroe C. (1996), 122, Anm.2; **Eliot**, T.S. (1953), *Four Quartes*, New York, 16.

¹⁷¹⁶ **Beardsley**, Monroe C. (1996), 122.

¹⁷¹⁷ Ebd., 120.

¹⁷¹⁸ Ebd., 121; für die Übersetzung s. **Rolf** (2005), 49; **Mácha** (2010), 54.

einer neuen Bedeutungsebene übergehen. In dem Fall erfolgt ein *Twist* mit einer inneren Spannung. Oder es findet mit den eigenen inneren Widersprüchlichkeiten der Metapher statt.¹⁷¹⁹ Dieser Konflikt kommt wegen der *Gegensätzlichkeit* der Wörter, die die Metapher bilden, zustande. Die Polarität zwischen der wahren Bedeutung und der metaphorischen Benutzung, befindet sich bereits in der semantischen Struktur.¹⁷²⁰ Dies ist eine logische Widersprüchlichkeit. *Falan adamın kapısı açıktır* [dt. Soundso hat eine offene Tür] wenn dieser Satz seine Großzügigkeit ausdrückt, wird seine Tür niemals so offen sein, wie es mit der wahren Bedeutung geäußert wird.

Die Möglichkeiten der metaphorischen Erzählung stammen aus dem fühlbaren Unterschied zwischen den zwei Klassen der Eigenschaften. Ahmet ist so sehr ein Wolf, wie sehr er in Wahrheit kein *Wolf* sein wird. Das erste davon ist die richtige Benutzung des Wortes, innerhalb notwendiger Bedingungen und eines bestimmten logischen Rahmens. In dem Fall muss man sich dem Kontext zuwenden. Die charakterisierte oder beschriebene Eigenschaft des Wortes, ist die tatsächlich gemeinte. Die zweiten sind die Nebenbedeutungen des Ausdrucks. Genau diese sind die *Assoziationen*. Falls ein Wort mit anderen kombiniert wird, wird ein logischer Unterschied zwischen der Hauptbedeutung des Wortes und den anderen Wörtern entstehen. Damit ist, nicht die Spaltung innerhalb des Wortes, sondern der Konflikt zwischen der Hauptbedeutung des Wortes und den anderen Wörtern gemeint. Jede *Verschiebung* von der Hauptbedeutung auf die Nebenbedeutungen, erfordert unsere metaphorische Wahrnehmung.¹⁷²¹

In der Metapher erfolgt eine Verschiebung von der Hauptbedeutung auf die Nebenbedeutung. Dies richtet sich auf ein Wort, das als metaphorisch verstanden werden soll. Dies ist laut Beardsley etwas Verständliches; nichts Absurdes.¹⁷²² Was genau absurd ist; das erklärt Beardsley mit einem Beispiel:

„Ein Spassvogel sagt z.B.: ‚I was in Philadelphia once, but it was closed. ‚ Widerspricht sich dies wirklich? Normalerweise und am angemessensten wendet man ‚closed‘ auf Geschäfte und Museen an, die Türen haben, die verschlossen und verriegelt werden können. Aber vielleicht könnte, ohne die Bedeutung des Ausdrucks allzusehr zu strapazieren, eine ganze Stadt im wörtlichen Sinne geschlossen sein. In diesem Falle muss der besondere metaphorische Effekt –das lebendige Nachtleben in Philadelphia in Abrede zu stellen- davon abhängig, dass wir die Aussage von vornherein als falsch zurückweisen, weil sie absurd und unwahrscheinlich ist.“ (Beardsley 1958: 306).¹⁷²³

Die *logische Absurdität* ist definitiv nicht von der Art, die irritiert; wird aber auch nicht leicht akzeptiert.¹⁷²⁴ Beardsley unterteilt die *logisch leere Attributionen* in zwei: *selbst-implikative* und *selbst-widersprüchliche*. Das *selbst-implikative* kann ich vielleicht als *unnötige Äußerung* übersetzen. *Zweifüßige mit zwei Füßen* oder Tautologien; Bsp. *Der Mensch ist ein Mensch*. Die metaphorischen Attributionen gehören nicht zu den

¹⁷¹⁹ Ebd., 121.

¹⁷²⁰ Ebd., 129.

¹⁷²¹ Beardsley, Monroe C. (1996), 129.

¹⁷²² Ebd., 129.

¹⁷²³ Ebd., 138. Für ihn ist die Absurdität ganz anders als die Ironie. „[...] if the subject is trivial or familiar, the incongruity may appear absurd, and therefore funny; ; if the subject is serious, the incongruity may appear ironic.“

¹⁷²⁴ Ebd., 138.

unnötigen Äußerungen sondern zur Klasse der *selbst-widersprüchliche Attributionen*. Der Widerspruch auf dieser zweiseitigen Bedeutungsebene ist trotz allem (wie bei *kinâye*) ein Wegweiser. Es ist bekannt, dass der metaphorische Widerspruch in sich selbst ist; aber man spricht sowieso nicht von einer Strukturierung im logischen Rahmen. Falls der Autor dies erwähnt, würde eine wichtige Unvernunft oder Widersprüchlichkeit entstehen.¹⁷²⁵

Das angegebene Modell der Metapher besitzt mit einer gewöhnlichen Vorstellung eine einzige Bedeutung. Somit verursacht die singuläre Hauptbedeutung eine Dissonanz. Wenn die Definition der Metapher nach dem erreichten *Thema*, indem man den Zeichen folgt, also zwischen Beschriebenen und Poetischen getrennt wird, entsteht die Wahrscheinlichkeit, dass die Hauptbedeutung mehrere Bedeutungen beinhaltet. Also kann das Wort mehr als eine nicht-metaphorische Bedeutung haben. Deshalb sollte die Bedeutung verbunden mit den *definierten Zeichen* sein.¹⁷²⁶

Die metaphorische Attribution besteht aus zwei nötigen Teilen; der semantische Unterschied zwischen den zwei Bedeutungsebenen und eine Widersprüchlichkeit auf einer logischen Ebene.¹⁷²⁷

Der Reflex, auf ein einziges Objekt hinzuzeigen, darauf, dass auf diese Objekte hingezigt wird, ist eigentlich normal. Das Zeichen *Baum* kann viele Arten und Mengen an Bäumen auf der Ebene der Vorstellung repräsentieren. Es ist also sehr wohl möglich, dass Millionen von Bäumen, Tausende Arten, verschiedene Größen, Früchte, Farben auf ein *Baum-Symbol* reduziert werden. Denn die Bedeutung ist die *Hauptbedeutung*. Aber die metaphorischen Bedeutungen des *Baumes* sind nicht reduzierbar. Die Anwendbarkeit des Begriffs ist fest mit dessen *Kontext* verbunden. Also ist der Kontext der Verwalter.

„Ağaca balta vurmuşlar 'sapı bedenimden' demiş.“ [Man hat mit der Axt auf einen Baum geschlagen, der Baum sagte „der Griff ist aus meinem Körper“]

In dem Maß wie dies mit dem Baum in Verbindung gebracht werden kann, sorgt der Kontext für die Verallgemeinerung der Bedeutung. Die semantische Schleife ist genauso wie bei *kinâye*. Falls also der Zustand des Baumes hier als *Pflanze in der Natur* verstanden wird, verhindert dies den Übergang zur metaphorischen Ebene (also *sagt*). Jedoch sollten wir nicht vergessen, dass die abstrakte Ebene mit Hilfe der anderen Wörter beginnt. Falls die Person vom eigenen Kind gequält wird der Erb- und Familienfaktor betont; falls das Individuum der Gesellschaft schadet wird der Zugehörigkeitsfaktor ausgedrückt. Die *Assoziation* sorgt an dem Punkt für uns, dass die Hauptbedeutung und die Bedeutungsebenen getrennt werden.

Falls auf Englisch alle Adjektive in einen Hut und alle Namen in einen anderen gelegt werden, und man anschließend zufällig Beispiele zieht, wird man beobachten können, dass komische Kombinationen mögliche Bedeutungen widerspiegeln. Dies ist für Beardsley das Grundprinzip einer lebenden Sprache.¹⁷²⁸ Davon ausgehend können wir

¹⁷²⁵ Beardsley, Monroe C. (1958),140.

¹⁷²⁶ Lyons Semantik trennt vor allem den Begriff *Sinn* (als eine Referenzstruktur in der Sprache) von der Bedeutung. Er definiert die Klasse, die von außersprachlichen und vom Lexem bestimmten Objekten gebildet wird, und er definiert auch die Beziehung zwischen dieser Klasse und dem Lexem. Lyons, John (1980), Bd 1, 216, 225.

¹⁷²⁷ Beardsley, Monroe C. (1996),130.

¹⁷²⁸ Ebd., 143.

zu einer wichtigen Schlussfolgerung über den Klischee-Reflex der Metapher im *kinâye* kommen. *Kinâyes* in Form von Redewendungen und Sprichwörtern sind einseitige Attributionen. Und dies schwächt sie mit der Zeit. Wohingegen zufällige oder auch gewöhnliche Benutzungen aufgrund der *absurden metaphorischen Realität* dem *kinâye* näherkommen, sie bilden eine lebendigere Erzählung.

Ich wende diesen Versuch mit ein paar Adjektiven und Namen an:

Can sıkıcı-telefon direği [dt. ärgerlicher-Telefonmast]

Kırışık-duvar [dt. faltige-Wand]

İnsansız-ceket [dt. unbemannte-Jacke]

Yamuk-gökyüzü [dt. schiefer-Himmel]

Bilinçsiz-siyah [dt. unbewusstes-Schwarz]

Ohne die Beispiele zu vermehren sollte man zu folgendem Ergebnis kommen. Vielen von denen versucht das Gehirn durch *Anstrengung* eine Bedeutung zu verleihen. Die anderen Wörter bleiben im Rahmen der Poesie; dazu braucht die Stufe der Absurdität immer eine Analyse.

Wenn einer der heutigen Dichter beispielweise solch ein Gedicht schreiben würde; wäre es schwer die Grenze zwischen denen zu bestimmen, die versuchen es zu interpretieren und denen, die die Stirn runzeln:

Can sıkıcı telefon direkleri arasında [Zwischen ärgerlichen Telefonmasten]

Kırışık duvarların önünde birikir insanlar [Vor faltigen Wänden versammeln sich die Menschen]

İnsansız ceketler giyerler [Sie haben unbemannte Jacken an]

Yamuk gözkyüzü dolar bakışları [Ihre Blicke füllen sich mit dem schiefen Himmel]

Bilinçsiz siyah solurlar ciğer ciğer [Sie atmen das unbewusste Schwarz in ihre Lungen ein]

Can sıkıcı telefon direkleri arasında [Zwischen ärgerlichen Telefonmasten]

5.11 Problem der Erfassung beim *kinâye*

Bei vielen Äußerungen mit *kinâye* ist das Begreifen der „wahren“ Bedeutung ziemlich problematisch. Redewendungen auf Türkisch wie *gözü açık* [dt. offene Augen~aufgeweckt, klug], *ayağı yere basmıyor* [dt. Seine Füße berühren nicht den Boden~ nicht reif genug], *kulağı delik* [dt. Loch im Ohr~ jemand der über alles Bescheid weiß], *burnunda kıl aldırılmaz* [dt. lässt keine Nasenhaare rausziehen~ lässt sich nichts sagen oder belehren, mürrisch], *eli uzun* [dt. lange Hände~ Dieb], *eli açık* [dt. offene Hände~ Großzügig], *alını açık* [dt. offene Stirn~ ehrenhaft] sind *kinâye* Beispiele.¹⁷²⁹ Die „Schwierigkeit“ diese in ihrer wahren Bedeutung zu verstehen, entfernte sie von den Notwendigkeiten im *kinâye* wie: zum denken anregen, den Gesprächspartner

¹⁷²⁹ Saraç, Yektâ (2001), 131-133.

überraschen, Übertragung der Wirkung des Gefühls. Also

Falanca boş kafalıdır [dt. Irgendjemand hat einen leeren Kopf]

Falancanın alını nasırlaştırmış [dt. Irgendjemandes Stirn ist schwielig]

Zwischen diesen Beispielen gibt es einen wichtigen Unterschied. Das erste assoziiert direkt die *Dummheit*. Man denkt an das *mecâz*. Da die wahre Bedeutung sich entfernt verschiebt es sich zu *mecâz-ı mürsel*. Wobei das andere Beispiel nachdenken lässt. Da die Hornhaut auf der Stirn eher mit dem vielen Gebet assoziiert wird, ist es, auch wenn nicht besonders literarisch, ein *kinâye*. Die Kontextabhängigkeit ist hier offensichtlicher.

Anhand des unteren Beispiels wollte ich auch diesen wichtigen Punkt betonen.

(1) Der Ausdruck, von dem man denkt, dass es *kinâye* beinhaltet, ist manchmal so klischeehaft, sodass es keine Möglichkeit gibt an die wahre Bedeutung zu denken. An dem Punkt tritt die Haltung des *mecâz-ı mürsel* hervor.

(2) Der Ausdruck, von dem man denkt, dass es *kinâye* beinhaltet, bleibt normalerweise im Rahmen des *mecâz*, allerdings geht die wahre Bedeutung auch durch den Sinn. Oder der Gesprächspartner bleibt im Zweifel. In dem Fall gibt es *kinâye*.

Wenn wir die intentionale Bedeutung ohne Mittel erreichen können, dies aber nach einer Weile des Nachdenkens erfolgt, wird dies *kinâye* mit *karîne- i hafıyye* genannt.

Somit ist es nicht möglich die tote Metapher und die Äußerung mit *kinâye*, zu erreichen.

Die Definitionen des *kinâye* von *Tahir ül-Mevlevî*, *M. Orhan Soysal* und *Numan Külekçi* sind etwas anders: *kinâye* „ist das Benutzen eines Wortes, sodass man sowohl die *mecâz* Bedeutung, als auch die wahre Bedeutung meint.“¹⁷³⁰ Es ist solch ein Benutzen eines Wortes aufgrund einer Intention, dass es der *mecâz* und wahren Bedeutung angemessen ist. Neben der wahren Bedeutung des Wortes ist es die eigentliche gültige *mecâz* Bedeutung. *Kinâye* ist der Weg, eine Intention mit Ausdrücken, die das Gegenteil äußern, zu erklären.¹⁷³¹ Ich erkläre den Fehler hier mit zwei Beispielen. Das Hauptproblem ist *Zwangsläufigkeit* und *Erfordernis*.

Ali'nin kemeri uzundur. [dt. Alis Gürtel ist lang.]

Onun kapısı her daim açıktır. [dt. Seine Tür ist stets offen.]

Beide Beispiele gelten klassisch als *kinâye*. Im ersten sind das *mecâz* und die wahre Bedeutung enger verbunden, als nötig. Also einen *langen Gürtel* zu haben und *übergewichtig* zu sein ergeben dasselbe Ergebnis. Hier gibt es aufgrund der Grobheit des Wortes, eine Anspielung auf das Wort *übergewichtig*. Also *übergewichtig* zu sein erfordert einen langen Gürtel zu haben. Im anderen Beispiel ist die offene Tür ein Erfordernis für Großzügigkeit. Aber die Tür einer großzügigen, gastfreundlichen Person wird nicht substanziell immer offenbleiben.

Der Ausdruck in der Definition des *kinâye* ohne eine Verhinderung, an die wahre Bedeutung zu denken, verursacht, dass diese Kunst falsch wahrgenommen wurde. Sodass

¹⁷³⁰ *Tâhirü'l- Mevlevî* (1973), 88; *Soysal*, M. Orhan (1992), 58.

¹⁷³¹ s. *Külekçi*, Numan (1999), 58-59.

manche Forscher das *kinâye* mit *tevriye*, und manche andere es mit *temsîlî isti'âre* verwechselt haben.¹⁷³²

Die Gelehrten des *belâgat* gerieten an dem Punkt, ob Sprichwörter und Parabeln *kinâyes* sind oder nicht, in einen Konflikt.

Ayağın yorganına göre uzat [dt. streck deine Füße so weit, wie deine Bettdecke ist ~ lebe nicht über deine Verhältnisse]. Dieses Sprichwort benutzten Süleyman Pascha und Ali Nihat Tarlan als ein *kinâye* Beispiel.¹⁷³³ Auf der anderen Seiten gab Ahmed Hamdî in *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*, den Ausdruck *Falan adam saman altından su yürütür* [dt. Irgendjemand lässt unter dem Heuhaufen, Wasser laufen ~ geheime Sachen machen], und Ahmed Cevdet das Sprichwort *Ayağın yorganına göre uzat* [dt. streck deine Füße so weit, wie deine Bettdecke ist ~ lebe nicht über deine Verhältnisse] als ein Beispiel für *temsîlî isti'âre*.¹⁷³⁴

Auch Reşid, der Autor des *Nazariyyât-ı Edebiyye* sagt über *irsal-i mesel*, dass es eine Art *teşbîh-i mürekkebe* ist.¹⁷³⁵ Ahmed Hamdî und Ahmed Cevdet sagen, dass die Audrücke, in denen sich *temsîlî isti'âre* befindet, falls häufig benutzt, diese zu Sprichwörtern werden. Laut Kazvinî sollten manche Sprichwörter oder klischeehafte Wörter als *mürekkep mecâz* oder *temsîlî isti'âre* akzeptiert werden.¹⁷³⁶

Wie es zu sehen ist, ist die *Wahrnehmung des kinâye* viel wichtiger als die Kunst des *kinâye*. Die Worte, die seit Jahrhunderten als andauernde Angewohnheit ohne das Beachten von wichtigen Faktoren wie *Kontext* benutzt werden, beinhalten eine große Vagheit, also einen Fehler. In dieser Hinsicht sollte als neue Eingrenzung und Definition besonders auf den Platz der Kunst im Diagramm geachtet werden.

¹⁷³² Coşkun, Menderes (2012), 90-93.

¹⁷³³ Tarlan, Ali Nihat (1981), 181.

¹⁷³⁴ Ahmed Hamdî (1293/ 1876), 92; Ahmet Cevdet (1299/ 1882), 150.

¹⁷³⁵ Ahmed Reşid (1328), 227.

¹⁷³⁶ Hatîb el-Kazvinî (o.J), 120-121.

6 *Mecâz-ı Mürsel*

Dass das *mecâz-ı mürsel* mit der Metapher gleichgesetzt wird, ist im Vergleich zu den anderen Begriffsoptionen beschränkt. Auf den ersten Blick sieht es sogar ziemlich unlogisch aus. Was nicht vergessen werden darf, ist nicht, dass die Äquivalenz zwischen der Metapher und *mecâz-ı mürsel* auftaucht, sondern, dass das System des *mecâz-ı mürsel* in Vergleich genommen wurde. Ich werde zuerst eine *Definition* (1) des *mecâz-ı mürsel* vorschlagen. Die *Bedingungen* (2) werden kurz erwähnt. Danach wird versucht, eine Äquivalenz zwischen *Metonymie und Synekdoche* (3) und *mecâz-ı mürsel* in der Rhetorik zu bilden. Dabei habe ich die *Antonomasie* nicht vernachlässigt. Indem ich im Abschnitt *Das Verhältnis zwischen Metonymie und kinâye* (4) eine Verbindung zwischen Metonymie und *kinâye* herstelle, versuche ich, ein wichtiges Durcheinander zu beheben. Die *künstlerische Eigenschaft* (5) des *mecâz-ı mürsel* ist ebenfalls ein Thema, das mit Bedenken behandelt wurde. Die Gleichsetzung *Metapher = mecâz-ı mürsel* (6) ist nach diesen Vorgaben, das Hauptthema. Der Abschnitt *die Gestalt der Metapher* (7) folgt überwiegend Karl Bühlers Vorstellungen. Schließlich folgt eine Darstellung der *Arten* (8) des *mürsel*. Obwohl mehr als 30 Relevanzen festgestellt werden können, habe ich nur die 12 wichtigsten angeschnitten.

6.1 Definition

Die klassische Definition des *mecâz-ı mürsel* ist wie folgt: Die Erwähnung eines Objekts oder Begriffs mit dem Namen eines Begriffs, der außerhalb der Analogie, aus irgendeiner Sicht damit verbunden ist, wird *mürsel mecâz* (*mecâz-ı mürsel*) genannt.¹⁷³⁷

„Mecâz-ı mürsel oldur ki vech-i şebeh ve müşabehet olmaksızın ma'nâ-yı *mecâz* ile ma'nâ-yı hakikî arasında alâka tamâm ola.“ (İsmail Ankaravî 1284: 84) [*Mecâz-ı mürsel* ist die Relevanz zwischen *mecâz* und der wahren Bedeutung, ohne dass dabei ein *vech-i şebeh* und eine Ähnlichkeit besteht].

Eine andere mögliche Definition ist:

„Die Erwähnung eines Begriffs, ohne ihn selbst zu benutzen, mit einem relevanten Begriff; mit einem anderen Anzeiger.“ (Aksan 2000: 188)

Mecâz-ı mürsel ist ein Ausdruck, der nicht mit seiner Hauptbedeutung benutzt wird und dessen Bezug auf etwas außerhalb der Ähnlichkeit basiert. Es befindet sich ein wörtliches und situatives Indiz [türk. *karîne*], das verhindert, dass die wahre Bedeutung verstanden wird. *Mecâz-ı mürsel* wird auch *mecâz-ı müfred* genannt.¹⁷³⁸

„[...]alâka-i musahhaha da ma'nâ-yı mecâzî ile ma'nâ-yı hakikî beyninde müşabehetin gayrı olur ise mecâz-ı mürsel denir.“ (Ahmet Hamdi 1293/ 1876: 88) [Wenn die fehlerlose Relevanz zwischen der wahren und *mecâz* Bedeutung außerhalb einer Ähnlichkeit liegt, entsteht ein *mecâz-ı mürsel*].

¹⁷³⁷ Coşkun, Menderes (2012), 84-87.

¹⁷³⁸ Bolelli, N. (2013), 144-158; Bulut, Ali (2013), 197-202.

Wie Ahmet Hamdi betont muss die spezielle Beziehung außerhalb einer analogischen Verbindung sein. Die zutreffendste Definition scheint von Recâizade Mahmud Ekrem zu kommen:

„Mecâz-ı mürsel dahî kelimâtı mânâ-yı hakikîlerinin gayrıda istimalden hâsıl olur ise de bunda mânâyı hakikî ile mânâ-yı mecâzî arasında vücûdu lâzım olan münasebet ve müşâbehetin gayri bir takım alâkalarıdır.“ (Yetiş 1996: 258) [Auch wenn das Mecâz-ı mürsel durch die Benutzung der Wörter außerhalb ihrer wahren Bedeutung entstehen würde, muss es zwischen der wahren und mecâz Bedeutung ein Verhältnis und außerhalb der Ähnlichkeit andere Zusammenhänge geben.]

Besonders die Eigenschaften des *mecâz-ı mürsel* legitimieren dessen Lage im Feld des *mecâz* (s. dazu LT 1.2; 3. Feld im Diagramm).

6.2 Bedingungen

Mecâz-ı mürsel liegt unter diesen drei Bedingungen vor:

- (1) Es muss eine andere Bedeutung als die wahre Bedeutung des Wortes gemeint sein,
- (2) Zwischen der wahren Bedeutung und der *mecâz*-Bedeutung darf es keine Verbindung –außer der Ähnlichkeit– geben,
- (3) Es muss ein Hindernis [türk. *karîne-i mânia*] vorhanden sein, das verhindert, die wahre Bedeutung zu verstehen.¹⁷³⁹

6.3 Metonymie und Synekdoche

Metonymie verbindet zwei Vorstellungen oder Begriffe, die sich im selben begrifflichen Feld befinden. Aus rhetorischer Sicht ist es die Benutzung eines Begriffs für ein anderes, es muss dazwischen jedoch eine *wahre* Bindung geben. Also muss zwischen ihnen eine kausale, räumliche oder eine zeitliche Verbindung bestehen. Dass dies verschiedene klischeehafte Formen hat, vereinfacht das Definieren.

Synekdoche findet so statt: ein Teil repräsentiert das Gesamte, *einmal* repräsentiert *mehrmals*; das Einfache repräsentiert das Komplexe. Oder der Prozess erfolgt selten auch umgekehrt.

Bei beiden werden die zwei Vorstellungen oder Begriffe an ihre speziellen begrifflichen Felder gebunden; diese fangen an wie die Metapher, oder der Vergleich der Begriffe oder Vorstellungen geht zu zwei verschiedenen Feldern über. Beide sind aus Sicht der Funktion verwandt mit der Metapher, und bei beiden fällt die spezielle und detaillierte Konzentration oder die Betonung auf die ausgewählten Eigenschaften, und die hierarchische Haltung auf.

Zunächst erörtert Aristoteles beide Begriffe in Verbindung mit der Metapher; danach zählt Quintilian die Metapher erneut zum Tropus.¹⁷⁴⁰ Deshalb fängt Jakobson an

¹⁷³⁹ Saraç, M.A.Yekta (2013),110-117.

¹⁷⁴⁰ Quintilian: VIII, 6, 19-28.

die Metapher und Metonymie als gegensätzlich wahrzunehmen.¹⁷⁴¹ Obwohl über die Metonymie und die besondere Form der Synekdoche in der kognitiven Metaphertheorie im Rahmen der Metaphertheorie diskutiert wird, ist sie definitiv anders als die Metapher.¹⁷⁴²

Der kognitive Prozess bildet diesmal die Verbindung mit der Verdichtung der Signifikanten in die Wörter und mit kleinen Wahrnehmungsexplosionen.

„Evin en küçük odasında bir Monet yahut Renoir görmek isten bile degildir.“ [Es ist keine Überraschung ein Monet oder Renoir im kleinsten Raum des Hauses zu sehen.]

Hier gibt es drei Verhältnisse.

- (1) Der Künstler
- (2) Das Bild oder Gemälde
- (3) Kontext

Hier ist der Punkt auf dem man sich fokussiert nicht der Künstler oder sein Gemälde. Hier möchte man das Reichtum oder das Wesen, worauf das Gemälde hindeutet, fühlen lassen. Diese Verbindung wurde durch den *Künstler* gegründet.

Besonders im Journalismus sorgt die Metonymie mit einer abstrakt-gemeinsamen Struktur für eine sehr wirkungsvolle Zusammenfassung. In dieser neuzeitlichen Domäne zeigt die Metonymie eine besondere Verdichtungskraft.

Ankara ve Paris arasındaki görüşmeler sürüyor. [Die Gespräche zwischen Ankara und Paris dauern an.]

ABD bu konuda üstüne düşeni yapmaya hazırdır. [Die USA sind bereit ihren Teil zu erfüllen.]

In beiden Beispielen besitzt die Metonymie eine *konkretisierende* Funktion. Der Stadtname hat im Kontext der Wahrheit eine große und verwirrende Struktur. Es ist also aufgrund der metaphorischen Wirkung nicht möglich, dass daran gedacht wird, dass *Ankara* ein Stück Land, ein Ort auf der Weltkarte ist oder, dass das Volk mit in die Vorstellung genommen wird. Wenn in dieser Benutzung eine *Personifizierung* gemacht wird, vermehrt sich die abstrakte Wirkung.

Ankara sert tepki gösterdi [Ankara zeigte eine harte Reaktion].

Almanya'nın bu konuda sabrı kalmamıştır [Deutschland hat in dem Thema keine Geduld mehr].

Ich muss nicht erklären, welche eine starke rhetorische Waffe die Metonymie ist, oder, dass sie zu einem politischen Kriegsmittel werden kann. Dass die Verdichtungsfunktion der metonymischen Kraft auf einer *bekannt* Ebene erfolgt, unterscheidet sie sowohl von der Metapher und gibt ihr die Kraft, die sie besitzt. An dem Punkt kann ich den grundlegenden Unterschied grob so zeigen: Im Vergleich dazu, dass die *Metonymie* erkennbar und berechenbar ist, ist die *Metapher* unerkennbar, unberechenbar und unbegrenzbar.

¹⁷⁴¹ Jakobson (1971), 90.

¹⁷⁴² Kövecses, Zoltan (2002), 143-162. „A metonymic mapping occurs within a single domain, not across domains.“ Lakoff, George und Johnson, Mark (2003), 103.

Da der Unterschied zwischen der Metonymie und Metapher, wie es in modernen Studien betont wird, theoretisch sehr offen ist, zeigt erstere vielmehr eine *praktische* Nutzung als eine komplexe Struktur.¹⁷⁴³

Delikli demiri kavradı, kenara koydu korku ile [dt. Er griff das löchrige Eisen, legte es mit Angst zur Seite]. Was mit dem Eisen gemeint ist; aufgrund der Relevanz von Produkt-Materie¹⁷⁴⁴, ist eine Pistole. Dies hat jedoch Seiten, die zur Synekdoche gleiten, oder Argumente, die erlangt werden können, falls man aus dieser Perspektive schauen möchte.¹⁷⁴⁵ In der kognitiven Metapherntheorie ist die Synekdoche *whole-for-part metonymy* (das Gesamte sagen, aber einen Teil meinen); mit anderen Worten *part-for-whole metonymy* (das Teil sagen, aber das gesamte meinen).¹⁷⁴⁶

Einen Teil sagen und das Gesamte meinen ist die meistbenutzte Form der Synekdoche; dies hilft genau wie bei der Metonymie, sich zu fokussieren:

Genç beyinlere ihtiyacımız var. [dt. Wir brauchen junge Gehirne oder Köpfe]

Es ist offensichtlich, dass mit Gehirn oder Kopf, ein ganzer Mensch gemeint ist. Wichtig ist der Fokuspunkt. Hier findet die Kunst auf dem Teil *kluge Menschens* statt.

Ein verwandter Begriff zu den beiden ist die *Antonomasie*. Bei der Antonomasie profitiert man von einem massiven Attribut, einer Benutzung oder einer Haltung der Zugehörigkeit (es handelt sich um eine Neubenennung). In der Hinsicht kann ich es als eine Art der Metonymie bezeichnen. Wenn wir uns die Beispiele anschauen, wird die Definition deutlicher:

Alemlerin yaratıcısı (Allah) [dt. Schöpfer der Welten; Gott]

Afrodit'in oğlu (Eros) [dt. Sohn der Aphrodite]

Tanrı'nın oğlu (Isa) [dt. Sohn Gottes; Jesus]

Felsefenin babası [dt. Sokrates; Vater der Philosophie]

şair-i azam (Abdülhak Hamit Tarhan) [dt. König der Dichter]

Beispielsweise *Peleus* zu sagen und *Achill* zu meinen (ihn mit dem Namen seines Vaters zu rufen) ist von solcher Art. Oder mit *Prinz der römischen Redekunst* Cicero zu meinen.¹⁷⁴⁷ Die Beiträge zum Ausdruck können wir in politischen Bezeichnungen deutlicher sehen:

Büyük önder [dt. der große Führer]: Atatürk

der Führer: Hitler

Il Duce: Mussolini

Umgekehrt kann der Name von außergewöhnlichen Repräsentanten für die

¹⁷⁴³ Lakoff, George und Turner, Mark (1989), 102-106.

¹⁷⁴⁴ Wilpert, Gero von (2001), 516.

¹⁷⁴⁵ Ganz - Teil Beziehung: Quintilian, VIII, 6, 20 und die deutliche Verwandtschaft zwischen Begriffen: VIII, 6, 28.

¹⁷⁴⁶ Kövecses, Zoltan (2002), 151.

¹⁷⁴⁷ Quintilian VIII, 6, 29.

Gattung benutzt werden: Wie für starke Männer *Herkules* oder für schöne Frauen *Aphrodite* zu sagen. Oder böse Menschen *Teufel* und gute *Engel* zu nennen gehört zu dieser *Gattung*.

Wenn wir eine allgemeine Feststellung machen müssen, wären Metonymie, Synekdoche und Antonomasie wie die Sterne in verschiedenen Sternbildern, die sich in Interaktion mit den Planeten der Metapher und des Vergleichs befinden. Die Unterschiede oder Ähnlichkeiten zwischen diesen zu kennen, wird uns von der *oberflächlichen* Wahrnehmung befreien; jedoch sollte nicht vergessen werden, dass es unmöglich ist die Definition und Grenze (für die Unterschiede) mit absoluten Linien zu bestimmen.

6.4 Das Verhältnis zwischen Metonymie und *kinâye*

Bilgegil (1989) analysiert das *mecâz-ı mürsel* unter der Überschrift *analoji/temâsil ilgisıyla kurulan mecâzlar* [dt. ~mecâz, die mit einer Analogie-Verbindung gegründet werden]. Als Synonym verwendet er *Metonymie*.

Als Gegenstück zu *mecâz-ı mürsel* wurden in der westlichen Rhetorik zwei Kunstmittel benutzt. Diese sind *Metonymie* und *Synekdoche*. Bei beiden handelt es sich darum, etwas mit einem Teil oder mit dem Gesamten auszudrücken. Es gibt allerdings einen logischen Unterschied zwischen den beiden. Metonymie ist ein Weg der Beschreibung, den Begriff mit einem anderen relevanten Begriff zu erzählen.¹⁷⁴⁸ Bei dieser Ausdruckform gibt es keine natürliche und ständige Beziehung zwischen Teil und Ganzem, zwischen dem Wort und dem Wesen, das es repräsentiert. Beispielsweise wurden in dem Satz, *Özal'ın cenazesinde fôtr, kasket ve sarık bulundu*. [dt. Bei der Beerdigung Özals trafen Fedora, Schiebermütze und Turban aufeinander] mit den Wörtern *fôtr* [dt. Fedora: Intellektuelle], *kasket* [dt. Schiebermütze: Dörfler] und *sarık* [dt. Turban: Religiöse] verschiedene Personen und Gruppen gemeint.¹⁷⁴⁹ Diese Wörter sind nicht ihre natürlichen und unveränderlichen Teile. In dem Ausdruck *Çankaya*, der für einen türkischen Präsidenten benutzt wird, gibt es Metonymie. Denn *Çankaya* ist für die betreffende Person ein vergänglicher Ort.

Bei der *Synekdoche*¹⁷⁵⁰ gibt es zwischen dem geäußerten Wort und dem Wort, was es repräsentiert, eine natürliche und dauerhafte Beziehung.¹⁷⁵¹ Wie wenn man statt *kılıç* [dt. Schwert], *demir* [dt. Eisen]; statt *inek* [dt. Kuh], *boynuz* [dt. Horn] sagt. *Evde üç tane aç mide seni bekliyor, çalışmayıp da ne yapacaksın?* [dt. Zuhause warten drei hungrige Magen auf dich, was willst du sonst machen, außer zu arbeiten?], *Smırda vatani bekleyen binlerce fedakâr göze çok şey borçluyuz* [dt. Wir schulden den tausenden opferbereiten Augen, die an der Grenze auf das Vaterland warten, sehr viel.], *İmdadımıza öpülesi bir el yetiştirdi* [dt. Eine Hand, die es Wert ist geküsst zu werden, kam uns zu Hilfe] die Wörter *mide* [dt. Magen], *göz* [dt. Auge] und *el* [dt. Hand], die in diesen Sätzen vorkommen beinhalten die Kunst der Synekdoche oder die Ausdruckweise.

¹⁷⁴⁸ s. Gray, Martin (1994), 176-177.

¹⁷⁴⁹ Coşkun, Menderes (2012), 84.

¹⁷⁵⁰ Im Lexikon TDK *Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü* wurde für Synekdoche der Begriff *kapsamlama* benutzt. TDK (1948), 62.

¹⁷⁵¹ s. Gray, Martin (1994), 284.

Auch Recâizâde (1299/1882: 262-268) benutzt für *mecâz-ı mürsel* die Synonyme *métonymie*, *synecdoque*; *mecâz-ı mürsel* wird in allen alten *belâgat* Büchern, außer in *Teshîlü'l-Aruz ve'l- Kavâfi ve'l-Bedâyi* und *Sanayî-i Şiirîyye ve Ilm-i Bedî* im Eingang zu *ilm-i beyân*; gleich nach der Erklärung des Konfliktes zwischen *mecâz* und *hakikat*, behandelt.¹⁷⁵² Recâizâde untersuchte das *mecâz-ı mürsel* anders als die Früheren, nach *isti'âre* und *teşbih*. Für solch eine Reihenfolge gibt es zwei Faktoren:

- (1) Die Redefiguren nach ihrer Wichtigkeit und Positionen einstuft,
- (2) Emile de Lefranc befolgen, nach seiner Kategorisierung handeln.

Er fühlte jedoch das Bedürfnis das *teşbih*, das eine wichtige Position im alten *belâgat* einnahm, gleich nach *isti'âre* zu stellen. Auf der anderen Seite übersprang er Lefrancs *catachrèse*.¹⁷⁵³ Eigentlich ist *Katachrese* ein wichtiges Zwischenthema. [gr. *κατάχρησις katáchrēsis*] hat Bedeutungen wie Missbrauch, Gebrauch über Gebühr, fürs schlechte benutzen. Eigentlich wird ein semantischer Fehler oder Missbrauch gemeint. Als eine rhetorische Figur wurde es gebildet, um eine Lücke zu füllen; die Benutzung ist in die Sprache etabliert und infolgedessen repräsentiert es Begriffe, die keine künstlerische Wirkung mehr haben. Eigentlich gibt es ein ähnliches Ergebnis wie die *tote Metapher*. Den *masanın ayağı* [dt. Fuß des Tisches] kann ich als Beispiel geben. Sobald diese Wortgruppe erwähnt wird, denkt man nicht mehr an die Übertragung des *Fuß* Elements. Die Bildung des ‚Katachrese‘ ist unbeabsichtigt.¹⁷⁵⁴

Emile Lefranc (auch) drückt das *mecâz-ı mürsel* mit zwei verschiedenen Begriffen aus. *Metonymie*, *synecdoque*. Bei dem ersten wurden sieben¹⁷⁵⁵, beim zweiten vier Attribute¹⁷⁵⁶ separat behandelt. Lefranc kombinierte manche Parameter und Attribute, und manchmal untersuchte er sie einzeln.¹⁷⁵⁷

Recâizâde legt, anders als die Früheren, Ansichten und Gedanken über die Beschaffenheit des *mecâz-ı mürsel* und wie es benutzt werden sollte, dar. *Mecâz-ı mürsel* unterliegt nicht so wie die anderen *mecâz* Arten, einem ständigen Vergnügen und Traum, bzw. kann es nicht ständig nach Belieben eingesetzt werden. Vor allem muss man dabei den Punkt *Anpassung auf die allgemeine Benutzung* berücksichtigen; jedoch ist auch die Bildung von neuen *mecâz-ı mürsels* möglich.¹⁷⁵⁸ Bei denen, die neu gebildet werden sollen, muss darauf geachtet werden, dass die Wörter und Ausdrücke die Eleganz des Stils nicht zerstören und sie klar und natürlich sein müssen, sodass sie die Intention erklären können.

Nach dem Verständnis, Beschreibungen und Kategorisierungen der Früheren

¹⁷⁵² Yetiş, Kazım (1996), 257.

¹⁷⁵³ Ebd.

¹⁷⁵⁴ Posselt, Gerald (2005), 17-18, 20-22.

¹⁷⁵⁵ Lefranc, M. Émile (1841), 148-151.

¹⁷⁵⁶ Ebd., 151-153.

¹⁷⁵⁷ Im Vergleich dazu sind die von Recâizâde erwähnten Verhältnisse folgende: *Cüziyyet-külliyet*, *hâliyyet-mahalliyet*, *sebebiyyet-müsebbibiyet*, *umumiyyet-hususiyet*, *lâzimiyyet-mülzumiyet*. s. LS 6.8.

¹⁷⁵⁸ Yetiş, Kazım (1996), 259.

besteht das *mecâz* aus zwei Arten; *isti'âre* und *mecâz-ı mürsel*.

Mehmet Tahir akzeptiert, dass das *isti'âre* unbedingt ein *teşbîh* beinhalten muss und durch Bedürfnis- Erfordernis [türk. *lâzimiyyet- melzûmiyyet*] gegründete Sätze enthalten kein *teşbîh*.¹⁷⁵⁹ Der Autor betont besonders den Unterschied und findet es nicht richtig, dass das *kinâye* von *mecâz-ı mürsel* getrennt wird, mit der Begründung, dass bei *kinâye* die gemeinte wahre Bedeutung erlaubt ist (s. LT 1.2; die 5, 6. Felder im Diagramm) Recâizâde fühlt das Bedürfnis, seine Idee weiter auszuarbeiten und behandelt die Beispiele, die im Bereich des *kinâye* gegeben wurden. Er gibt das Beispiel *falan adamın kapısı açıktır*¹⁷⁶⁰ [dt. Irgendein Mann hat eine offene Tür]. Dies kann als Großzügigkeit verstanden werden, aber die Tür der Person kann auch tatsächlich offenbleiben:

„Size birisi gelse de *falanın kapısı açıktır* dese bu sözü o falanın sehâvetine hamlettiğiniz hâlde vereceğiniz cevap tabîî şöyle olur. *İyi ya Allah mübarek eylesin sehâvet de bir fazilettir* bunun üzerine muhatabınız *yok ay efendim, zâhib olduğunuz mânâya sa'y eylemiyorum, hakîkî olarak kapısı açık duruyor* yollu izah-ı maksat eylese siz de bittabi şu yolda mukabele edersiniz *ey ne demek istersiniz? Kapısı açık duruyormuş da ne olurmuş sanki? Bu sözünden bir mânâ çıkaramadım*“ (Yetiş 1996: 260-261).

[Wenn jemand zu ihnen kommt und sagt „Der da hat eine offene Tür“, werden sie sofort an die Großzügigkeit dieses Mannes denken. Darüber könnten sie so weitermachen: „Das ist schön, möge Gott ihn segnen, Großzügigkeit ist eine Tugend“. Daraufhin reagiert ihr Gesprächspartner mit „Nein mein lieber Herr, das meinte ich nicht; er hat wirklich eine offene Tür“. Auf die Erklärung antworten sie natürlich so: „Was meinen Sie damit. Was ist denn damit, dass die Tür offensteht? Ich habe nicht verstanden, was sie damit sagen wollen.“]

Sobald neben der für das *kinâye* benutzte Bedeutung die *wahre Bedeutung*, von der man denkt, sie habe die gleiche Wichtigkeit, vorgebracht wird, entsteht Trivialität.

Bevor ich weiter mit der Erklärung mache, fasse ich zusammen. Da die eine Seite der Erzählung mit *kinâye*, also die *wahre Wahrnehmung* inopportun und unnötig sein wird, bezeichnet Ekrem das *kinâye* innerhalb des *mürsel*.

Daraufhin gibt Ekrem das Beispiel *Falan efendinin kafası kaimdir* [dt. Der Kopf von irgendeinem Herrn ist dick]. Er betont, dass es angemessener wäre, zu sagen, dass hier eine *hâliyyet- mahalliyyet* [dt. Zustand-Platz] Beziehung vorhanden ist. Aber er sagt auch, dass die Absicht mit dem Kopf die Geisteskraft ist und das Zuschreiben der Dicke an die Geisteskraft ist *isti'âre*.¹⁷⁶¹ Andernfalls wäre es unlogisch zu erwähnen, dass *der Kopf physisch dick* ist. Recâizâde Mahmud Ekrem akzeptiert meistens die *lâzimiyyet-melzumiyyet*-Beziehung [dt. Bedürfnis-Erfordernis], die die Früheren als *kinâye* bezeichnet hatten, als *mecâz-ı mürsel*.¹⁷⁶²

¹⁷⁵⁹ Diese Unterscheidung stößt auf allgemeine Akzeptanz: **Mehmet Tâhir** (2013), 156-160.

¹⁷⁶⁰ Das Beispiel ist ungefähr gleich: *Mi'yâru'l-Kelâm* (S.19); *Mugnî'l-Küttâb* (S.199), *Belâgat-ı Lisan-ı Osmani* (S.92); *Mebâni'l-İnşâ* (Bd.I, S.89).

¹⁷⁶¹ *Talîm-i Edebiyat*, 334-339.

¹⁷⁶² **Tarlan** sagt, dass in diesen drei Beispiel kein *mecâz-ı mürsel* vorhanden ist. **Tarlan**, Ali Nihad (1933/1964), 26-27, 29; **Yetiş**, Kazım (1996), 261.

6.5 Künstlerische Eigenschaft

Es gab Zweifel darüber, ob das *mecâz-ı mürsel* in der Kunst angesiedelt ist, oder nicht. Dass in Büchern über das *belâgat* eher klischeehafte Beispiele benutzt wurden, verstärkten die Überzeugung, dass das *mecâz-ı mürsel* eine Kunst ist, die der Erzählung keine Schönheit verleiht. Das gleiche erlebte man auch bei den Beispielen für *isti'âre* und *kinâye*.¹⁷⁶³ Es ist richtig, dass viele *mecâz-ı mürsel*, die in der gesprochenen Sprache benutzt werden, keine künstlerischen Eigenschaften tragen. Also haben klischeehaft gewordene Benutzungen nichts Künstlerisches mehr an sich. Danach gibt Coşkun (2012: 85) ein Beispiel dazu, dass das *mecâz-ı mürsel* neu ist und sagt erneut über das gegebene Beispiel absichtlich „[...] wir können die Kunst in dem Ausdruck nicht ignorieren.“ Und als Beispiel nennt er den Torwart [türk. *kaleci*, eventuell *file bekçisi*; dt. Torhüter] *tecrübeli eldiven* [dt. erfahrene Handschuhe]. Unter anderem aufgrund dieses Beispiels sollte das Künstlerische am *mecâz-ı mürsel* hinterfragt werden.

„Kuşkusuz bu ifade ilk kullanıldığı zaman dinleyiciye veya muhataba bedîî bir tat vermiştir; ancak sonra, her güzel ifade gibi sıkça kullanılmaktan ve yıpranmaktan kurtulamamıştır.“ [Zweifellos gab dieser Ausdruck dem Zuhörer oder Gesprächspartner, bei der ersten Benutzung, einen literarischen Geschmack; allerdings, konnte es sich später, wie jeder schöne Ausdruck, vor häufigem Gebrauch und Verschleiß nicht retten.] (Coşkun 2012: 85).

Auch wenn wir keinen literarischen Geschmack erfahren können.

6.6 Metapher = *mecâz-ı mürsel*

Laut Lévi-Strauss (1987:310):

„Die Metapher besteht in einem regressiven Verfahren, das vom wilden Denken vollzogen wird, wenn es einen Augenblick lang die Synekdochen annulliert, mittels deren das gezähmte Denken arbeitet.“

Laut der Lütticher Gruppe ist die Metapher eigentlich keine Verschiebung der Bedeutung, sondern ein Produkt zweier Synekdochen.¹⁷⁶⁴

Wenn wir ein *junges Mädchen* als *Birke* bezeichnen, finden zwei Grundoperationen statt, die sich gegenseitig beeinflussen.

(1) Zunächst wird der *Sinn* abgebrochen; denn wir können das ‚Mädchen‘ und den *Baum* nicht in einer Kette der Logik (damit meinen wir Sphären, s. LS 6.7, 7.3) nebeneinander bringen. Also können wir nach keiner Logik Regel oder in diesem Rahmen einen *Baum* mit einem jungen Mädchen in Verbindung bringen. Solch ein Versuch würde die *Annulation der Logik* erfordern.

(2) Nach dem das Sem annulliert wurde, muss man *ein Zusatz* machen. Also muss ein Bindemittel vorhanden sein, damit das *Mädchen* und der *Baum* miteinander sein

¹⁷⁶³ Doğan Aksan's Bewertung über das *teşbih*, stützt die oben genannte Behauptung „Her dilde, her insanın bol bol kullandığı (bu) benzetmeler yaygınlaşırsa kalıplaşır, kişisel olmaktan çıkarak sözvarlığının öğeleri niteliğini kazanır.“ [dt. Falls diese Analogien, die in jeder Sprache, von jedem Menschen oft benutzt werden, sich verbreiten, werden sie klischeehaft, hören auf persönlich zu sein und bekommen die Elemente der Wortschatzeigenschaften]. Aksan, Doğan (2000), 187.

¹⁷⁶⁴ Dubois, Jacques et al. (1974), 176.

können. Oder ein *Seil*, damit es diese in Einklang bringen kann. Dies müsste laut Richard, *Vehikel* sein. Also wie kann es sein, dass das *Mädchen* plötzlich zu einer *Birke* wird? Die Antwort wäre *Analogie-Richtung* und *Länge, Eleganz* oder *Schlankheit* usw. in der Form der verallgemeinerten Synekdoche. Somit hätte man eine Verbindung mit Ursachen (für die Opposition: Ausrede) wie *lange Körpergröße, das elegante, schlanke Aussehen* usw. gegründet.

Und wenn wir das *junge Mädchen* diesmal basierend auf Tenor offenlegen, würden wir die detail-orientierte Synekdoche betonen.¹⁷⁶⁵ Weil die Teile zusammengebracht werden und ein Teil das andere versteckt, zeigt die Metapher eine *mecâz-ı mürsel* Haltung.

Damit es verstanden wird, gebe ich Beispiele dazu.

Ceylan gibi seken güzel [dt. Wie eine Gazelle hüpfende Schöne]. Hier gibt es *tam* [dt. ganze] *teşbih*. Es ist auch möglich, dass *isti'âre* gemacht wird oder es in dieser Form gegeben wird. Das Wort, was uns interessiert ist (1) *ceylan* [dt. Gazelle], (2) *güzel kız* [dt. schönes Mädchen] (3) *sekmek* [dt. das Hüpfen]. Hier taucht *die Eigenschaft des Mädchens* die sich bei der Gazelle finden lässt oder *die Eigenschaft der Gazelle*, die sich beim Mädchen finden lässt, mit dem *Vehikel* auf. Bei dieser klassischen Beziehung muss man auf den potenziellen Konflikt in der Beziehung zwischen Gazelle und Mädchen, vorbereitet sein.¹⁷⁶⁶ Die Metapher ist zunächst die Wahrnehmung der Wahrheit.¹⁷⁶⁷ Anschließend wird man ein Tier und einen Menschen nebeneinander bringen. Es müssen die Wörter Gazelle und Mensch (und das was sie assoziieren) in Verbindung der *Kombination* und *Selektion*¹⁷⁶⁸ zusammengebracht werden oder die Vermittlungsrolle des *Signifikanten* muss bestimmend sein.¹⁷⁶⁹ Ein anderer Punkt, der nicht vergessen werden sollte, ist, dass die *Gazelle* hier nicht mehr die Gazelle ist, die wir sonst kennen.¹⁷⁷⁰ Hierbei handelt es sich um die Neuformung der Wahrheit.¹⁷⁷¹ In dieser Beziehung der Ähnlichkeit ist die grundlegende menschliche Haltung, die die *Gazelle* und das *Mädchen* nebeneinander bringt, die *Akzeptanz*, dass die Referenz sich selbst referiert.¹⁷⁷² Die erlangte andere Perspektive¹⁷⁷³, kann dafür sorgen, die Metapher als ein Symbol zu betrachten.¹⁷⁷⁴ In heutiger Zeit müsste die Gründung einer Ähnlichkeit zwischen *Gazelle* und Mädchen, eventuell keinen literarischen Eindruck mehr vermitteln.¹⁷⁷⁵

In diesem Beispiel wird die *synekdochische* Struktur geschützt, da sie, auch wenn

¹⁷⁶⁵ Levin, Samuel R. (1977), 101.

¹⁷⁶⁶ Davidson, Donald ([1978]/1984), 353.

¹⁷⁶⁷ Vgl: Nogales, Patti D. (1999), 10.

¹⁷⁶⁸ Jakobson, Roman (1980), 84

¹⁷⁶⁹ Lacan, Jacques (1997b), 266.

¹⁷⁷⁰ Nogales, Patti D. (1999), 3.

¹⁷⁷¹ Ricoeur, Paul (1986), 240.

¹⁷⁷² Danto, Arthur C. (1984), 278.

¹⁷⁷³ Nogales, Patti D. (1999), 3.

¹⁷⁷⁴ Yob, I. (2003), 133-34.

¹⁷⁷⁵ de Saussure, Ferdinand (2001), 82.

versteckt, ein Wortkader besitzt, um ein *isti 'âre* zu machen:

Seke seke çaya gider [dt. hüpfend geht sie zum Bach]. Unser Subjekt ist das *schöne Mädchen*, hier ist mit dem Stück des *sekmek* [dt. hüpfen] das Gesamte *ceylan gibi güzel, narin kız* [dt. das wie eine Gazelle schöne oder elegante, Mädchen] gemeint. (Also das Gegenteil von *pars pro toto: totum pro parte*, also, dass das Ganze einen Teil beschreibt.) In diesem Beispiel wird nur die Analogie-Richtung [türk. *vech-i şebek*] erwähnt. Im Kontext bilden dann die Gazelle und das Mädchen ein Ganzes, die fehlenden Teile werden sofort ergänzt. Solch ein Rätselspiel ist auch die Grundlage des *isti 'âre*.

Lacan reserviert die Sitzungen am 2. und 9. Mai 1956 seiner Seminare (Titel: Psychose) in den Jahren 1955-1956 für das Thema der *Metapher* und *Metonymie*. Am 2. Mai beschäftigt er sich mit den Metaphern in Victor Hugos Gedicht *Booz endormi*. Dies basiert auf die Boas Geschichte im *Alten Testament* (im Buch Ruth). Boas ist der Urgroßvater des Propheten David.

Der 2. Vers des 3. Vierzeilers ist so:

Sa gerbe n'était point avare, ni haineuse

[*Seine Garbe war nicht geizig, noch von Haß erfüllt*]

Mit dem Pronomen *Sa* [dt. seine] ist *Booz* (Boas) gemeint, sodass die ersten und vierten Verse mit ihm anfangen. Wie es im Buch Ruth erzählt wird, ist Boas gegenüber der Gerstenähren sammelnden Moabiterin weder geizig noch hasst er sie. In diesem Vers wird *sa garbe* statt dem Eigennamen *Boas* benutzt. Also eine *Substitution* findet hier statt. Das stattdessen platzierte Element, also *substituendum* ist hier Boas.¹⁷⁷⁶ In dem Fall zeigen auch die *Pronomen* eine *mecâz-ı mürsel* Haltung. Schauen wir uns das obige Beispiel an:

Seke seke çaya gider [dt. hüpfend geht sie zum Bach]. In dem Satz ist das Subjekt *sie*. Das Pronomen zeigt auf das Ganze, das das *schöne Mädchen* beinhaltet.

Der Unterschied zwischen der Metapher und der Metonymie muss parametrisiert werden. Die Metapher sorgt zunächst für das Begreifen der Situation mit Hilfe anderer Situationen. Die wichtigste Aufgabe ist es, alle Wahrheiten und Bedingungen über ein bestimmtes Thema, *verständlich* zu machen. Im Vergleich dazu ist die primäre Aufgabe der Metonymie die Ausarbeitung des Zusammenhangs; sodass wir etwa in obigem Beispiel ein Wesen für ein anderes benutzen können.¹⁷⁷⁷ Für Lakoff und Johnson ist die Metonymie nicht nur eine rein sprachliche Situation; das metonymische Konzept ist das Bestandteil unserer normalen, alltäglichen Gedanken, Verhalten und Gespräche.¹⁷⁷⁸

6.7 Die Gestalt der Metapher

Bühlers Ansicht über die Metapher ist sicherlich anders als die der anderen Theoretiker. Das hängt sicher mit seinem Psychologiestudium zusammen. Sein Verständnis von der Metapher kann ich mit drei Begriffen verschiedener Autoren

¹⁷⁷⁶ Lacan, Jacques (1997a), 258.

¹⁷⁷⁷ Lakoff, George und Johnson, Mark (1980), 47.

¹⁷⁷⁸ Ebd., 48.

charakterisieren, welche ich auch als Grundlage für meine Erklärung genommen haben:

- Christian von Ehrenfels- Übersummativität,
- Hermann Paul- Physiognomie,
- Heinz Werner- Tabu.

Die originale, einfache oder wahre Bedeutung ist auf der ersten Ebene des Wortes angesiedelt.¹⁷⁷⁹ In diesem Rahmen ist es möglich, die *Assoziation* als ein Sediment der vergangenen Diskurse zu sehen. Bühler besaß, wie wir sehen werden, ganz ähnliche Ansichten.¹⁷⁸⁰ Er wollte die neue synchron orientierte Linguistik gründen und in Einklang mit traditionellen diachronen Perspektiven bringen. In diesem Zusammenhang sucht Bühler eine Lösung für das Kommentierungsproblem von literarischen Werken.¹⁷⁸¹ Der geschlossene Text bezweckt die Kontextentbindung und neigt dazu, die Bedeutungen, die von den Zuständen der positionellen Ausdrücken profitieren, zu sich zu ziehen.

Hier sieht Bühler einen *Mechanismus*, der auf jeder Ebene der Sprache wiederholt wird. Er entwirft ein imaginäres Sprachsystem, das in typischen Kontexten in der eigenen Struktur objektiviert wurde.

“Aber es kann doch sein, ja, es muß im ausreichenden Maße der Fall sein, daß die Sprache (la langue) das Stadium einer amöbenhaften Plastizität von Sprechsituation zu Sprechsituation in einigem aufgibt, um auf höherem Niveau mit teilweise festgewordenem, erstarrtem Gerät dem Sprecher in neuer Hinsicht Produktivität zu gestatten.”¹⁷⁸²

Bühler beschreibt die Sprache als eine *Apparatur*, um die Konventionalisierung neuer Benutzungen zu erreichen, dazu beschafft er unterschiedliche Zustände.

Sein Modell ist wie die Assoziation der vergangenen konkreten Worte oder Diskurse. Es ist wie eine Art der überbliebenen Sedimente, die aus den realistischen Benutzungen der Wörter übriggeblieben sind. Jede Benutzung realisiert die für sie spezielle Anwendung aus der komplexen Kontextualität der Sequenzen. Dies befindet sich im Körper des Wortes und jede einzelne oder getrennte Benutzung hinterlässt eine Spur. Anschließend begreift man den Diskurs und falls bestätigt, kann diese Spur eine Existenz gewinnen. Für Bühler sind die ästhetischen Effekte, die auf den Großteil der parallelen Diskurse gebildet werden, eine Wiederholung eines Phänomens. Das Wort kann völlig unabhängig von der metaphorischen oder rein wörtlichen Benutzung des Wortes, eine neue Bedeutung bilden und Bedeutungen übertragen. Also muss nicht jede irrealer Bedeutung, metaphorisch sein.

Bühler entwickelt ein neues Modell, das Organon-Modell.¹⁷⁸³ Seiner Meinung nach können Erwachsenensprachaktivitäten mit den Lebensbedingungen, genug identifiziert und untersucht werden. *Organ* (griechisch *ὄργανο*; Instrument oder Werkzeug) wird als die Sache gesehen, die eine Nachricht von einem zu dem anderen überträgt. Die sprachliche Übermittlung ist der stärkste Indikator für das konkrete

¹⁷⁷⁹ Ricoeur, Paul(1996), 361.

¹⁷⁸⁰ Bühler, Karl (1934/1978), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Berlin: Ullstein.

¹⁷⁸¹ Bühler, Karl (1978), 184.

¹⁷⁸² s. Ebd., 144.

¹⁷⁸³ Ebd., 28; s. 24-33, 45, 68f., 149, 232, 251, 297, 359, 361, 414.

Sprachereignis. Diesen Prozess unterteilt er mit Absender, Empfänger und *Nachricht* in drei Teile. Dazu fügt Bühler noch einen vierten hinzu, die akustische Komponente. Diese beeinflusst den Prozess genauso wie die anderen. Dies trägt natürlich dazu bei, besser zu verstehen. Diese vermittelten sprachlichen Zeichen, die vom Absender übermittelt werden, erfüllen drei Funktionen: Symbol, Symptom und Signal. Dank der Symbole werden die Wahrheiten und Objekte auf die Symbole übertragen. (Deshalb ist es möglich ein Symbol zu öffnen; also kann ein Symbol sehr wohl interpretiert, oder gelesen werden); und im Symptom (Hindeutung) entsteht eine Verbindung mit dem Absender oder eine Anhängigkeit zum Absender. Dies wird benutzt um mitzuteilen und den Gedanken auszudrücken. Das Signal kann als Form mit *sprachlichen Zeichen* übersetzt werden, also erfolgt das zur-Wirklichkeit-werden des Signals nur damit, dass die Meldung an einen Empfänger gelenkt wird. In dem Kontext legt Bühler mit Ausdruck, Appell und Darstellung, drei menschliche Resultate dar. Statt den Empfänger und Absender als je einen Teil des Appells zu sehen, findet er es eher richtig diese als *Austauschpartner* zu bezeichnen. Dadurch wird es möglich die Herstellung der Töne beidseitig zu benutzen.¹⁷⁸⁴ Bühler trennt die anderen sprachlichen Haltungen von den Sprachprodukten. Die sprachlichen Haltungen sieht er begrifflich gesehen im Umfang des *Verhaltens*. Jedes menschliche Verhalten hat einen Zweck; die Ursache der Ausführung ist das Ziel des Aktes. Dieses Phänomen überträgt ein Appell, wodurch angenommen wird, dass man ein bestimmtes Ziel erreicht. Die Elemente im Rahmen des *Sprechaktes* sind wichtig und können nicht ignoriert werden. Wie für das Lösen der praktischen Probleme, je nach Situation und genauso auch für die Abwicklung der Rede, muss seiner Meinung nach dieser *Akt* gut untersucht werden.¹⁷⁸⁵ In den Sprachprodukten hingegen bleiben persönliche sprachliche Haltungen außen vor. In Bühlers Werken können die Nutzen und Spezifikationen des Erschaffers (Autor), mit Hilfe der Sprachtheorie analysiert werden.¹⁷⁸⁶

Der Ausgangspunkt der Benutzung der Wurzel der Metapher im Rahmen der Gestalttheorie ist zweifellos die Österreichische Schule. Vor allem ist die Meinong Schule eine offensichtliche Opposition. Gestalt (Figur oder Form) wurde gegen die *und-Verbindung* benutzt.¹⁷⁸⁷

Nach dieser kurzen Hinleitung kann ich anhand der am Anfang erwähnten Wortpaare die Theorie erklären.

Für manche der Ganzen gilt folgender grundlegender Satz: *Das Ganze ist mehr als die Summe der Teile*. Damit wird der Zustand der *Übersummativität* gemeint.¹⁷⁸⁸ Komplexe psychologische Wahrnehmungen und Erfahrungen haben die Eigenschaft, nicht von den Funktionen der Teile erklärt zu werden. Mit anderen Worten ist der Teil nicht die Zusammenfassung des Ganzen. Aristoteles erklärt die Sache gegen Ende des 7. Buches der Metaphysik. Seiner Meinung nach ist jeder Bestandteil wie eine *Silbe*, die auch außerhalb des Kontextes existiert. Dazu gibt er das Beispiel, dass die Silben anders

¹⁷⁸⁴ Bühler, Karl (1978), 31.

¹⁷⁸⁵ Ebd., 53

¹⁷⁸⁶ Ebd., 55.

¹⁷⁸⁷ Ebd., 256.

¹⁷⁸⁸ s. Bühler, Karl (1934/ 1978), 257f, 349ff, 315, 355f. Bühler bezeichnet die Übersummativität beim Vergleich mit Ehrenfels als Ehrenfels-Kriterium. s. Ebd., 257, 315, 349.

sind als die Bestandteile. Selbst *ba* ist in dieser kurzen Form nicht *b* und *a*.¹⁷⁸⁹ Bühler erwähnt neben diesem Begriff auch die *Untersummativität*; diese spielen eine große Rolle bei der Funktionalität der Sprache:

„Übersummativität und Untersummativität der attributiven Komplexionen erhöhen in erstaunlichem Ausmaß die Produktivität der Sprache und machen lakonisches Nennen möglich.“ (Bühler 1978: 350)

Ehrenfels hatte eine Frage in den Raum gestellt. Ist eine Melodie die Gesamtheit der einfachen einzelnen Elemente, die sie bilden, oder ist sie ein neues Ganzes? Kann sie also von den Umständen getrennt werden, die sie umgibt?¹⁷⁹⁰ Die Töne, aus denen die Melodie besteht, tragen ihre individuelle kognitive Einheit mit sich. Also müssen wir Vorkenntnisse verfügen, damit wir die Informationen, die uns einzelne Töne geben als Melodie auffassen können. Das Problem an dem Punkt ist, ob die Interpretation der Melodie etwas zur Vorstellung beitragen wird oder nicht.¹⁷⁹¹ Ähnlich wie Aristoteles hat Ehrenfels damit Recht, anzuzweifeln, ob die Gestaltseigenschaften wirklich existieren oder nicht. „Jene für das Vorhandensein der Gestaltqualitäten notwendigen Vorstellungskomplexe wollen wir die Grundlage der Gestaltqualitäten nennen.“¹⁷⁹² Wie Ehrenfels beweist, kann die *Melodie* nicht als die einfache Summe der Töne, die es bilden verstanden werden.¹⁷⁹³ Das ist das erste Gestalt Kriterium. Das zweite ist die *Transponierbarkeit* der Melodie.¹⁷⁹⁴

„Eine Melodie transponieren heißt, sie der Höhe nach verschieben. Dabei kann es geschehen, dass die ursprüngliche Melodie mit der transponierten auch nicht einen Ton gemeinsam hat, und doch ist die Melodie erhalten geblieben.“¹⁷⁹⁵

Und, verspricht die endgültige Präsentation der Gestalt, *mehr als das Gesammte* zu präsentieren?

„Es sollte also an einer sprachlichen Komposition das non-A zu A gefunden, d. h. etwas aufgezeigt sein, dem das sogenannte erste Ehrenfels-Kriterium der Gestalten, der Charakter einer, ‘Übersummativität’ nicht zukommt.“ (Bühler 1978: 315)

Das Hauptproblem Böhlers ist die Frage danach, inwiefern die *Gestalttheorie* im Hintergrund imstande ist aufklärend zu sein; und, dass sie nur selten in der Lage ist Metaphern zu erklären. Also besonders die systematische Analyse der zusammengesetzten Worte und Metaphern in der *Sprachtheorie*, fehlt. Bühler, der vor dieser Sackgasse steht fragt

„[...] wieviel wir eine umsichtigen sprachlichen Kompositionslehre an allgemeinen Fragen und Aufschlüssen in Sachen der Gestaltphänomene entnehmen können und umgekehrt.“ (Bühler 1978: 315)

¹⁷⁸⁹ **Aristoteles** (1994b), *Metaphysik*, 271.

¹⁷⁹⁰ von **Ehrenfels**, Christian (1974), 12.

¹⁷⁹¹ **Ebd.**, 14.

¹⁷⁹² von **Ehrenfels**, Christian (1974), 21.

¹⁷⁹³ Außerdem kann dies auch nicht damit bestimmt werden, indem ein Anfangs- und ein Schlussston vorhanden sind. **Davies**, Stephen (2007), 29.

¹⁷⁹⁴ s. **Bühler**, Karl (1934/1978), 113.

¹⁷⁹⁵ **Katz**, David (1944), 40; s. 61.

Wahrscheinlich durch den Einfluss von Wilhelm Wundt spricht Bühler über *Sphären*.¹⁷⁹⁶ Wenn ich das Wort als *Wirkungsfeld* übersetze wäre es bedeutsamer. Unter diesem Begriff verstehe ich sowieso eher die Sache, die Nelson Goodman als *Bereich* bezeichnet hat. Bühler erklärt dies anhand eines Beispiels. Im Beispiel *der greise Wald* finden wir sowohl im semantischen Feld des *Menschen* als auch des *Baumes* eine Möglichkeit der Vorstellung.¹⁷⁹⁷

Die Metapher ist wie eine *Sache*, die ausgewählt und bedeckt ist. Es ist ungewiss ob sie ein Ergebnis herausgibt und sie geht mit einem doppelten Filter durch ein Sieb. Bühler sieht in der Metapher (in der Hinsicht) ein *Differenzphänomen*.¹⁷⁹⁸

Bühler erklärt die selektive Wirkung der Sphärendeckung anhand des Beispiels von *Salonlöwen*¹⁷⁹⁹. Es gibt den Löwen, der ein Wüstenbewohner ist; viele bekannte Äußerungen über ihn haben mit *Heroismus*, *Kraft*, *Raubgier* und *Kampfgeist* zu tun. Allerdings scheint das Feld *Salon* auch diese Eigenschaften zu umfassen.¹⁸⁰⁰ Ein anderes Beispiel erwähnt Coenen. Falls *Esel* metaphorisch benutzt wird, bedeutet es für den Menschen *dumm*, *Idiot*. An dem Punkt verliert er die zoologischen Zeichen und besonderen Eigenschaften (und Bedeutung).

Der Esel gehört zu Familie der *Equus asinus* und zur Kategorie *Perissodactyla*. Die Eigenschaft der *Dummheit* lässt als Unterscheidungsfunktion keinen Platz für seine eigentlichen Eigenschaften.¹⁸⁰¹ Bei der metaphorischen Benutzung handelt es sich darum, die höhergestellten Eigenschaften abzurechnen und sie mit niedrigeren zu ersetzen. Also „[...] die Sprache in ihren Gefügen stets an das Sachwissen der Empfänger appelliert.“¹⁸⁰²

Also gewinnt die *Untersummativität* nur mit *Übersummativität* an Bedeutung. Falls die Ausdrücke in der *Untersummativität*, also bevor sie zusammenkommen, nicht erklärt werden, bleiben die Gesagten für den Ausdruck in der Wahrheit lückenhaft.¹⁸⁰³ An diesem Punkt muss ich zu dem Schluss kommen, dass die Metapher dem *mecâz-ı mürsel* entspricht, sie aber etwas Veränderung benötigt. Gehen wir näher auf *Untersummativität* und *Übersummativität* ein. Es wäre nicht falsch, diese als die Prinzipien der Bestandteile¹⁸⁰⁴ zu bezeichnen. Diese zwei Prinzipien der *Abdeckung* gewinnen über die Bestandteile und Metaphern an Bedeutung. Bei dem einen handelt sich darum die Bedeutung zu verringern, beim anderen, sie zu vermehren. *Hausvater* und *Hausschlüssel* enthalten zwei Bestandteile. Wenn diese zwei zusammenkommen, wird

¹⁷⁹⁶ Rolf, E. (2005), 231. s. Bühler, Karl (1934/ 1978), 200f, 234, 344ff, 373; Sphäremischung als Prinzip der Metapher, 344ff, 354ff.

¹⁷⁹⁷ Bühler, Karl (1934/ 1978), 343.

¹⁷⁹⁸ Ebd., 348.

¹⁷⁹⁹ Ebd., 349.

¹⁸⁰⁰ Ebd.

¹⁸⁰¹ Nietzsche benutzt diese Form ziemlich oft: z.B. *KGW* VI 2, 241; VI 3, 300 s. Müller-Lauter, Wolfgang (1999), 404; Anm. 873; Coenen, H. G. (2002), 98, 100, 116, 231, 235.

¹⁸⁰² Bühler, Karl (1934/1978), 65.

¹⁸⁰³ Ebd., 349.

¹⁸⁰⁴ Brekle, Herbert E. (1984), 273.

eine abstrakte Vorstellung eingefügt; dann sind diese *übersummativ*.¹⁸⁰⁵ Beide passen nicht ganz zu den Eigenschaften eines Hauses; in dem Fall muss man eine *Beifügung*, dh. *Abdeckung* leisten.

In Beispielen wie *Salonlöwe* taucht die kompositionelle und syntaktische Wortverbindung als *Untersummativ* auf.

Wenden wir die Gestalt der Metapher auf das *mecâz-ı mürsel* an: *Âlem bilir ol mes'eleyi eyleme izâh*. [dt. Die ganze Welt kennt bereits dieses Problem, erzähl mir nichts] Mit Welt [türk. *âlem*] werden gewisse Menschen, eine Gemeinschaft oder Gemeinde angedeutet. Aber *âlem* [dt. Welt] und *bir kısım insanlar* [dt. gewisse Menschen] sind aus Sicht der gegenseitigen Ergänzung nicht (1) *gleich, abhängig*. Also können wir zwischen *âlem* [dt. Welt] und *mahalle halkı* [dt. die Leute in der Gemeinde] keine absolute Identität herstellen. (2) Außerdem geschieht die Übertragbarkeit des Wortes *âlem* [dt. Welt] nicht durch eine Gemeinde, einige Leute oder eine Gemeinschaft; *âlem* kann auch unabhängig von diesen erhalten werden. In dem Fall nähert die Situation der *Unabhängigkeit* und die *Transponierbarkeit* die Metapher dem *mecâz-ı mürsel*. Wenn ich diese zwei Regeln auf einer *Metapher* anwende, wird es deutlicher was ich sagen möchte.

Ahmet kurttur. [dt. Ahmet ist ein Wolf]

(1) Der Wolf und Ahmet haben keine exakte Verbindung. Sie haben auch keine systematische Abhängigkeit.

(2) Der Wolf führt seine Übertragung fort. Der *Wolf* wird auch ohne die Charakterisierung Ahmets oder des Menschen, als ein Tier erhalten.

Noch ein Beispiel:

Nihayet senin de bir dikili ağacın oldu. [dt. Schließlich hast auch du einen gepflanzten Baum.] Mit *dikili ağaç* [dt. gepflanzter Baum] wurde ein Teil gesagt und das Ganze gemeint. Also wird eine Person gemeint, die ein gewisses Hab und Gut besitzt. Es gibt keine Abhängigkeit zwischen *dikili ağaç* [dt. gepflanzter Baum] und *mal mülk* [dt. Hab und Gut]. Es kann sein, dass vor dem Haus ein Baum gepflanzt wurde, wobei das nichts direkt mit ‚Hab und Gut aneignen‘ zu tun hat. Außerdem erhält *dikili ağaç* [dt. gepflanzter Baum] sich selbst in seiner wahren Bedeutung.

Laut Ehrenfels trägt jedes Wort in der Sprache eine Gestalteigenschaft. Wohingegen Bühler manche Änderungen vornimmt, die für eine Annäherung an die Metapher sorgen. Wie er es kurz und bündig erklärt hat, ist die Metapher in mancher Hinsicht weniger als die Summe aller Teile. Der Abschnitt im Buch, in dem Bühler die Metapher direkt behandelt, trägt den Titel *Die sprachliche Metapher*.¹⁸⁰⁶ Das Kapitel besteht aus einer Vorbemerkung und 5 Paragraphen:

Er fängt mit dem Beispiel des *Hölzlekönig* an. Bühler möchte solche Metaphern, von denen viele Komposita sind, untersuchen: „Wir wollen die Sprechweise untersuchen, die solche Komposita bildet und darüber hinaus die sprachliche Metapher allgemein ins Auge fassen“¹⁸⁰⁷ Zwischen den gegebenen Beispielen und der Definition gibt es einen

¹⁸⁰⁵ Ebd.

¹⁸⁰⁶ Bühler, Karl (1978), 342-356. (23. Kap.)

¹⁸⁰⁷ Ebd., 342. Wenn daran gedacht wird, dass die Beispiele eher in Formen des *isti'âre* und *teşbih*

starken Kontrast:

„Komposita wie, Fingerhut, Handschuh, Tischbein‘ sind Metaphern; [...] und so hinab bis zu den sinnlichen Metaphern ‚helle, scharfe Töne (oder dunkle, weiche), Tonfarbe, Farbenton, süße Freude, bitteres Leid, kalter Mord, düstere Pläne‘ und bis hinauf zu kühneren und ausgesuchten Bildern bei Rhetoren, Dichtern und Philosophen“ (Bühler 1978: 342).

Es ist ziemlich angemessen die Metapher als *kühneren und ausgesuchten Bildern* zu beschreiben; doch es ist auch offensichtlich, dass die erwähnten *klischeehaften und banalen* Beispiele ab diesem Moment (vor allem ohne Kontext bzw. wenn zumindest die Rolle im Text oder Satz nicht bekannt ist) keine metaphorische Wirkung mehr haben. Wir erwarten an dem Punkt, dass massive Metaphern eine kathartische Wirkung haben. Andernfalls wären solche Benutzungen *angeblich* (Typ-B) oder *tot* (Typ-C). Die Erkenntnis dieses grundlegenden Widerspruchs geht zweifellos auf Aristoteles zurück.¹⁸⁰⁸ Doch was eigentlich gemeint ist, ist die verschiedene Benutzung desselben Stoffes. Dass die Metapher von Dichtern benutzt wird, verhindert, dass sie ihre Wirkung (die durch den Überdruß im Alltag entsteht) verliert. Also kann die Metapher durch die *Neubildung* ihre Zukunft garantieren: „Eine Neubildung ist, was ohne dass es je von irgend jemandem gebraucht worden wäre, vom Dichter geprägt wird. Denn einige Bezeichnungen scheinen von dieser Art zu sein, wie ἔρυνγες (*ernýges*) für das Geweih und ἀρεῖα (*arētér*) für den *Priester*.“¹⁸⁰⁹ Erinnern wir uns an Coenens Feststellung:

„[...] empirischer Anwendungsbereich eines Wortes: die Menge der Gegenstände, zu deren Beschreibung eine Wort- bis zu einem gewissen Zeitpunkt- in der Erfahrung eines bestimmten Sprachteilnehmers bereits angewandt wurde. (EA)“ (Coenen 2002: 241)¹⁸¹⁰

Hier meine ich ganz genau die Neubildung innerhalb des EA. Die verschiedene Bildung, Benutzung und die Untersuchung in verschiedenen Kontexten, ist die logischste Erklärung der metaphorischen Schaffung. Ein Beispiel:

*O wie sind die Lauben unsrer Schmerzen
dicht geworden. Noch vor wenig Jahren
hätten wir für unsre wunderbaren
Herzen nicht so dunkeln Schutz gefunden.* (Rainer Maria Rilke, 1914, Irschenhausen)

Jeder weiß, was *Lauben* sind. Erneut sind die Wörter *Schmerzen*, *dicht werden*, *Dunkel*, *Schutz* nicht unbekannt. Doch was die Metapher entstehen lässt, ist die Meisterhaftigkeit bei deren Neubildung. In der Hinsicht gehören einfache alltägliche Benutzungen eher zum *mecâz*-Feld, als zur idealen Form der Metapher (s. LS 8.1). Denn

gegründet wurden, ist es nicht verwunderlich, dass Bühler die Analogie als Basis nimmt: „Metapher in striktem Wortsinn ist nach Aristoteles nur die Analogie“ 342 f.; Anm. I. Er führt später seine Erklärung mit dem Beispiel „der greise Wald“, das er von Stählin genommen hat, fort.

¹⁸⁰⁸ „Von den Wörtern sind die zwiefachen vor allem dem Dithyrambos angemessen, die Glossen den heroischen und die Metaphern den jambischen Versen. In den heroischen Versen ist allerdings alles verwendbar, was hier behandelt worden ist. Da die jambischen Verse nach Möglichkeit die Umgangssprache nachahmen, sind dort alle die Wörter angemessen, die man auch in der Alltagsrede verwenden würde; dergleichen sind der übliche Ausdruck, die Metapher und das Schmuckwort.“ (*Poetik* XXII, 1459 a 9-15)

¹⁸⁰⁹ *Poetik* XXI, 1457 b 35; *Ernýges* bedeutet eigentlich *Áste*; *arētér* eigentlich *Beter*. Anm. 7; 130.

¹⁸¹⁰ s. 46ff.

das *mecâz* ist so umfangreich, dass es alle Metaphernarten (Typ-A, Typ-B und Typ-C) umfassen kann. Aber wie? *Mecâz* findet man natürlicherweise in jeder Sprache. Selbst in den Worten und Schriften der unwissendsten und trivialsten Männer sind *mecâz* Ausdrücke vorhanden. Sind denn nicht die Ausdrücke wie *Gözlerinden ateş saçılıyor*. [dt. Feuer sprießt aus deinen Augen=extrem Wütend sein], *Hayretinden donakaldı*. [dt. Aus Erstaunen ist er eingefroren= extrem erstaunt], *kara sevda, kara talih* [dt. dunkle Liebe, dunkles Glück= wer verliebt ist, hat viele Probleme], die wir ständig in unserem Alltag benutzen, allesamt *mecâz*-Äußerungen?¹⁸¹¹ Diese sind meistens in den Formen des *teşbîh* und *isti'âre*. Dies ist eigentlich eine sehr wichtige Feststellung, um auf die Verbreitung des *mecâz* im Alltag hinzuweisen. Zum Beispiel kritisiert İbn Cinnî die Mu'tazila und Ibn Kuteybe, da sie das *mecâz* nicht als einen literarischen und ästhetischen Stil sehen, sondern als Mittel, Gott von den für die Schöpfungen spezifischen Eigenschaften zu trennen.¹⁸¹² Dies ergibt eine weitere Frage: Ist die Metapher ein Schöpfungsmittel der Klasse der Dichter, oder ein von jedem unbewusst benutztes Kommunikationsmittel im Alltag? Wie auch Lakoff und Johnson und Kövecses meinen, müssen in der Hinsicht zweifellos alltägliche Benutzungen eins der Schwerpunkte der Diskussion sein. Dass diese Autoren die Metapher ein Mittel betrachten, das von allen Menschen unbewusst im Alltag benutzt wird und sie als begriffliches Werkzeug bezeichnen, macht dieses Werk besonders als andere Werke.¹⁸¹³

Für Bühler ist die Absicht der antiken Benutzungen didaktisch.¹⁸¹⁴ Seine eigene Sichtweise versucht er mit einem Zitat von Hermann Paul zu erklären. Der erste Satz des Zitats passt zu meiner Beschreibung der massiven Metaphern: „Die Metapher ist eines der wichtigsten Mittel zur Schöpfung von Benennungen für Vorstellungskomplexe, für die noch keine adäquaten Bezeichnungen existieren.“¹⁸¹⁵ Auch Paul zeigt auf die alltägliche Rede als Entwicklungstendenz:

„Die Metapher ist eben etwas, was mit Notwendigkeit aus der menschlichen Natur fließt und sich geltend macht nicht bloß in der Dichtersprache, sondern vor allem auch in der volkstümlichen Umgangssprache, die immer zu Anschaulichkeit und drastischer Charakterisierung neigt“ (Paul 1909: 94).

Die Volkssprache darf man nicht als den Entstehungsplatz der metaphorischen Sprache sehen, sondern als den Platz, wo sie lebt. Letztendlich ist die alltägliche Sprache die Sprache mit der eine poetische Metapher begriffen werden muss. An dem Punkt zeigt Bühler auf die rätselhafte Benutzung als Geburt der Metapher (s. LS 4.6.10). Das geht insoweit auf Aristoteles zurück, als dass für ihn gut gebaute Rätsel metaphorisch sind.¹⁸¹⁶ Bühler gibt zwei von Kindern erstellte Metaphern als Beispiel für die Rätselhaftigkeit: „Die Suppe hat den Schnupfen und der Schmetterling strickt Strümpfe.“¹⁸¹⁷ Bei der

¹⁸¹¹ Mehmet Tâhir (2013), 139.

¹⁸¹² İbn Cinnî (o.J), Bd.II, 442,447-448, 451.

¹⁸¹³ s. Lakoff und Johnson (1980), 3.

¹⁸¹⁴ Bühler, Karl (1978), 342.

¹⁸¹⁵ Ebd., 344; von Paul, Hermann 1909, 94f.

¹⁸¹⁶ *Poetik*, 1412 a 24 s. 1405 b 1; 1405 b 7; 1458 a 26-35. Beim *isti'âre* ist eine rätselhafte Vagheit bevorzugt. Saraç, M.A.Yekta (2013), 121.

¹⁸¹⁷ Bühler, Karl (1978), 345. Bühler betont oft die märchenhafte Seite der Metapher. s. 347. Was er gemacht hat, bezeichnet er als „Kinderbeobachtungen konzipierten Modellgedankens über die Metapher“.

Beantwortung ist erneut die *Ählichkeitsassoziation* hilfreich.¹⁸¹⁸ Doch wie entsteht die Metapher? Sicher ist es keine Antwort, dass die Metapher in einer Form des Rätsels einen Körper findet. Paul erklärt die Entstehung auf eine allgemeine Weise:

„Es ist selbstverständlich, daß zur Erzeugung der Metapher, soweit sie natürlich und volkstümlich ist, in der Regel diejenigen Vorstellungskreise herangezogen werden, die in der Seele am mächtigsten sind.“ (Bühler 1978: 344)¹⁸¹⁹

Dieser Ausdruck sorgt nicht für eine Möglichkeit des Vergleichs; er ist fern davon, eine feste Grundlage zu geben. Paul betont ohnehin gleich nach ein paar Sätzen die Unmöglichkeit, die Metapher gänzlich zu kontrollieren:

„Eine erschöpfende Übersicht über alle möglichen Arten der Metapher zu geben, ist eine kaum zu lösende Aufgabe“ (Bühler 1978: 344).

Zweifellos ist Bühlers Ausdruckstheorie aufklärender:

„[...] Das bittere Leid und das süße Glück und der saure Verzicht sind keine freien Erfindungen der Dichter, sondern sichtbare Ausdrucksphänomene auf menschlichen Gesichtern.“ (Bühler 1978: 346)

Also ist für Bühler die *Physiognomie* teilweise erklärend für die Metapher: „Unsere eigene Umgangssprache ist im prosaischen Gebrauch noch voll bis an den Rand mit derartigen Physiognomischen Charakteristiken; das ist ein gutes Teil ihrer *vergilbten*, d. h. unauffälligen Metaphern.“¹⁸²⁰ Die Erklärung, die er für kindliche Metaphern gemacht hat, verdeutlicht die Darstellung:

„Ausgeklügelte Einfälle lassen sich nur schwer provozieren und jene kindliche Metapher war ein freier Einfall“ (Bühler 1978: 346)

Im Vergleich zur Metapher, die vom Dichter gebildet und geschaffen wird, funktioniert das vom Volk benutzte, jedem bekannte und als Grundlage der Sprache geltende metaphorische System zufällig.

Danach stellt Bühler eine Frage, die er als eine der zentralen Fragen an die Sprachpsychologie bezeichnet:

„Die selektive Wirkung der Sphärendeckung braucht kaum eigens herausgearbeitet zu werden; man halte irgendein neu-geschliffenes anderes Beispiel oder die abgegriffene Metapher, Salonlöwe daneben: ‚Freund N. ist ein Salonlöwe geworden. Es gibt am Wüstenbewohner ‚Löwe gar viele sprichwörtlich fixierte Eigenschaften, darunter auch Blutgier und Kampfgeist. Die Sphäre ‚Salon aber deckt sie ab [...]?’“ (Bühler 1978: 349)

Dementsprechend erwartet man von jemandem, der *Salonlöwe* genannt wird, nicht, dass er Eigenschaften wie Blutrünstigkeit, Kriegslust, Mutigkeit, Wagemut usw. aufzeigt. Das Wort *Salon* überdeckt diese Eigenschaften:

„Denn die prägnante Metapher ist trotz ihrer Häufigkeit eine Sondererscheinung, das Gesetz der Abdeckung aber allgemein.“ (Bühler 1978: 349)

347 f.

¹⁸¹⁸ Ebd., 346.

¹⁸¹⁹ von Paul, Hermann (1909), 94f.

¹⁸²⁰ Bühler, Karl (1978), 346. Für Bühler ist der *physiognomische* Blick in die Welt primär (autochthon) im Leben des Kindes, Ebd., Anm. I.

Im 4. Artikel konzentriert er sich auf das 8. Kapitel des Buches *Die Ursprünge der Metapher*¹⁸²¹ von Heinz Werner. Es handelt über die *zusammenfassende Entwicklungspsychologie der Metapher*.¹⁸²² Laut Bühler betrachtet Werner die Metapher eher als Verhüllungsmittel, denn als Abstraktionsmittel.¹⁸²³ Die Frage auf die er eine Antwort sucht ist folgende:

„Was ist echte und was ist eine Pseudometapher?“¹⁸²⁴ Danach erlangt er wichtige Ergebnisse bezüglich der Geburt der Metapher: Nach Werner entsprang die echte Metapher einmalig aus dem Geiste des Tabu und dient nicht dem Hervorheben, sondern einem *Verhüllungsbedürfnis*, also wird nicht für die Betonung, sondern für das Bedürfnis des Versteckens benutzt.¹⁸²⁵ Besonders die Gefühle der Angst und Sünde beim primitiven Menschen verursachten die Entstehung einer solch fantastischen Welt. Doch noch wichtiger ist, dass diese gegen die Welt mit schonungslosen Lebensbedingungen gebildete *Traumwelt* nicht individuell ist, sondern gemeinsam. Demensprechend ist die Grundlage der Metapher das *gelebte Leben*: „Die Metapher ist in der Urform ein intellektueller Selbstschutz des Individuums. Dieser Selbstschutz äußert sich vorerst darin, daß die Metapher Erzeugnis zweier Tendenzen ist: der Tendenz, eine Vorstellung oder einen Gedanken, dessen Ausdruck im Sinne der Sünde oder Gefahr tabu ist, zu unterdrücken und andererseits doch durch die sprachliche Auswahl die Mitteilung zu ermöglichen.“¹⁸²⁶ Also ist die Metapher aus einem Bedürfnis, einer Notwendigkeit entsprungen.

„Die Menschheit mußte in frühen Phasen dem Zwang des tabuistischen Verhüllungsbedürfnisses unterworfen sein, damit aus ihm die echte Metapher entsprang und allgemeine Verbreitung in den Sprachen der Nachtabu-Völker fand.“ (Bühler 1978: 352)¹⁸²⁷

So wie die Flucht der Kinder in die Traumwelt, um dort Erleichterung zu finden, versuchten die früheren Menschen eine in magischer Weltansicht mit Tabus volle Welt zu schaffen, um sich daran festzuhalten:

„[...] jeder Baum und Stein kann Merkzeichen einer glücklichen Vergangenheit sein, die Wehmut- oder einer unglücklichen, die Bitterkeit hervorruft.“ (Bühler 1978: 352)

Doch was ist der Grund dafür, so pessimistisch zu sein? Die Antwort ist sehr kurz:

„Ein Ausweichen ist die Verhüllungstechnik des Worttabu.“ (Bühler 1978: 352)

Das Bedürfnis der Selbstverteidigung (gegen alle Ängste) des früheren Menschen und dessen Wille, die Welt zu begreifen, wird mit der Zeit schwächer. Wenn der Mensch also versteht, lernt, begreift, dann verringern sich seine Sorgen.¹⁸²⁸ Also verlor die

¹⁸²¹ Werner, Heinz (1919).

¹⁸²² Bühler, Karl (1978), 351.

¹⁸²³ Ebd., 353.

¹⁸²⁴ Ebd., 351.

¹⁸²⁵ Ebd.; s. Werner, Heinz (1919), 190.

¹⁸²⁶ Ebd.; s. Werner, Heinz (1919), 196f.

¹⁸²⁷ s. Werner, Heinz (1919), 191.

¹⁸²⁸ s. Werner, Heinz (1919), 196f.

Metapher ständig ihre Eigenschaft, lebenswichtig und lebenskräftig¹⁸²⁹ zu sein. Bzw. während sie zunächst eine fühlbare Notwendigkeit war, ist sie für den modernen Menschen nur noch ein unfühlbares Bedürfnis.

Folglich findet Bühler Werners Verhüllungs-idee nicht angemessen, um die jedem bekannte Metapher zu erreichen; sondern als viel einfacher erreichbar,¹⁸³⁰ deren Benutzung in der Praxis ist ohnehin nicht möglich.¹⁸³¹ An dem Punkt tritt die Paraphrasie ein. Bühler weist auch auf die beiden Phasen der Aphasie hin. Diese Störung taucht auf, indem sowohl sich nahestehende, als auch sich ferne Wörter statt einander benutzt werden:

„Wenn ich das Wort ‚Teufel‘ nicht aussprechen darf und durch ein ‚Gottseibeius‘ ersetze, wenn ich ‚Hose‘ vermeidend die ‚Unaussprechlichen‘ sage, so liegt beileibe kein Bildersatz vor, sondern etwas, das man technisch am einfachsten mit den Paraphrasien gewisser Sprachgestörter auf eine Linie bringt“ (Bühler: 1978, 354).

6.8 Arten

Für *mecâz-ı mürsel* wurden mehr als 30 Verknüpfungen festgestellt.¹⁸³² Ich habe versucht die wichtigen Verhältnisse¹⁸³³ aufzuzählen. Aber sicherlich gibt es auch andere Verhältnisse außer denen.¹⁸³⁴

Recâizâde sagt, dass diese Verhältnisse auf 25-30 gestiegen sind und er die fünf Stück, die andere beinhalten aufzählen wird. Auch frühere Autoren betonten, dass diese Verhältnisse bis zu 25 an der Zahl waren, jedoch zählen sie nicht alle auf. Die Haltung Ahmet Hamdis zu diesem Thema ist beispielsweise offener. Er sagt, dass er sich damit begnügt hat, die Verhältnisse des *mecâz*, die im Türkischen verwendet werden, zu behandeln und zählt 17 Verknüpfungen auf.¹⁸³⁵ *Mebâni'l-Inşâ* erwähnt 12 (Bd.I, s.81-84) und *Belâgat-ı Osmâniyye* 9 (s.114-115) Verhältnisse. Dies Zahlen zeigen uns die Präferenzen der Autoren.¹⁸³⁶

¹⁸²⁹ Bühler, Karl (1978), 353.

¹⁸³⁰ Ebd., 353f.

¹⁸³¹ Ebd., 354.

¹⁸³² el-Kazvîni (1400/ 1980), II, 272-276; et-Teftâzânî (1960), 324-326; el-Aydmî (2009), 193-195; Tarlan, Ali Nihad (1933/1964), 25; Şahiner, Necmeddin (1975), 16; Abbâs, Fadl Hasan (1430/ 2009), 295.

¹⁸³³ el-Kazvîni (1980), II/397; el-Kazvîni (2001),183-185; et-Teftâzânî (1891), 354-356; et-Teftâzânî (1965), 324; ez-Zerkeşi (1972), II/ 258-283; es-Süyûtî (1988), I, 187-198; es-Süyûtî (1996), II, 754-770; et-Tehânevî (1999), I, 291-297; Bedevî, Tabâne (1997),254-255; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 334; Ahmed Matlûb (1996), 595; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 110; Abdülazîz 'Atîk (1985), 156-165; el-Hâşimî (1999), 252; İrfân Matracî (1987), 155-159; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 271-288; Mehmet Rifat (1890), 246-251; Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî (1998), 832; el-'Useymîn (2005), 225-226; Bekrî Şeyh Emin (2004), 83-84; Nâyif Ma'rif (1997),107-108; Fazl Hasan Abbâs (2004),153-158; Besyûnî (2004),121-133.

¹⁸³⁴ el-Kazvîni (1400/ 1980), II, 272-276; et-Teftâzânî (1960), 324-326; el-Aydmî (2009), 193-195.

¹⁸³⁵ *Belâgat-ı Lisân-ı Osmâni*, 88-89.

¹⁸³⁶ Yetiş, Kazım (1996), 258.

6.8.1 Die Verknüpfung von Teil und Ganzem

Hierbei ist eins der ausgedrückten Worte das Ganze eines anderen. Hier wird also entweder *küll* [dt. Ganze] gesagt und *cüz* [dt. Teil] gemeint, oder *cüz* gesagt und *küll* gemeint. Zum ersten von denen bzw. das *Ganze* sagen und das *Teil* meinen, wurde als Beispiel *enmile* (Finger sagen und Fingerspitze meinen) gegeben. Zum zweiten bzw. *Teil* sagen und damit das *Ganze* meinen wurde als Beispiel gegeben, dass *Berrü 'ş-Şam* [dt. Land von Damaskus] *Syrien* genannt wird.

Âlem bilir ol mes'eleyi eyleme izâh [dt. Die ganze Welt kennt bereits dieses Problem, erzähl mir nichts] hier drückt das Wort *âlem* [dt. Welt] das Ganze aus, entspricht jedoch einem Teil.¹⁸³⁷

6.8.1.1 Das Ganze sagen und einen Teil meinen

Hier bildet die wahre Bedeutung die gesamte *mecâz* Bedeutung. Also wird das Ganze erwähnt und ein Teil gemeint; dies wird auch *zıkr-ı küll irâde-i cüz* genannt.

يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ

„Sie sagen mit ihren Mündern, was nicht in ihren Herzen ist.“ (Âl 'Imrân 3: 167)

Hier ist mit Mündern das Sprachorgan Zunge gemeint.

وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ

[Gewiß, jedesmal, wenn ich sie aufrief, damit Du ihnen vergibst, steckten sie ihre Finger in ihre Ohren] (Nûh 71:7)

In diesem Vers sind mit den Fingern, die Fingerspitzen gemeint.

Wenn wir *Size telefon ediyordum; makina bozuldu*. [dt. Ich habe sie angerufen; das Gerät ist kaputtgegangen] sagen, ist nicht das ganze Gerät kaputt, sondern nur ein Teil davon.¹⁸³⁸

6.8.1.2 Ein Teil sagen und das Ganze meinen

Hier ist die wahre Bedeutung ein Teil der Bedeutung des *mecâz*. Also wird ein Teil erwähnt und das Ganze gemeint. Wird auch *zıkr-i cüz irâde-i küll* genannt.

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

„[...] (der hat) einen gläubigen Sklaven (zu) befreien[...]“ (an-Nisâ' 4: 92)

In diesem Vers wurde das Wort رَقَبَةٌ [dt. Nacken], نَفْسٌ für eine Person benutzt.

¹⁸³⁷ Mehmet Tâhir (2013), 156-160.

¹⁸³⁸ Bilgegil, Kaya (1989), 169.

Nacken ist ein Teil des menschlichen Körpers.

أَلْقَى الْخَطِيبُ كَلِمَةً كَانَ لَهَا كَبِيرُ الْأَثَرِ

„Der Redner hat sehr beeindruckende Worte gesagt“

Hier ist Wort (Worte) ein Teil der ‚Rede‘.¹⁸³⁹

Einer Person, die einen Bekannten Verloren hat, sagen wir *başın sağ olsun* [dt. dein Kopf soll lebendig, gesund bleiben ~Herzliches Beileid]. Hierbei geht es nicht nur um Gesundheit, Lebendigkeit des Kopfes, sondern der ganzen Person. Mit den Wörtern *eşik* [dt. Schwelle] oder *dam* [dt. Dach] das *Haus* meinen; mit *başak* [dt. Ähre] das *Weizen*; mit dem Wort *yelken* [dt. Segel] ein *Schiff* zu meinen, gehört zu dieser Art.¹⁸⁴⁰

6.8.2 Die Verknüpfung von Ursache mit Ergebnis

Die Ursache sagen und das Ergebnis meinen, das Ergebnis sagen und die Ursache meinen.

Wenn wir sagen *Seyf ü kalem medâr-ı intizâm-ı âlemdir* [dt. Der Stift und das Schwert sind, um die Welt in eine Ordnung zu führen] gehören die Wörter *Schwert* und ‚Stift‘ zur ersten (Ursache sagen Ergebnis meinen); und wenn gesagt wird *sarhoşluktan sakın* [dt. meide die Trunkenheit] wäre *sarhoşluk* [dt. Trunkenheit] ein Beispiel für das zweite (das Ergebnis sagen und die Ursache meinen) (s.209)¹⁸⁴¹

Durch dieses Verhältnis entsteht das *mürsel, mecâz* in zwei Formen:

6.8.2.1 Die Ursache sagen und das Ergebnis meinen

Hierbei wird die Ursache erwähnt, aber das Ergebnis gemeint. Dieses Verhältnis wird auch *zîkr-i sebeb irâde-i müsebbeb* genannt.

Beispiel: *Ahmed Râsim Bey, Hüseyin Rahmi Bey, yazılarıyla geçinmişlerdi.* [dt. Ahmed Râsim Bey und Hüseyin Rahmi Bey lebten dank ihrer Aufsätze.] In diesem Satz wird ausgedrückt, dass die angesprochenen zwei Autoren ihren Lebensunterhalt durch ihre Schriften (Aufsätze) finanzieren.

عَظُمَتْ يَدُ فُلَانٍ عِنْدِي

„Meiner Meinung nach wurde irgendjemandes Hand groß“

Also ist die Versorgung groß, die die Hand besitzt. Ungefähr in der Bedeutung, dass Jemand, einer Person etwas Gutes getan hat.¹⁸⁴²

¹⁸³⁹ el-’Useymîn (2005), 231.

¹⁸⁴⁰ Bilgegil, Kaya (1989), 169.

¹⁸⁴¹ Mehmet Tâhir (2013), 156-160.

¹⁸⁴² el-’Useymîn (2005), 225.

6.8.2.2 Das Ergebnis sagen und die Ursache meinen

Die Erwähnung des *müsebbeb*, also des Ergebnisses, und damit das Meinen der Ursache; wird auch *zıkr-i müşebbeh* und *irâde-i sebep* genannt.

وَيُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا

„und euch vom Himmel Versorgung herabsendet.“ (Ğâfir oder al- Mu`min 40: 13)

Also ‚lässt den Regen herab, der die Sachen, die zur Versorgung werden, wachsen lässt‘. Denn der Regen ist der Grund dafür, dass die Versorgung entsteht. Das Ergebnis *Versorgung* wird erwähnt und der Grund ‚Regen‘ ist gemeint.

Mit dem Satz *çok kan döküldü* [dt. Viel Blut ist geflossen] wird das Ereignis, das dazu führt; also der Grund *töten* gemeint. Und mit dem Satz *Odanız fazla dumanlı* [dt. Ihr Zimmer ist zu qualmig.] Mit dieser Aussage wird gemeint, dass im angegebenen Zimmer viel geraucht wird.¹⁸⁴³

6.8.3 Die Verknüpfung von Zustand- Platz

Wenn die wahre oder *mecâz* Bedeutung eines Wortes, den Ort darstellt, in dem sich die andere Bedeutung befindet. Cevdet Pascha gibt als Beispiel hierfür, dass sich die *mecâz* Bedeutung in dem Ort der wahren Bedeutung befindet, *mangalı yak* [dt. zünde den Grill an]. Hier wird nicht der Grill angezündet, sondern die *Kohle*, die sich darin befindet. Und für den umgekehrten Fall das Beispiel, *Bu ateşi öteki odaya götür* [dt. Bring dieses Feuer in das andere Zimmer]. Obwohl hier die Sache die weggebracht werden soll, der *Grill* ist, wird das *Feuer*, das sich im *Grill* befindet erwähnt.

Bir câm sun Allah için bir kâse de ol mâh için (Nef'î)

[Biete um Gottes Willen ein Glas an und ein weiteres für die mondgesichtige Geliebte].

Hier ist *câm* [dt. Glas] ein Beispiel zum zweiten (Platz sagen und Zustand meinen). In den sehr oft benutzten Sätzen *uykudan kalktım* [dt. Ich bin aus dem Schlaf aufgestanden], *yemeğe gidiyorum* [dt. Ich gehe essen] sind die Wörter *uyku* [dt. Schlaf] und *yemek* [dt. Essen] Beispiele für das erste (Zustand sagen und Platz meinen; Bett und Restaurant).

6.8.3.1 Den Zustand sagen und den zugehörigen Platz meinen

Die Sache im Ort zu erwähnen und den Ort zu meinen. Das kann auch als *zıkr-i hâll irâde-i mahal* bezeichnet werden.

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ

„Die Frommen werden wahrlich in Wonne sein. Und die Sittenlosen werden wahrlich in einem Höllenbrand sein.“ (al-Infitâr 82: 13-14)

Das Wort *Wonne* beinhaltet *mecâz-ı mürsel*. Mit der *Wonne* (Zustand) wird das

¹⁸⁴³ Bilgegil, Kaya (1989), 170.

Paradies (als Örtlichkeit) gemeint.

6.8.3.2 Platz sagen und den Zustand meinen

Das bedeutet den Platz, der etwas räumlich umfasst, zu erwähnen und das, was sich darin befindet, zu meinen. Dies wird *zıkr-i mahall irâde-i hâll* genannt.

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا

„Frag die Stadt, in der wir waren.“ (Yûsuf 12:82)

Mit der Stadt sind die Bewohner gemeint.

Mit dem Wort *kadeh* [dt. ~Glas] den Wein, mit *Konya* dessen Bewohner, mit *Vatikan* den Papst, mit *Buckingham* die britische Königin, mit *Çankaya* den türkischen Staatspräsidenten zu meinen, stellen Beispiele für solch ein *mecâz-ı mürsel* dar.

6.8.4 Die Verknüpfung von Allgemeinem mit Speziellem

Ein Wort, das das Allgemeine ausdrückt in spezieller Bedeutung und ein Wort mit spezieller Bedeutung für das Allgemeine zu benutzen.

Et lokması lâzım mı yetişmez mi sana nân
Zehrolsun o lokma k'ola pesmânde-i dînân (Rûhî-i Bağdâdî)

[Brauchst du ein Happen Fleisch, reicht dir Brot nicht? Dieser Bissen soll dir Gift, und was du isst sollen die Essensreste der Niederträchtigen sein]

Da hier mit *et lokması* [dt. Fleischhappen], *nefis yemekler* [dt. leckeres Essen] gemeint ist, ist dieser Ausdruck ein Beispiel dafür, das Spezielle zu sagen und das Allgemeine zu meinen.¹⁸⁴⁴

Ahmed Hamdî gibt dieses Verhältnis mit *ammin adını hâssa* [dt. den Namen des Allgemeinen auf das Spezielle] und *hâssın adını âmma* [dt. den Namen des Speziellen auf das Allgemeine] in zwei Formen. In der Situation bei der das allgemeine Wort *hayvan* [dt. Tier] benutzt wird und das spezielle *Pferd* gemeint ist, wurde das allgemeine Wort *Tier* als *mecâz* benutzt. Aber hier sagt Cevdet Pascha, dass das Wort *hayvan* [dt. Tier] in dem Satz *Bir hayvan gördüm* [dt. Ich habe ein Tier gesehen] nicht in der *mecâz*-Bedeutung, sondern in der wahren Bedeutung gemeint ist. Denn hier wird nicht offen gesagt, welches Tier gemeint ist und dieses Tier besitzt aufgrund dessen, dass es zur Gruppe der *Tiere* gehört, die Eigenschaft in der Persönlichkeit ein *Tier* zu sein.

6.8.4.1 Das Allgemeine sagen und das Spezielle meinen

Hierbei ist eine der beiden Bedeutungen (wahre und *mecâz*) allgemeiner als die andere. Wird auch *zıkr-i âm*, *irade-i hâs* genannt.

¹⁸⁴⁴ Mehmet Tâhir (2013), 156-160.

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ

„Oder beneiden sie die Menschen?“ (an-Nisā' 4: 54)

In diesem Vers wurde statt النَّبِيِّ [dt. Prophet], النَّاسِ [dt. Menschen] benutzt. Also wurde mit dem allgemeinen Wort *Menschen* das spezielle Wort *Prophet* gemeint.

Wenn sie einem Kutscher, der sein Pferd hart schlägt, sagen „es ist schade um das Tier, schlag nicht!“, hätten sie mit dem Wort *Tier* das *Pferd* gemeint. Zum Barbier sagen, „benutz nicht zu viel Duft!“ und das *kölnische Wasser* meinen; mit dem Wort *Eisen*, die *Pistole* meinen, sind ebenfalls Beispiele.

Fâtiḥ Sultân Mehmed hat in Otlukbeli Uzun Hasan besiegt. Hierbei sind Fâtiḥ und Uzun Hasan für das Heer benutzt worden, das sie führen. Diese sind Beispiele für *mecâz-ı mürsel*, das Allgemeine zu sagen und das Spezielle zu meinen.¹⁸⁴⁵

6.8.4.2 Das Spezielle sagen und das Allgemeine meinen

Wird auch *zıkr-i hâs*; *irâde-i âm* genannt.

Bu akşam çorbayı bizde içelim [dt. Trinken wir die Suppe heute Abend bei uns]; mit der Suppe ist allgemein das Essen gemeint.¹⁸⁴⁶

6.8.5 Die Verknüpfung mit dem Fundament

Bei dem Fundament geht es um den kausalen Ausgangspunkt. Hier ist die wahre Bedeutung der Ausgangspunkt [türk. *sudûr yeri*] der *mecâz* Bedeutung.

Hacı İbrâhim Efendi gibt dazu das Beispiel *Birçok adam onun eline bakıyor*. [dt. Viele Männer schauen auf seine Hand]. Hier wird die Hand statt *Versorgung*, *Wohltätigkeit* benutzt, denn die Hand ist deren Ausgangspunkt.¹⁸⁴⁷

6.8.6 Die Verknüpfung mit der Quelle

Bei der Quelle geht es um den statischen Ursprung. Hierbei ist die wahre Bedeutung der Ursprung der *mecâz* Bedeutung. Cevdet Pascha gibt das Beispiel, dass das Wort *kol* [dt. Arm] benutzt wird, um das Wort *kudret* [dt. Kraft] auszudrücken. Denn der Arm symbolisiert die Kraft des Menschen. Ahmed Hamdî nenn dieses Verhältnis *iki mücavirden (bitişikten) birinin adını diğerine vermek* [dt. den Namen eines von zwei Wörtern, die benachbart sind, für das andere benutzen.] und gibt das Beispiel *oluk akıyor* [dt. Die Dachrinne fließt].¹⁸⁴⁸

¹⁸⁴⁵ Bilgegil, Kaya (1989), 171-172.

¹⁸⁴⁶ Ebd., 172.

¹⁸⁴⁷ Bilgegil, Kaya (1989), 172.

¹⁸⁴⁸ Orak, Kadriye Y. (2013), 280; Bilgegil, Kaya (1989), 172.

6.8.7 Die Verknüpfung von Bedürfnis mit Erfordernis

Das Verhältnis in Bezug auf *Bedürfnis- Erfordernis* findet auf zwei Weisen statt, das in Korrelation zu *meinen* und *sagen* steht.

6.8.7.1 Das Bedürfnis sagen und das Erfordernis meinen

Den Namen des Erfordernisses dem Bedürfnis überlassen. Ahmed Hamdi gibt dazu das Beispiel *Filan adamın hâli fakrını söylüyor* [dt. Der Zustand irgendeines Mannes, sagt seine Armut] und sagt, dass dieser Satz statt *Filan adamın hâli fakrına delâlet ediyor* [dt. Der Zustand irgendeines Mannes deutet auf seine Armut hin] benutzt wurde.

Wenn beispielsweise ein Armer zu einem Reichen sagen würde *beni sevindir* [dt. Mach mich glücklich], hätte er das Bedürfnis gesagt, und das Erfordernis gemeint. Denn dieser Satz wird durch *mecâz, um Almosen bitten* entsprechen. Dass der Arme glücklich wird, hängt damit zusammen, dass ihm Almosen gegeben werden.¹⁸⁴⁹

6.8.7.2 Das Erfordernis sagen und die Bedürfnis meinen

Den Namen des Bedürfnisses dem Erfordernis überlassen. Mit dem Satz *Hoca sınıfı girdi* [dt. Der Lehrer hat den Klassenraum betreten] den Akt *ders başladı* [dt. hat angefangen zu unterrichten] zu meinen.¹⁸⁵⁰ Hier ist das Bedürfnis, das Unterrichten; also das Hauptbedürfnis ist, dass der Lehrer unterrichtet und die Schüler lernen. Das Erfordernis aber ist das Betreten des Klassenzimmers. Wenn kein Lehrer das Klassenzimmer betritt, gibt es unter normalen Umständen auch kein Unterricht.

6.8.8 Die Verknüpfung mit der Vergangenheit

Etwas mit einer vergangenen Eigenschaft oder einem vergangenen Zustand erwähnen.

Cevdet Pascha formuliert: *Etwas mit dem Namen eines vergangenen Zustands*. Ahmed Hamdî nennt das *alâka-i mâzî* [dt. Das Verhältnis der Vergangenheit], erklärt es mit *den Namen einer vergangenen Sache, der heutigen Sache überlassen* und gibt dazu das Beispiel, dass freigelassene Sklaven immer noch Sklaven genannt werden. Auf die gleiche Weise kann man von einer erwachsenen Person mit *er ist ein guter Junge* sprechen.

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ

„Und gebt den Waisen ihren Besitz [...]“ (an-Nisā' 4:2)

Was gemeint ist: „Gebt denen ihr Besitz, die vorher Waisen waren, und nun

¹⁸⁴⁹ Ebd.

¹⁸⁵⁰ Ebd.; Bilgegil, Kaya (1989),172-173.

erwachsen geworden sind.“

6.8.9 Die Verknüpfung mit der Zukunft

Etwas mit dem Namen der Situation oder Zustand, den es erst später (in der Zukunft) erlangen wird, bezeichnen. Cevdet Pascha gibt das Beispiel *ateş yak* [dt. zünde das Feuer an]. Mit dem Feuer ist bsp. die Kohle gemeint, die später zu Feuer werden wird. Ahmed Hamdî gibt diesem Verhältnis, was er *alâka-i istikbâliyyet* [dt. das Verhältnis der Zukunft] nennt, das Beispiel das Traubensaft, das noch nicht zu Wein geworden ist, Wein zu nennen.

Ein kleines Kind mit der Anrede *riesengroßer Mann* oder *riesengroße Frau* anzusprechen, gehört zu dieser Art.

إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا

„Ich sah mich Wein auspressen.“ (Yûsuf 12: 36)

Also Weintrauben auspressen, um Wein zu machen. Die zukünftige Form der Weintrauben wurde gemeint.

6.8.10 Die Verknüpfung mit Instrumentalität

Das Instrument sagen, und das meinen, was es hervorbringt.

Bir kılıçda ikiye böldü adûyu fi'l-hâl [dt. Den Feind durchteilte er mit einem Schwertstreich]

Hier wurde statt Hieb (Schwerthieb) schwingen nur das Wort *Schwert* benutzt. Bei diesem Verhältnis ist die wahre Bedeutung des Wortes, ein Instrument für die *mecâz* Bedeutung. Cevdet Pascha und Ahmed Hamdî geben dafür das Beispiel, dass das *dil* [dt. Sprache, Zunge], als ein Instrument der Konversation zwischen Menschen, mit dem menschlichen Organ *dil* [dt. Zunge] der für diese Aktivität sorgt, bezeichnet wird. Bei den unteren Beispielen handelt es sich um einen ähnlichen Gebrauch.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

“Und Wir haben keinen Gesandten gesandt, außer in der Sprache seines Volkes, damit er ihnen (die Botschaft) klar macht.” (Ibrâhîm 14: 4)

وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ

“Und verleihe mir einen Ruf an Wahrhaftigkeit unter den späteren (Geschlechtern).” (aš-Šu‘arâ 26: 84)

Mit dem Wort *göz* [dt. Auge] den *bakış* [dt. Blick]; mit *dil* [dt. Zunge, Sprache], das *lugat* [dt. Lexikon]; mit dem Wort *kalem* [dt. Stift] die *yazı* [dt. Schrift]; mit *fırça* [dt. Bürste], *resim* [dt. Gemälde] zu meinen.

6.8.11 Die Verknüpfung mit Verschleierung

Hazf bedeutet rausholen, aufheben, verschwinden lassen. Verringerte und teilweise verdeckte Wörter nennt man *mahzûf* [fr. elliptique]. Bei solchen *mecâz* werden wurde eins der Wörter, die dem Zweck dienen, aufgehoben.

-*Bu yıl, burada çok arbede oldu mu?* [Gab es hier dieses Jahr viel Handgemenge?]

-*Fakülte'den sor!* [Frag die Fakultät!]

In diesem Beispiel wird mit dem Wort Fakultät, *die Personen an der Fakultät* gemeint. Die Personen werden jedoch nicht direkt erwähnt, sondern sie werden versteckt.

Mit dem Satz *çayı getir* [dt. bring den Tee], die Tasse, in dem sich der Tee befindet; mit *ateşi götür* [dt. bring das Feuer weg], den Grill, in dem sich das Feuer befindet; mit *yemeği kaldır* [dt. räum das Essen weg], das Tablett, auf dem sich das Essen befindet; und mit dem Satz *semâveri yak* [dt. zünde das Samowar an], die Kohle, die sich im Samowar befindet zu meinen, sind Beispiele für solch ein *mecâz*.¹⁸⁵¹

6.8.12 Die Verknüpfung der Zuschreibung

Einen Akt jemanden, jenseits des Handelnden zuzuschreiben. Wie in dem Satz *Beşinci Sultan Murad bir tek mimârî eseri yapmıştır* [dt. Murad V. baute nur ein architektonisches Werk] Obwohl es die Bauarbeiter waren, die das Werk gebaut haben, wurde der Akt dem, der es bauen ließ zugeschrieben.¹⁸⁵²

Es ist unmöglich zu übersehen, welche wichtige Position das *mecâz-ı mürsel* innerhalb der Diskussionen der Metapher einnimmt, wenn wir es als Gegenstück der Metonymie und Synechdoche betrachten. Wenn wir beachten, dass dies der Kategorisierung von Aristoteles entspricht, sollte besonders auf die Wirkung, Veränderung, Transfiguration mit der Zeit und besonders auf die Nähe zu *toten und klischeehaften* Benutzungen geachtet werden.

¹⁸⁵¹ Bilgegil, Kaya (1989), 173.

¹⁸⁵² Ebd., 174. Dies ist das gleiche wie das LS 8.2.2.1.

7 Das Thema des *mazmûn*

In diesem Abschnitt habe ich versucht, die metaphorische Haltung der klischeehaften Benutzungen zu untersuchen, die *mazmûn* genannt werden und meistens aus *isti'âres* bestehen. Zunächst kommt kurz die *Definition* (1) der entsprechenden Begriffe. Anschließend versuche ich, das System des *mazmûn* mit Freuds System der Traumdeutung in Einklang zu bringen (2). Der letzte Teil beinhaltet das Ziel der Arbeit. Nach allgemeinem Konsens zeigt das *mazmûn* eine ähnliche Haltung wie die *tote Metapher*. Dass das *mazmûn* mit der Zeit verschleißt, trivial, langweilig und offensichtlich wird, verringert seinen poetischen Wert. Die fehlerhafte (und schwache) Seite des *mazmûn* Systems ist der Zwang des *müşebbehs*, in jedem Fall (d.h. egal wie sehr der Dichter versucht, es zu aktivieren) passiv zu bleiben. Bei der metaphorischen Benutzung ist die Interaktion ideal. „Die Vergleichstheorie liefert freilich eine ausführliche Paraphrase, sofern sie die ursprüngliche Aussage sowohl als Aussage über Löwen, als auch über Richard interpretiert.“¹⁸⁵³ Um diese Unstimmigkeit zu erklären, habe ich den letzten Teil *Opposition im mazmûn*“ (3) genannt.

7.1 Definition

*Mazmûn*¹⁸⁵⁴ bedeutet *Bedeutung, Begriff; witzig, künstlerisch, feine Worte*.¹⁸⁵⁵ In vielen Quellen wird es als klischeehafte Analogie oder Gleichnis, klischeehaftes *mecâz* definiert.¹⁸⁵⁶ Es ist ein Wort, das eine verdeckte Bedeutung beinhaltet.¹⁸⁵⁷ *Mazmûn* ist eine feine und empfindliche Bedeutung, die mit Aufmerksamkeit verstanden werden kann; ein verstecktes Konzept, das aus einem Wort und Ausdruck hervorkommt. Es ist ein gut durchdachtes, feindeutiges und elegantes Wort.¹⁸⁵⁸ Es kann auch so definiert werden: Eine Bedeutung, ein Konzept, einen Begriff und ein Kommentar, das aus irgendetwas in einem unklaren Bereich verstanden wird.¹⁸⁵⁹

Als ein Begriff wird es mit „die versteckte künstlerische Bedeutung in einem Satz, Verspaar und Verspaaren“ beschrieben.¹⁸⁶⁰ Kurz gesagt ist das *mazmûn* klischeehafte

¹⁸⁵³ **Black**, Max ([1954]/1996), 67.

¹⁸⁵⁴ **Muallim Naci** (1307); **Bolayır**, Ali Ekrem (1331); **Bolayır**, Ali Ekrem (1333); **Sevük**, İsmail Habib (1942); **Tahir-ül Mevlevî** (1973); **Kam**, Ferid (1331); **Levend**, Agah Sırrı (1943); **Pala**, İskender (1990); **Onay**, Ahmed Talat (1992/ 2014); **Ergun**, Sadeddin Nüzhet (1928), 6-9; **Akün**, Ömer Faruk (1994), 389-427.

¹⁸⁵⁵ **Devellioğlu**, F. (1999), 590.

¹⁸⁵⁶ **Mengi**, Mine (1992); **Akahn**, L. Sami (1972); **Dilçin**, Cem (2000); **Özdemir**, Emin (1990); **Çavuşoğlu**, Mehmed (1984), 198-205.

¹⁸⁵⁷ **Hüseyin Remzi** (1305), 572.

¹⁸⁵⁸ **Ali Seydî** (1330), 948.

¹⁸⁵⁹ **Kadri**, Hüseyin Kazım (1943), 369.

¹⁸⁶⁰ Für die entsprechenden Bedeutungen zeigt Mine **Mengi** auf diese Quellen: **Hüseyin Remzis** *Lugat*, Mustafa Nihat **Özöns** *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*, Ahmet Hamdi **Tanpınars** *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, „Giriş Bölümü“, Ali Nihat **Tarlans** unterschiedliche Kommentare und Artikel; Halûk **İpektens**, *Fuzûlî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*; İskender **Palas**, *Ansiklopedik*

Analogie oder Gleichnis, *klischeehaftes mecâz*. Mengi (1992) gibt in derselben Schrift folgende Definition:

„Mazmûn, *divan edebiyatının kendi dünyası içindeki bilinen hayal, inaniş ve düşüncelerin beyit ya da beyitlerdeki dolaylı anlatımıdır.*“ [dt. *Mazmûn* ist die indirekte Erzählung der Träume, Gedanken, und Überzeugungen in Verspaaren, innerhalb der Divan Literatur.]

In der Hinsicht steht die Bedeutung in der Poesie mit einem fertigen Hintergrund. (Wie die unten aufgereihten Beispiele Buluts) In dem Fall sollte ein Dichter fähig sein, das *vech-i şebbeh* [dt. ~Analogie-Richtung] schön und divers zu halten. Pala reiht ein paar Beispiele auf:

Sevgilinin boyu yerine „selvi, elif, şimşâd, Tübâ, ar'ar, fitne, kıyamet vs.“, dudağı yerine „lal, câm, şirin, hokka, Mühr-i Süleyman, ateş, kan, gonca, gül, âb-ı hayat, Kevser vs.“, yüzü yerine „şems, âyine, ıyd, âyet, kible, gülsen vs.“ kullanılması bu türdendir [...] Sözelimi lal veya gonca denildiği zaman artık ağız'ı da ayrıca söylemeye gerek kalmamıştır. Çünkü her şiir okuyucusu bunların „sevgilinin dudağı“ demek olduğunu anlar duruma gelmiş ve sonuçta la'l ve gonca, „ağız“ için birer mazmûn haline dönüşmüştür. (Pala 1999: 399)

[Statt der Größe der Geliebten *Zypresse, Alif, Buchsbaum, Tübâ, Wacholder, Aufruhr, Weltuntergang* zu benutzen, statt ihrer Lippen *Granat, Glas, Tintenpotentiometer, niedlich, Siegel des Salomon, Feuer, Blut, Knospe, Rose, Jungbrunnen, Kawthar* zu benutzen, statt ihres Gesichtes *Sonne, Spiegel, Fest, Zeichen, Qibla, Rosengarten* zu sagen, gehört zu dieser Art. Wenn angenommen Knospe oder Granat gesagt wird, ist es nicht mehr notwendig den Mund zu erwähnen. Denn jeder Leser eines Gedichts versteht, dass damit die *Lippen der Geliebten* gemeint sind, und somit sind Rubin und Knospe zu je einem mazmûn für die *Lippen* geworden].

Beispielsweise ist die Rose ein Symbol der Freude und die Tulpe des Jammers. Wenn Rose gesagt wird, sind die Wangen der Geliebten und mit Knospe ihre Lippen gemeint. Lâ'l, was eigentlich Granat bedeutet, wird eher in der Bedeutung Lippe oder Mund benutzt. Die Wimpern und Blicke mit einem Pfeil; die Brauen mit einem Bogen; die Zähne mit Perlen; die Haare mit der Nach; die Gesichter mit dem 14. Tag des Monats (Nach dem Lunarkalender erscheint der Vollmond am 14. oder 15. Tag des Monats; an dem Tag schaut der Mond besonders schön aus) verglichen.

Wenn Zypresse gesagt wird, meint man die Feinheit, Eleganz und dessen Empfindlichkeit (wie der arabische Buchstabe *Elif*) *Hatem* ist die Verkörperung der Großzügigkeit; *Süleyman* (Salomon) der Gerechtigkeit; *Yusuf* (Josef) der Schönheit. So gut wie in allen Liebesabenteuern heißen die idealen Helden, wenn weiblich, *Leyla, Şirin, Zeliha* usw., und wenn männlich, *Mecnun, Ferhad, Yusuf*. Diese Haltung ist wie ein Wegweiser für den Leser.

„Klasik edebiyat çok defa muayyen mazmûnlar etrafında dolaştığı için kelimeyi bulmak artık kolaylaşmış demektir“ [Da die klassische Literatur, bzw. *divan* Poesie sich um

Divan Şiiri Sözlüğü und *Mazmunun Mazmunu*, Dergâh Zeitschrift (Januar 1993); Şahin Uçars *Varlığın Mânâ ve Mazmunu* und Ömer Faruk Aküns Artikel im T.Diy. Vak. İsl. Ans. In einer dieser genannten Quellen wird beispielsweise folgende Beschreibung gemacht: „Mazmun bir manayı açıkça değil; zımmen bazı işaretler ve alametler söyleyerek anlatma sanatı (dır)“. [dt. *Mazmun* ist die Kunst eine Bedeutung auf eine bedeckte Art mit Zeichen und Andeutungen zu erzählen, nicht auf eine direkte und offene Weise.] s. H. İpekten, Ebd. 114. Doch in den Beispielen, die ich im Verlauf geben werde, ist zu beobachten, wie H. İpekten das mazmun statt des Gleichnisses benutzt.

bestimmte *mazmûn*s drehte, wurde es einfacher, die Bedeutung zu finden.] (Tarlan 1937: 5).

Dies ist natürlich kein Vorteil für die Kreativität in der Poesie (s. LT 1.2; 11. Feld). Wo auch immer die Rose erwähnt wird, folgt darauf die Nachtigall.¹⁸⁶¹

Erinnern wir uns an Mengis Feststellung:

„Mazmûnların önemli bir kısmı aslında açık *isti'âre*dir“ [ein wichtiger Teil der *mazmûn*s sind eigentlich offene *isti'âre*], „Mazmûnun özünde *isti'âre* ile birlikte şüphesiz *mecâz* da vardır.“¹⁸⁶² [Im Kern des *mazmûn* steht zweifellos neben *isti'âre* auch das *mecâz*?].

Gerade deshalb ist das *mazmûn* der Metapher ähnlich.

7.2 *Mazmun* im Lichte von Freuds Traumdeutung

Das *teşbih* wird, falls das *vech-i şebih* keiner Analyse bedarf und im ersten Moment verstanden wird *teşbih-i karîb/ teşbih-i mübtezel* genannt. Falls besondere Aufmerksamkeit nötig ist, um das *vech-i şebih* zu begreifen, oder wenn das *müşebbehün bih* ein ungewöhnliches Element ist, wird es als *teşbih-i baîd/ teşbih-i garîb* bezeichnet.

Eine Wahl zwischen *nahe und wertlos* und *unerwartet und sonderbar, originell* wird sicherlich zum Vorteil des Zweiterens sein. Bzw. ist das *mazmûn* genauso ein Hindernis für die Kreativität des Dichters wie es die Arbeit desselben Dichters vereinfacht. Denn es wurde so viel *teşbih* und *isti'âre* gemacht, dass eine *neue und angenehme; nicht merkwürdig, triviale* Benutzung (bzw. *bîkr-i mazmûn*: also die *Jungfräulichkeit des mazmûn*) eine schwere Beschäftigung ist.

Für diese Klischee Benutzungen macht Bulut¹⁸⁶³ eine kleine Liste. Hier sind *müşebbeh* [dt. Tenor, schwaches Element] (M) und *müşebbehün bih* [dt. Vehikel, starkes Element] (MB) nebeneinander.

Cömert [dt. Großzügigkeit] (M): *deniz* [dt. Meer], *yağmur* [dt. Regen] (MB); *gece* [dt. Nacht] (M): *deniz dalgası* [dt. Meereswelle] (MB); *yiğit* [dt. Recke] (M): *arslan* [dt. Löwe] (MB); *ordu* [dt. Heer] (M): *coşkun deniz* [dt. impulsives Meer] (MB); *güzel yüz* [dt. schönes Gesicht] (M): *güneş* [dt. Sonne], *ay* [dt. Mond] (MB); *at* [dt. Pferd] (M): *rüzgâr* [dt. Wind], *şimşek* [dt. Blitz] (MB); *parlak yüz* [dt. strahlendes Gesicht] (M): *dinar* [dt. Dīnār ist das historische Goldnominal im islamischen Kulturkreis] (MB); *yıldızlar* [dt. Sterne] (M): *inciler* [dt. Perlen] (MB); *siyah saç* [dt. schwarzes Haar] (M): *gece* [dt. Nacht] (MB); *çiçek* [dt. Blume] (M): *dolu taneleri* [dt. Hagelstücke], *inci* [dt. Perle] (MB); *Su* [dt. Wasser] (M): *kılıç* [dt. Schwert] (MB); *dişler* [dt. Zähne] (M): *dolu taneleri* [dt. Hagelstücke], *inci* [dt. Perle] (MB); *berrak su* [dt. klares Wasser] (M): *gümüş* [dt. Silber] (MB); *gemi* [dt. Schiff] (M): *dağ* [dt. Berg] (MB); *ahmak* [dt. Depp] (M): *eşek* [dt. Esel]

¹⁸⁶¹ Ali Cemaleddin (1291), 116-117.

¹⁸⁶² Mengi, Mine (1992), 34-35; Mengi, Mine (1991), 19. Das Verhältnis zwischen *isti'âre* und Metapher ist ein sehr bekanntes und wiederholtes. Doch zu sagen, dass das *mecâz* in einem sehr großen Feld das *mazmun* aufbaut, lässt uns mit einer sehr großen Vagheit gegenüber. Denn das *mecâz* hat die Fähigkeit das *kinaye*, *mecâz-i mürsel*, die Hyperbel usw. zu beinhalten und eventuell sogar das Gegenteil der Wahrheit zu sein. Wohingegen das *mazmûn* auf ein sehr viel geregelteres und geordnetes System hinweist. (s. LT 1.2; 9., 10. und 11. Felder)

¹⁸⁶³ Bulut, Ali (2013), 187.

(MB); *cimri* [dt. Geizhals] (M): *kıraç toprak* [dt. Trockengebiet] (MB); *zelil* [dt. niederträchtig] (M): *Kazık* [dt. Pfahl] (MB); *sert* [dt. hart] (M): *demir* [dt. Eisen], *kaya* [dt. Felsen] (MB); *alçak kişi* [dt. erbärmliche Person] (M): *tilki* [dt. Fuchs] (MB); *kararsız* [dt. unentschlossen] (M): *kelebek* [dt. Schmetterling] (MB); *korkak* [dt. ängstliche Person] (M): *deve kuşu* [dt. Strauß], *sinek* [dt. Fliege] (MB); *atın alnındaki beyazlık* [dt. Abzeichen auf der Stirn des Pferdes] (M): *hilal* [dt. Sichel] (MB); *ağırbaşlı* [dt. besonnen] (M): *dağ* [dt. Berg] (MB); *ak saçlılık* [dt. Weißhaarigkeit] (M): *gündüz* [dt. Tag, tagsüber] (MB).

Auf die gleiche Weise können auch Personen einen *mazmûn* Wert haben:

Vefakâr [dt. loyal] (M): *Semev'el* (MB); *cömert* [dt. großzügig] (M): *Hatem* (MB); *âdil* [dt. gerecht] (M): *Ömer* (MB); *yumuşak huylu* [dt. sanftmütig] (M): *Ahnef*, *Lokman* (MB); *yîğit* [dt. Recke] (M): *Amr b. Ma'dikerib* (MB); *pişman* [dt. reuig] (M): *Kuseî* (MB); *zeki* [dt. schlaue] (M): *Iyâs* (MB); *cimri* [dt. gierig] (M): *Mâdır* (MB); *hicveden* [dt. satirisch] (M): *Hutay'e* (MB); *meramını anlatamayan* [dt. verklemmt] (M): *Bâkil* (MB); *ahmak* [dt. trottelig] (M): *Hebenneka* (MB); *zâlim* [dt. erbarmungslos] (M): *Haccac* (MB).

Ich erkläre währenddessen unter Zuhilfenahme von Dantos Metapherverständnis einen Punkt (s. LS 8.13). Dass der im Umfang des *mazmûn* benutzte Name sehr *stark*, *bekannt* ist, ist für die Kunstbildung eigentlich ein Nachteil. Also, egal wie überlegen die mit *Züleyha* verglichene Frau gezeigt wird, wird in den Köpfen *Züleyha* [dt. Potifars Frau] als das Symbol der Schönheit bleiben. Egal wie großzügig eine Person auch sein mag, wird sie *Hâtem* [Hatem al-Tai] niemals übersteigen können; egal wie reich die Person ist, wird sie nie so bekannt wie *Kârûn* [dt. Korach] sein.¹⁸⁶⁴

„[...] die Identität des Modells wird von der Identität des von ihm Bezeichneten zum Verschwinden gebracht. Im Idealfall soll das Modell durchsichtig sein, und es wird von uns erwartet, dass wir weniger das Modell wahrnehmen als das, wofür sie oder er ein Model ist [...] Wenn das Modell für dieses Verschwinden der Identität eine allzu vertraute Figur ist, dann ist es schlecht gewählt: Elisabeth Taylor, Jackie Kennedy der Richard Nixon würden schlechte Modelle abgeben, da sie eine zu starke Identität haben, die nicht ohne weiteres verschwindet [...]“ (Danto 1984: 263)

Die Identität des Modells (*müşebbehün bih*) neigt dazu das andere Element (*müşebbeh*) zu zerstören. Denn der *klischeehafte* Ausdruck ist vor allem das Bekannte (fertig für die Vorstellung). Die Überlappung der Assoziation mit dem Modell findet damit ein Ergebnis, indem das Modell eine *Identität* für die Assoziation wird.¹⁸⁶⁵ Trotz des Vorteils des *Telmih* sind solche Benutzungen ein Hindernis für die Kreativität.

„Die gewöhnliche Rede ist sicherlich voll von Klischees, und Klischees sind ohne Zweifel tote oder zumindest schal gewordene Metaphern.“ (Danto 1984: 268-9)

Also wird die Fernhaltung der *mazmûns*, wenn wir es unbedingt mit der Metapher in Verbindung bringen müssen und wir behaupten, dass es nicht abgetrennt vom Alltag ist, von Eigenschaften wie *tot*, *klischeehaft*, und *altbacken*, außer ein paar Ausnahmen, nicht möglich sein.¹⁸⁶⁶

¹⁸⁶⁴ Diesen Ausdruck kann ich formeller äußern: „Eine Frau kann schöner als *Züleyha* sein, doch sie kann niemals schöner als das *Züleyha-Symbol* sein.“

¹⁸⁶⁵ s. dazu **Danto**, Arthur C. (1984), 263.

¹⁸⁶⁶ s. Ebd., 269.

Wenn der Dichter ein *teşbih* benutzt, bevorzugt er eher den aus Sicht der Eigenschaften bekannteren, als den überlegeneren. Beispielsweise wurde *Rüstem* (Rostam; sozusagen der Herkules der orientalischen Welt) zum Symbol der Muskelkraft. Deshalb wurden viele Menschen, die kräftiger als Rüstem sind, mit ihm verglichen. Auf die gleiche Weise wurden viele schönere Frauen als *Leylâ*, analog mit *Leylâ* verbunden.

Gegebenenfalls kann der Dichter das *müşebbeh* dem *müşebbehün bih* gegenüber überlegen darstellen. Solche *teşbihs* wurden *teşbih-i mahlûb* (s. LS 4.8.3) genannt.

Ein *mazmûn* ist ein systematischer Signifikant. Das ist die Essenz des *mazmûn*, darin liegt ungeachtet möglicher Kritik sein Wert. Das werde ich anhand des Kommentars von Lacan zu Freunds darstellen.

Lacan definierte die Metapher als die Substitution eines Signifikanten für einen anderen.¹⁸⁶⁷ Bei der Substitution der Signifikanten müssen wir auf den Punkt achten, der das *mazmûn* vom *isti'âre* und *teşbih* trennt und es der *Metapher* näher bringt.

Die Frau erzählt Freud über einen Traum (in *Die Traumdeutung*).¹⁸⁶⁸

„Ich will ein Souper geben, habe aber nichts vorrätig als etwas geräucherten Lachs. Ich denke daran, einkaufen zu gehen, erinnere mich aber, daß es Sonntagnachmittag ist, wo alle Läden gesperrt sind. Ich will nun einigen Lieferanten telephonieren, aber das Telephon ist gestört. So muß ich auf den Wunsch, ein Souper zu geben, verzichten.“ (Freud 1900/1972: 162)

Freud *analysiert* dies:

„Der Mann der Patientin, ein biederer und tüchtiger Großfleischhauer, hat ihr tags vorher erklärt, er werde zu dick und wolle darum eine Entfettungskur beginnen. Er werde früh aufstehen, Bewegung machen, strenge Diät halten und vor allem keine Einladungen zu Soupers mehr annehmen. – Von dem Manne erzählt sie lachend weiter, er habe am Stammtisch die Bekanntschaft eines Malers gemacht, der ihn durchaus abkonterfeien wolle, weil er einen so ausdrucksvollen Kopf noch nicht gefunden habe. Ihr Mann habe aber in seiner derben Manier erwidert, er bedanke sich schön und er sei ganz überzeugt, ein Stück vom Hintern eines schönen jungen Mädchens sei dem Maler lieber als sein ganzes Gesicht. Sie sei jetzt sehr verliebt in ihren Mann und necke sich mit ihm herum. Sie hat ihn auch gebeten, ihr keinen Kaviar zu schenken. – Was soll das heißen? Sie wünscht es sich nämlich schon lange, jeden Vormittag eine Kaviarsemmel essen zu können, gönnt sich aber die Ausgabe nicht. Natürlich bekäme sie den Kaviar sofort von ihrem Mann, wenn sie ihn darum bitten würde. Aber sie hat ihn im Gegenteil gebeten, ihr keinen Kaviar zu schenken, damit sie ihn länger damit necken kann. Diese Begründung erscheint mir fadenscheinig. Hinter solchen unbefriedigenden Auskünften pflegen sich uneingestandene Motive zu verbergen [...]“ (Freud 1900/1972: 163-4)

Wie wirkt sich all das auf die Lehre des Signifikanten aus? Lacan sagt, dass die Patientin einen Wunsch nach Kaviar hat und dass dieser Wunsch nicht durch die Erfüllung befriedigt werden kann. Ihr hysterischer Wunsch, ein unbefriedigtes Verlangen zu haben, wird durch den Wunsch nach Kaviar dargestellt (*desire is the desire of the other*¹⁸⁶⁹). Im Traum ist ein Signifikant für einen anderen, der Wunsch nach Kaviar wird gegen den Wunsch nach Lachs ausgetauscht. Aus diesem Grund ist der Traum eine

¹⁸⁶⁷ Evans, Dylan (1996), 111.

¹⁸⁶⁸ Freud, Sigmund (1900/1972).

¹⁸⁶⁹ Fuss, Diana (1998), 239.

Metapher des Begehrens [eng. *desire*; türk. *iştiyak*]. Der Ausdruck geräucherter Lachs wurde für den Begriff Kaviar substituiert (bzw. der Ausdruck des geräucherten Lachses tauschte den Platz mit dem Begriff des Kaviars.)¹⁸⁷⁰ Lacans Vorsicht in dieser Hinsicht kann auch als Detaillierung des Traumes betrachtet werden.¹⁸⁷¹

Demnach ist es möglich den Traum als ein *Signifikantennetz* zu beschreiben. Ich erwähne kurz, was Lacan über den Rebuscharakter des Traumes gesagt hat:

„Im Traum nämlich verfolgen wir die Einwirkung eben der verbuchstäblichenden; oder anders gesagt: der phonematischen Struktur [...], in welche sich der Signifikant im Diskurs artikuliert und sich analysieren lässt. Wie die in der Natur nicht vorkommenden Bilder des Bootes auf dem Dach oder des Manns mit dem wegapostrophierten Kopf [...], sind die Bilder des Traumes nur in ihrem Signifikantenwert zu nehmen, das heisst nur so weit, wie sie die Möglichkeiten eröffnen, den ‚Spruch‘ des Traumrebus nachzubuchstabieren.“ (Pabst 2004: 88-89)¹⁸⁷²

Das *Objekt*, das im Traum symbolisiert wird, ist auf Unbefriedigtheit aufgebaut. Es darf also in keinem Fall der Kaviar gegessen werden; falls er gegessen wird, endet der Traum (der Traum kann also sein Ziel nicht erreichen). In der Hinsicht ändert der Kaviar die *Form*. Auch für *mazmûns* besitzt diese 2 (+1) Regel eine lebenswichtige Rolle. Ich erkläre sie durch Vereinfachung. Die Poesie ist eine *Traumwelt*. Das *mazmûn* überlebt mit Begriffen (Grundlage für die Figuren des *telmih* und *tenasüp*), die die eigentliche Form assoziieren, aber unterschiedlich sind; und dadurch, dass es mit verschiedenen Verhältnissen reproduziert wird (Die Wichtigkeit der Analogie-Richtung für das *mazmûn*; bzw. *karîne*, dt. Indiz). Also konnte das *mazmûn* durch die *System-Symbol-Kontext* Regel jahrhundertlang erhalten bleiben.

(1) System: Der Platz der Poesie im Ganzen. Hier baut das *mazmûn* mit Verbindungen wie *tenasüp* und *telmih* zumindest in *beyit* [dt. Verspaar], ein spezifisches System. Dies erfordert, falls möglich, eine Fiktion, die eine hochgradige *Visualität* oder *imaginäre Struktur* hat.

*Bâğa sensiz bakamam çeşmime âteş görünüür
Gül-ü handânu değil; serv-i hıramâm bile* (Neşâtî)

[Ohne dich kann ich den Rosengarten nicht anschauen. Nicht nur die einsam erblühte Rose im Garten, sogar die harmonisch schwenkende Zypresse ist wie Feuer in meinen Augen.]

Das Garten- System, das hier aufgebaut wird, besteht aus unterschiedlichen *mazmûns*. Jedes *mazmûn* bringt Eigenschaften, die die fünf Sinne des Menschen ansprechen, mit sich. In der Hinsicht ist meine erste Erwartung vom *beyit* [dt. Verspaar], dass das *mazmûn* als ‚hochgradig visuelle und emotionale Einheit‘ auflebt.

(2) Symbol: Das *mazmûn* weist die Fähigkeit der Substitution auf, ähnlich wie die Substitution des Kaviars zum Lachs, damit kein Bruch stattfindet. Ein Beispiel dazu wäre,

¹⁸⁷⁰ Descombes, Vincent (1986), 185. s. Soler, Colette (1996), 258.

¹⁸⁷¹ Ingersoll, Earl G. (1996), 7.

¹⁸⁷² s. Leclaire, S. (1972), 48.

dass der Verliebte umtauschweise *Mecnûn*, *Kerem* oder *Ferhat* heißt. Auch wenn das auf einer einfachen Ebene ist, ist es der grundlegendste Reflex des *mazmûn*.

Küfr-i zülfün ey sanem sihrile kıldı bir kemend
Bağlayubdur boynuma zünnâr-ı zülfün bend bend (Hayâlî Bey)

[Oh du Schöne wie ein Götze, dein schwarzes Haar hat mit Zauber ein Lasso geformt. Das Zünnar ¹⁸⁷³ ihrer Haare, hat sie wie ein Knoten um mein Hals gewickelt.]
Hier wird die *Geliebte* mit *sanem* [dt. Götze] Form symbolisiert.

(3) Kontext: Hiermit ist die Auffrischung des *mazmûn* mit Hilfe des *karîne* [dt. Indiz] gemeint. Also existiert alleinstehend kein *mazmûn*; sondern nur in Verspaaren (bzw. Teilen) oder im Gedicht (bzw. Ganze).

Âşîka ta'n etmek olmaz müptelâdır neylesin
Âdeme mihr ü muhabbet bir belâdır neylesin (Nef'î)

[Es ist nicht richtig den Verliebten tadelnd mieszumachen, er ist bereits verbunden an die Liebe, was soll er denn machen? Liebe und Freundschaft sind für Âdem/ den Mensch ein Fluch, was soll er denn machen?]

Hier gibt es auf dem ersten Blick das Thema der *Liebe und Verliebte*. Alleinstehend ist das ein Klischee und kann das Gedicht in die größte Gefahr, in die *Einfachheit* treiben. Denn das ist das meistbekannte, verschlissene Thema. Der Kontext greift hier ein. Âdem wird hier mit *tevriye* benutzt; sowohl als normaler Mensch, als auch als der Prophet Âdem. Also wird das, was Âdem passiert in den Kontext genommen, um somit das *mazmûn* aufzufrischen.

Mazmûn ist alleinstehend eine Verdichtungsarbeit (1). Die Benutzung der Symbole ist hingegen eine Verschiebungsarbeit (2). Das System wiederum hat mit der Rücksicht auf die Darstellbarkeit (3) zu tun. Der letzte Teil, also der *Kontext* hat mit der externen Verarbeitung (die nicht zum *beyits* gehört) eines *beyit* zu tun. Besonders der *Kommentar* gehört zur Domäne der sekundären Bearbeitung (4).

Freuds ‚Traumsystem‘ überlappt sich, wie es zu sehen ist, eins zu eins mit dem *mazmûn*. Ich kann einen Schritt weitergehen und sagen, dass das *mazmûn* ein Muss für diese vier Phasen ist.

Anhand eines Verspaares kann ich die vier Stufen Freuds analysieren:

Saçma ey göz eşkten gönlümdeki odlara su
Kim bu denlü duduşan odlara kılmaz çare su (Fuzûlî)

[Oh Auge, gieß kein Wasser aus deinen Tränen auf das Feuer in meinem Herzen. Denn Wasser hilft bei solch einem entfachten Feuer nicht.]

(1) Verdichtungsarbeit:

„Das Erste, was dem Untersucher bei der Vergleichung von Trauminhalt und Traumgedanken klar wird, ist, dass hier eine grossartige Verdichtungsarbeit geleistet wurde. Der Traum ist knapp, armselig, lakonisch im Vergleich zu dem Umfang und zur

¹⁸⁷³ Das Seil oder der Stoff, den christliche Geistliche um ihre Hüfte wickeln. Die Enden sind hängend, aus Fäden gewebter Gürtel. **Devellioglu**, 1195.

Reichhaltigkeit der Traumgedanken. Der Traum füllt niedergeschrieben eine halbe Seite; die Analyse, in der die Traumgedanken enthalten sind, bedarf das sechs-, acht-, zwölfwache an Schriftraum“ (Freud 1900/1972: 282)¹⁸⁷⁴

Hier ist das Hauptelement das *mazmûn* des Wassers. Das Wort *Wasser* [türk. *Su*] (das Wort mit zwei Buchstaben) beherbergt innerhalb viele Assoziationen; dies ist eins der vier Elemente, das Gegenteil des Feuers, das Symbol der Reinheit, die religiösen Verweisungen; sämtliche Interpretationen wurden in dieses Wort verdichtet. Das *mazmûn* benötigt genauso wie der Traum, eine umfangreichere Analyse.

(2) Verschiebungssarbeit:

Der Moment der Substitution basiert auch auf die Wahrheit.

„[...] dass die Elemente, welche im Trauminhalt sich als die wesentlichen Bestandteile hervordrängen, in den Traumgedanken keineswegs die gleiche Rolle spielen. Als Korrelat dazu kann man auch die Umkehrung dieses Satzes aussprechen. Was in den Traumgedanken offenbar der wesentliche Inhalt ist, braucht im Traum gar nicht vertreten zu sein. Der Traum ist gleichsam anders centriert, sein Inhalt um andere Elemente als Mittelpunkt geordnet als die Traumgedanken.“ (Freud 1900/1972: 305)

Und dies entspricht der Symbolbenutzung und der *Substitution*.

Zunächst ist das ‚Wasser‘ anders als das Wasser, was hier benutzt wird. Die Verschiebung erfolgt sowohl vom Wort zum Wort (förmlich), als auch von der Bedeutung zur Bedeutung.

Der Dichter befiehlt seinem Auge. Das Wasser ist hier zugleich auch *Träne*. In Wirklichkeit ist ein solches Befehl nicht möglich. Die *symbolische* Verschiebung des Wortes ist beispielsweise in *gönüldeki od* [dt. das Feuer im Herzen] deutlicher zu sehen; *gönülde tutuşan ateş* [dt. im Herz entfacht Feuer] oder nur *ateş* [dt. Feuer] haben die Plätze mit *aşk* [dt. Liebe] gewechselt. Sicherlich überlappt sich diese Substitution auch mit dem Heilmittel= Wasser.

(3) Rücksicht auf Darstellbarkeit:

Um Rücksicht auf die Darstellbarkeit zu nehmen, nimmt Freud Träume mit sehr starken *imaginären Werten* in den Umfang:

„Diese zweite Art der bei der Traumbildung vorkommenden Verschiebungen hat nicht nur grosses theoretisches Interesse, sondern ist auch besonders gut geeignet, den Anschein phantastischer Absurdität, mit dem der Traum sich verkleidet, aufzuklären. Die Verschiebung erfolgt in der Regel nach der Richtung, dass ein farbloser und abstrakter Ausdruck des Traumgedankens gegen einen bildlichen und concreten eingetauscht wird.“ (Freud 1900/1972: 335, s. 335-334.)

Hier meine ich das ganze System des *beyit*. Also auch das vorgelegte Gesamtbild erstellt ein *mazmûn*; oder bringt zumindest eins in den Vordergrund. Sobald ein Verspaar gelesen wird, begibt man sich im Kopf, gewollt oder ungewollt, in eine Anstrengung der Auffrischung. Dies habe ich unter dem Thema der Hindeutung [türk. *delâlet*] bei de

¹⁸⁷⁴ s. 282-304.

Saussure bereits erklärt (s. LS 1.3). Ausdrücke wie *muhatap alinan bir göz* [dt. Augen als Ansprechpartner], *yanan- tutuşan bir gönül* [dt. brennendes-entflammtes Herz], *söndüren su* [dt. löschesendes Wasser], legen eine Vorstellung offen. Es sollte nicht vergessen werden, dass die Hauptstütze des *mazmûn* sowieso das Ganzsein des Verspaares ist.

(4) Sekundäre Bearbeitung:

Beschäftigen wir uns zuletzt damit, was mit *sekundären* Bearbeitungen gemeint ist.

„Fälle, wo man sich im Traume wundert, ärgert, sträubt, und zwar gegen ein Stück des Trauminhaltes selbst. Die meisten dieser Regungen von Kritik im Traum sind nicht gegen den Trauminhalt gerichtet, sondern erweisen sich als übernommene und passend verwendete Theile des Traummaterials“.¹⁸⁷⁵

Der Traum versucht sich trotz aller sinnwidrigen Elemente, im Ganzen (also in der Einheit) logisch zu halten. In der Hinsicht nähert er sich einem verständlichen Erlebnis-Modell. Also versucht der Traum, laut Freud, eine Gegenposition zum Träumer einzunehmen.

Es ist unmöglich das Verspaar mit der wahren Bedeutung zu erklären. Als sekundäre Bearbeitung sorgt das *Gründen einer Logik innerhalb* dafür, dass der Komplex stabiler wird. Hier wird man Zeuge der Harmonie der Unterscheidung inkompatibel-kompatibel im Ganzen. Unter normalen Umständen ist es beispielsweise unlogisch Feuer mit Tränen auszulöschen. Keiner würde auf die Idee kommen, dies zu versuchen. Dies gewinnt nur mit der *sekundären Bearbeitung* an Bedeutung.

„Es sind Träume, die sozusagen schon einmal gedeutet worden sind, ehe wir sie im Wachen der Deutung unterziehen.“¹⁸⁷⁶

Auch die *mazmûns* sind so. Sie beherbergen in sich schon Ihre eigene Deutung.

7.3 Kritik an der herkömmlichen Darstellung des *mazmûn*

Die *mazmûns* kann ich auch als *Metaphern im Verlangen der Lexikalisierung* beschreiben. Dass die Metapher mit der alltäglichen Sprache an Gültigkeit gewinnt, sie also im Empirischen Anwendungsbereich positioniert wird,¹⁸⁷⁷ widerspricht diesem Verlangen. Es wird von der Metapher erwartet, dass sie ein gemeinsames Mittel der Interaktion zwischen Menschen, die dieselbe Kultur und Zeitperiode teilen, wird.

Die meisten *mazmûns* sind *triviale teşbîh* oder deren *isti'âre* Form.¹⁸⁷⁸

Es sind *teşbîhs*, die ihre Wirkung auf den Leser oder Zuhörer verloren haben, da sie von verschiedenen Personen oft benutzt wurden. In alten Büchern kommen sie unter dem Namen *mübtez el teşbîh*, *karîb-i mübtez el* vor. Dass die Braue mit *Sichel*, *Violine* usw., der Zahn mit *Perle*, *Perlmutter* usw., die Lippen mit *Koralle*, *Wein*, *Knospe* usw., das

¹⁸⁷⁵ Ebd., 470.

¹⁸⁷⁶ Ebd., 471-472.

¹⁸⁷⁷ Coenen, H. G. (2002), 241, s. 46ff.

¹⁸⁷⁸ s. LS 4.8.4.6 (triviales *teşbîh*).

Wange mit *Rose* usw., das Haar mit *Hyazinthen*, *Basilikum* usw. und die Größe mit *Zypresse* usw. verglichen wird, gehören zu dieser Art.¹⁸⁷⁹ Es ist möglich viele *mazmûns* in dieser Gruppe unterzubringen (s. LT 1.2; 9. 10. 11. Felder).

Die deutlichste Kritik zum Thema des *mazmûn* findet sich im Celâleddin Mukaddimesi:

„Divanlarımızdan biri mütalâa olunurken insan, muhtevî olduğu hayâlâtı zihninde tecessüm ettirse, etrâfını maden elli, deniz gönüllü, ayağını Zühal'in tepesine basmış, hançerini Mirrih'in göğsüne saplamış memduhlar; feleği tersine çevirmiş de kadeh diye önüne koymuş, cehennemi aevlendirmiş de dağ diye göğsüne yapıştırmış, bağırdıkça arş-ı âlâ sarsılır, ağladıkça dünya kan tufanlarına gark olur âşıklar; boyu serviden uzun, beli kıldan ince, ağzı zerreden ufak, kılıç kaşlı, kargı kirpikli, geyik gözlü, yılan saçlı ma'sukalarla mâlâmâl göreceğinden kendini devler, gulyabanîler âleminde zanneder“ (Namık Kemal 1888/1978: 343) (s. LS 8.7).

Namık Kemâl bewertet hier die Traumwelt der Divan Poesie aus dem Fenster der Wahrheit. Diese übertriebene Kritik von Namık Kemâl richtet sich vor allem gegen die *Stereotypisierung* und *Hyperbel* in *mazmûns*. Von den beiden ist zweifellos die Haltung der ‚Stereotypisierung‘ gefährlicher. Eine andere wichtige Frage ist der *Verschleiß*.

Der hauptsächliche Grund, warum Nietzsche die Metapher abwegig erwähnt, ist derselbe Grund, warum auch die *mazmûns* als *tot* gelten.

„[...]die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen.“ (Nietzsche 1999: I, 881)

Richards erklärt auch die traditionellen Methoden, die für die Aufdeckung von Metaphern entwickelt wurden. Er beschäftigt sich also besonders damit, was von einer Theorie erwartet werden sollte. Seiner Meinung nach sollten *Vehikel* und *Tenor* in modernen Theorien interaktionell behandelt werden. Vehikel (Löwe) ist in unberührtem Zustand keine stumpfe Verzierung des Tenors (Achill); sondern die Interaktion (kann auch Kooperation genannt werden) zwischen Tenor und Vehikel sorgt für eine vielseitige Bedeutungskraft. Außerdem zeigten moderne Theorien, dass das ausgetauschte relative Gewicht in der Bedeutungsebene dieser Zwei, in verschiedenen Metaphern wichtige Änderungen aufzeigen.¹⁸⁸⁰ Also ist die *mazmûnlaşma* [dt. ~Mazmûnisierung] gegensätzlich zur Metapher (zumindest für *teşbîh* und *isti'âre*).

Wenn wir *der Mensch ist ein Wolf* sagen, hätten wir zwei Themen aufgegriffen. Das Hauptthema (principal subject) ist der *Mensch*. Das Hilfsthema, also das untergeordnete Thema (subsidiary subject) ist der *Wolf*.¹⁸⁸¹

Laut Black ist semantisches Wissen Zusatz; enzyklopädisches Wissen; die Eigenschaften des hingedeuteten Themas und der Zustand der anwesenden Metapher im Vergleich zum Standardwissen, Elemente, die man beherrschen sollte. Wenn hier nicht genug Material zum *Wolf* vorhanden ist, kann der metaphorische Ausdruck nicht sein Ziel

¹⁸⁷⁹ Bilgegil, M. Kaya (1989), 149-150.

¹⁸⁸⁰ Richards, I. A. (1936/1983), 39.

¹⁸⁸¹ Black, Max ([1954]/1996), 70.

erreichen. Zumindest sollte die lexikalische Bedeutung des Wortes bekannt sein.¹⁸⁸² Sobald diese Information dem *Klischee* näherkommt, nimmt der metaphorische Wert eine zweifelhafte Form an.

Die Metapher ist eine *Sache*, die ausgewählt und bedeckt wird. Es ist unklar, ob sie ein Ergebnis herausgibt. Sie geht mit einem doppelten Filter durch ein Sieb.¹⁸⁸³ Bühler vermittelt die selektive Wirkung der Sphärendeckung mit dem Beispiel *Salonlöwe*¹⁸⁸⁴. Es gibt den Löwen als Wüstenbewohner; viele bekannte Äußerungen über ihn haben mit Eigenschaften wie *Heroismus*, *Kraft*, *Raubgier* und *Kampfgeist* zu tun. Allerdings scheint das Feld *Salon* ebenfalls diese Eigenschaften zu umfassen.¹⁸⁸⁵ Coenen erwähnt ein anderes Beispiel. Wenn *Esel* metaphorisch benutzt wird, bedeutet es für einen Menschen *dumm* oder *Idiot*. An diesem Punkt verliert er die tierischen Zeichen und gewisse besondere Eigenschaften (und Bedeutung). Die Eigenschaft *Dummheit* lässt als Unterscheidungsfunktion keinen Platz für die eigentlichen Eigenschaften.¹⁸⁸⁶ Bei einer metaphorischen Benutzung handelt es sich um das Abbrechen der höhergestellten Eigenschaften und um die Ersetzung derer mit niedrigeren. Wenn das Wort *Gefängnis* metaphorisch der *Heirat* entspricht, wäre die eher wichtigere Eigenschaft *Gebäude* abgeschafft. Stattdessen aber tritt *Freiheitsbeschränkung* in den Vordergrund.¹⁸⁸⁷ Also

„[...] die Sprache in ihre Gefügen stets an das Sachwissen der Empfänger appelliert.“
(Bühler 1934/1978: 65)

Die Abbrechung der hochgradigen Eigenschaften, trifft auch für das *mazmûn* zu.

Beispielsweise ist die Zypresse als Pflanze mehr als nur das *Großsein*, die Rose ist substanziell vielmehr als ihre Farbe und ihr Duft. Eigentlich werden alle hochgradigen Eigenschaften der *müşebbehûn bihs* in der *mazmûn* Struktur abgebrochen; man konzentriert sich auf eine ‚ausgewählte‘ Eigenschaft. Geben wird das berühmte Beispiel. *Achill ist ein Löwe* Ist der Löwe aber tatsächlich ein mutiges Tier?

Kehren wir zum oft erwähnten Beispiel zurück. „Der Mensch ist ein Wolf.“ Wenn hier der *Wolf* als Bestandteil eines semantischen Feldes bewertet wird; wenn er also aus so einer semantischen Perspektive aufgegriffen wird, kann in einem anderen Fall der *klischeehafte* Wolf versuchen eine Verbindung aufzubauen. Welcher wird also bestimmender sein, der semantische oder der klischeehafte? Ist also *der Löwe*, der *Kadaver frisst*, der *mutige* oder der *dem die Mutigkeit zugeschrieben wurde*? (Welcher ist der wahre Löwe?) In dieser Hinsicht erleben alle *mazmûn* Benutzungen einen Konflikt zwischen *ideal* und *real*. In Wahrheit ist die Analogie zwischen einer attraktiven oder eleganten Frau und der *Zypresse* unlogisch.

Laut Porzig ist die Metapher keine vergängliche Maßnahme; sondern eine geordnete und sich verbreitende Methode. Das Ziel ist es die sichtbaren Zeichen in den nicht erreichbaren und nicht benutzbaren Ausdrücken, offenzulegen. Die Voraussetzung

¹⁸⁸² Ebd.

¹⁸⁸³ Bühler, Karl (1934/1978), 348.

¹⁸⁸⁴ Ebd., 349.

¹⁸⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁸⁶ Coenen, Hans Georg (2002), 98.

¹⁸⁸⁷ Ebd., 99.

ist die Notwendigkeit, dass jedes Wort einem Feld angehört. Dieses Feld ist der Platz, wo das Wort *eigentlich* benutzt wird. Der Austritt aus diesem Feld ist die *Übertragung*. Diese Haltung oder Elastizität bringt auch dem eigenen Feld eine Geräumigkeit oder Entspannung. Diese *Verstellbarkeit* des Wortes beeinflusst dessen Aussehen und die im Sinn bleibende Bedeutung. Es ist möglich, dass die Person mit *gevşek bahaneler* [dt. schlaaffe Ausreden] in Kontakt kommt. Manche Äußerungen (Gespräche) sind *dreckig*; sie *riechen* so, als kämen sie aus dem Müll gekrochen. Wichtig ist es während des Gespräches zu wissen, wo das jeweilige Wort *Zuhause* ist. In dieser Phase greift Porzig auch in die *blasse* Metapher ein. Seiner Meinung nach muss eine neue Übertragung stattfinden, damit der verlorene Wert der Metapher zurückgewonnen wird. Dadurch beobachtet man bei der Metapher eine ständige Erneuerung; es findet eine bleibende Veränderung in der Metapher statt.¹⁸⁸⁸ In der Hinsicht ist das *mazmûn* (sog. klischeehafte Benutzung), bedingungslos eine *tote* Benutzung. Die Funktionalität der Benutzung wird trotz allem durch die Gründung verschiedener *vech-i şebeks*, sog. Kontexte sichergestellt.

Gehî zîr-i serde desti geh ayagı koltuğunda
Düşe kalka haste-i gam der-i lutf-ı yâra düştü (Şeyh Gâlib)

Der Trauererkrankte (Verliebte) geht stolpernd zur Gnadentür der Geliebten, manchmal mit der Hand unter dem Kinn (nachdenklich); manchmal mit dem Ellbogen an dem Knie (erneut nachdenklich). Den Verliebten so nachdenklich vorzufinden, bildet den erwähnten *Kontext*. Solch ein ‚nachdenklicher‘ Verliebter ist im Vergleich zum oft benutzten Typen eines Verliebten, der sein Hemd zerreißt, der sich wie ein Hund im Dorf der Geliebten blamiert usw. weiter weg vom Klischee. Kontexte innerhalb Klischees zu gründen, ist das Werk eines Genies.

Cohen erstellt sich seine eigene Vorstellung aus den drei Arten des Akts, die Austins Hauptthema sind. Wenn eine Person die Standardmetapher oder die Metapher mit dem Ziel der Bildung in Büchern in Form einer Erklärung vorfindet, wäre dies eine makellose Anomalie für die Lebendigkeit der Sprache. Die Frage hier ist folgende. Kann in dieser Situation eine metaphorische Illokution gegeben werden? Zusammengefasst ist dies auch die Frage der experimentellen Schrift.¹⁸⁸⁹ Die *illokutionäre* Erklärung eines *mazmûn* im Wörterbuch ist unmöglich. Zweifellos sorgte das Verständnis des *mazmûn* für großartige Möglichkeiten für die *Poesie*; es konnte jedoch nicht einmal den Status der Lexikalisierung gewinnen. Dies stellt in der zweiten Phase eine Gefahr des Vergessens dar.

Die metaphorische Bedeutung – damit ist der Begriff gemeint, der von der semantischen Theorie der Metapher erklärt werden sollte¹⁸⁹⁰ – muss laut Stern diese zwei Voraussetzungen erfüllen. (1) Ein bestimmter Ausdruck muss die Funktion haben unabhängig von der Zugehörigkeit zu sein; bzw. aus Sicht der Abhängigkeit sollte es von beinhalteten Elemente nicht *abhängig* gemacht werden. (2) Die Funktion, manche geregelten und systematischen Eigenschaften des metaphorischen Ausdruckes zu

¹⁸⁸⁸ Porzig, Walter (1950), 40.

¹⁸⁸⁹ Cohen, Hermann (2005), 32.

¹⁸⁹⁰ Vgl: Stern, Josef (2000), 35.

erklären.¹⁸⁹¹ Es ist nicht schwer zu verstehen, dass der Knotenpunkt hier dadurch verursacht wird, dass die Beziehungen zwischen Tatsachen nicht scharf reguliert sind. Das führt dazu, dass manche Autoren die Metapher in Regeln zu fassen versuchen, während andere sie gänzlich frei betrachten. Auch wenn diese Möglichkeit von Davidson abgelehnt wurde, muss eine *Regel* für die metaphorische Interpretation gegeben werden, damit seine Metaphertheorie definierbar ist.¹⁸⁹² Das *mazmûn* entfernt sich aufgrund der ersten Regel von der *Metapher*.

Stern macht auf die *Demonstrativa* aufmerksam, die er als Vergleichsobjekt für die Metapher mit ins Spiel genommen hat: Diese werden als Arten der Ausdrücke akzeptiert, obwohl sie sehr empfindlich gegenüber dem Kontext sind, sie unabhängig von jeglichen speziellen Ausdrücken sind und sie auch unabhängig davon sind, von einem besonderen Kontext spezifiziert zu werden. Wie? Oder womit? Sicherlich mit ihren sprachlichen Bedeutungen. Gehen wir näher auf das Thema ein. *Ich, hier, jetzt* sogar *der* und *dieser*, solche Ausdrücke haben eine sprachliche Bedeutung. Also besitzen sie einen *Platz* in der Sprache, der unabhängig von dem spezifizierbaren Kontext ist. Deren sprachliche Bedeutungen bieten, da sie *kontextempfindlich sind* bei der Interpretation verschiedene Möglichkeiten. Stern fügt zu der *List*, die er versucht zu beweisen, etwas hinzu. Die Regeln, die erforderlich sind, um den Demonstranten die Kontextabhängigkeit zu erklären, zeigen eine Ähnlichkeit auf; dies umfasst auch die Regulierung der regelmäßigen und systematischen Variationen in der metaphorischen Interpretation. Dass es bei der Darstellung und sogar bei dessen Offenlegung der metaphorischen Bedeutung solch eine Regel gibt, ist laut Stern eher *semantisch*, als *pragmatisch*.¹⁸⁹³ In dem Fall besitzen Pronomen eine *mazmûn* Struktur.

Die Metaphorologie sorgt dafür, dass wir das gewachsene Wissen über die Metapher, das unsere Wahrheitswahrnehmung und unsere Kultur strukturiert, bewältigen können. Die Metaphorologie basiert auf der Vorgeschichte und kann mit der *Geschichte der Begrifflichkeit* und der *Geschichte des Diskurses* verglichen werden.

Die Geschichte der Metapher, Begrifflichkeit und des Diskurses (beispielsweise) kann als Arten der historischen Semantik akzeptiert werden. Der Begriff der Metapher, die eins der größten Probleme in meiner Arbeit darstellt, und deren Flexibilität, sie überall und in jeder Situation benutzen zu können, sorgt genau deshalb für ihren Fortbestand. Die *Entstellung der Übertragung des Erbes* der Metapher ist ein natürliches Ergebnis davon, dass sie sich selbst geschlossen hält (*mazmûnlaşma*) [dt. ~Mazmûnisierung]. *Selvi boy* [dt. Zypresselänge], *gül yanak* [dt. Rosenbacke], *kiraz dudak* [dt. Kirchenlippe] usw. haben z.B. heutzutage keinerlei metaphorischen Wert mehr; sie sind abgenutzt.

Bernhard Debatin beschreibt in seiner *Rationalität der Metapher* die Vielzahl (er sagt Flut) der Veröffentlichungen über die Metapher (mit der Absicht, eine philosophische; ungefähr strukturell-sprachliche Metaphorologie zu erstellen).¹⁸⁹⁴ Also ist die eigentliche Aufgabe die Bewältigung des *mazmûn*; nicht dessen Feststellung und Auflistung.

¹⁸⁹¹ Vgl: Ebd., 45.

¹⁸⁹² Rolf, E. (2005), 216.

¹⁸⁹³ Stern, Josef (2000), 45.

¹⁸⁹⁴ Debatin, Bernhard (1995), 1.

Ich gebe auch eine Feststellung über die *Klischeehaftigkeit* des *mazmûn*. Enzyklopädisches Wissen ist nicht mit *Klischee* zu verwechseln. Denn Klischees sind *zwingend*. Wenn wir das Wort *Tiger* benutzen möchten, hätten wir auch die Notwendigkeit genommen, dass er gestreift ist. Also ist das Klischee des *Tigers*, *gestreift*.¹⁸⁹⁵ Die Stabilisation der Eigenschaft des Klischees ist am meisten bei Kindern zu beobachten, denn die Sprache bei ihnen ist noch *natural*. Auf die gleiche Weise, sich *Löwe* mit einer Mähne vorzustellen; oder wenn ein Haus gezeichnet werden soll, die Notwendigkeit ein *Dach* zu zeichnen, sind Ergebnisse dieses Zwangs, sich ein Klischee anzueignen. Die Verwirklichung dieses *Klischees* zeigt eher auf *öffentliche Akzeptanz*, als dass es ein Gefühl der *Vollständigkeit* gibt. Also ist die eigentliche Absicht bei der Benutzung des *mazmûn*, der Wille des Dichters einer *gemeinsamen Akzeptanz* anzugehören.

Falls die Metapher problemlos verstanden wurde, wird das Material, das als *klar* oder *Klischee* wahrgenommen wird, zum Thema gehört und auf einen metaphorischen Ausdruck hinweist, als Referenz genommen. Diese dem Feld des *Klischee* angehörige Information spielt eine wichtige Rolle für den als metaphorisch benutzten Ausdruck; dies kann wichtige Informationen zur Funktionsweise der Metapher geben.¹⁸⁹⁶ Hierbei handelt es sich nicht um das semantische Wissen, das die lexikalischen Bedeutungen der als metaphorisch benutzten Wörter beinhaltet; sondern um Expertenwissen. Dies betont folgenden Irrtum. Das *mazmûn* ist so wurzelig, dass der Inhalt und der symbolische Wert als enzyklopädisch wahrgenommen werden kann.

An dem Punkt kommt Blacks spekulative Voraussicht ins Spiel. Es kann keine Theorie geben, die für alle Metapherarten gilt. Doch für alle Arten des *mazmûn* wurden detaillierte schöne Kategorisierungen gemacht und sogar Wörterbücher vorbereitet; die Grenzen wurden so gut es ging aufgezeigt.

Jedes Wort besitzt eine wahre Bedeutung und hat eine spezifische Benutzung. Die Metapher leugnet das nicht, sondern betont es. Der Redner fühlt, dass solche Wörter aus einer anderen Umgebung kommen; trotz dieses Verdachtes basiert der stilistische Wert auf dem unbeherrschbaren Feld. Dies ist eigentlich etwas Erwartetes oder bis zu dieser Zeit etwas in der Sprache Fehlendes.¹⁸⁹⁷ Diese Vorstellung Porzigs gilt natürlich auch für Metaphern mit einer *mazmûn* Einstellung; sie umfasst aber nicht alle Metaphern. Der Wert der *Vorhersagbarkeit* der Benutzung des *mazmûn* erschwert die Umrundung um den Kernbereich. Also etwas Ungesagtes für den Dichter zu finden, wandert auf der Grenze zwischen *Originalität* (*bikr-i mazmûn*, dt. Jungfräulichkeit des *mazmûn*) und *Seltsamkeit* oder Absurdität.

Eine andere Gefahr, die die Verwirrung der *mazmûn* heraufbeschwört, ist die Wahrscheinlichkeit, das Wort, was die Metapher *geliehen hat*, zu vereinnahmen. Also kann die metaphorische Eigenschaft sich anderen gegenüber vordrängen (mehr als Dantos Haltung zur Akzeptierung der Metapher). An dem Punkt kann die alte Ordnung des Wortes ein Erdbeben erleben. Laut Koller ist dies unwahrscheinlich, da die alte

¹⁸⁹⁵ Putnam, Hilary (1975), 68.

¹⁸⁹⁶ Borg, Emma (2001), 236.

¹⁸⁹⁷ Porzig, Walter (1950), 122.

Kategorisierung in einer neuen Form legitimiert wird.¹⁸⁹⁸ Wohingegen die ‚tote Metapher‘ und das *mazmûn* sehr wohl in diese Gruppe integriert werden können (s. LT 1.2; 9., 10., 11. Felder).

Ich betone einen letzten Punkt und beenden diesen Teil. In der Enzyklopädie des Islam steht folgende Phrase bei *isti'âre*:

„Klasik şiir geleneğinin terk edilmesiyle birlikte *isti'âre* yavaş yavaş sanatçıların ilgisini kaybetmiş, modern Türk şiirinde edebî sanatlara özenilmediği için yalnızca dilin tabii bir unsuru olarak daha dar bir kullanım alanıyla sınırlı kalmıştır.“ (Bilgegil 1989: 167)

[dt. Mit dem Verlassen der Tradition der klassischen Poesie verlor das *isti'âre* langsam das Interesse der Künstler und wurde als nur eine natürliche Eigenschaft der Sprache mit einem noch engeren Benutzungsumfang begrenzt, da man sich in der modernen türkischen Dichterei nicht für literarische Figuren interessiert.]

Hier ist zusammengefasst gemeint, dass nach der Divan Poesie das *isti'âre* in einem engen Feld beschränkt wurde. Ich bin da gegensätzlicher Meinung. Wie es unter folgenden Themenüberschriften ausgiebig erklärt wird, packt das *isti'âre* die Last der Poesie in heutiger Zeit allein an und erlebt einen Konflikt mit dem Begriff der Metapher. Allein und einsam gelassen sind die *mazmûns*.

¹⁸⁹⁸ Koller, Wilhelm (1975), 31.

8 Mecâz

Bei einer Analyse der Metapherntheorien wird deutlich, dass die größte Übereinstimmung aus den *belâgat* Begriffen mit *mecâz* ist. Die Theorien, die ich für meine *mecâz* Kategorisierung verwendet habe, hätten auch aus anderen Perspektiven gruppiert werden können. Beispielweise ist Tirrell, Lacan und Sterns Haltung des Pronomen ein ziemlich dominantes gemeinsames Merkmal. Oder es hätte unter der Überschrift der *Substitutionstheorie* von Freud, Davidson, Jakobson und Lacan untersucht werden können. Allerdings lautet meine Frage: *Ist das mecâz ein Synonym für die Metapher?*, weshalb ich die Kategorisierung funktioneller gemacht habe. Zunächst wird das *mecâz* definiert (Definition) (1). Anschließend werden die Arten der *Kategorisierung* (2) erwähnt, um eine feste Grundlage für einen Vergleich mit den Metapherntheorien zu beschaffen. Nach *lexikalisches mecâz* (2.1), in dem Teil *auf Verstand basierendes mecâz* (2.2) und *Präentionstheorie der Metapher* wurden auch Turbayne, Martinich und Grices Ansichten, gleich vor den *mecâz*-Verhältnissen integriert. Danach wurden unter der Überschrift *traditionelles mecâz und Kognitionstheorie* (2.3); *überregional traditionelles mecâz* (2.3.1), *regional traditionelles mecâz* (2.3.2) und *Kognitionstheorie der Metapher* (2.3.3) aufgereiht. In diesem Teil kommt Mac Cormac ins Spiel. Mit der Passage zum *religiösen mecâz* (2.4) wurde die Kategorisierung abgeschlossen. In *mecâz gegenüber Wahrheit oder Wahrheit gegenüber mecâz* (3) wurde in Beziehung zwischen Metapher- Wahrheit Platz für die Ansichten von Ricœur, Martinich und Stern (beschäftigten sich mehr mit der Wahrheit) gegeben. *Die Situation des mecâz gegenüber anderen Redefiguren* (4) wurde eingefügt, um erneut das Verhältnis des *mecâz* zu kristallisieren oder konturieren. Mit der Annahme, die nötige Grundlagen anhand der Überschriften *Feststellung des mecâz* (5) und *kurze Geschichte des mecâz* (6) zu besitzen, ging ich zu den *Metapherntheorien* über. Im Teil *potenzielle Schäden des mecâz* (7) erwähne ich zunächst die klassische Darstellung. Danach behandle ich unter der Überschrift *Merkmaltransfer der Metapher* (7.1) Levins Ansichten und unter *Referenzverdopplung* (7.2), Glucksbergs Vorstellung. Unter der Überschrift *die Interpretationsachse der Metapher* (8) schneide ich zunächst kurz die *mecâz* Beispiele aus dem Koran an (8.8.1. *mecâz* im Koran) Im Teil *Potenzielle Schäden* und an verschiedenen weiteren Stellen habe ich bereits das Problem um die Kommentierung des Koran angesprochen. Außerdem wurden Tirrell, Davidson und natürlich Freud mit ins Spiel genommen, um das Thema des *Kommentar* aufzuklären, falls die Metapher einer Interpretation bedarf (8.2 Metapher Kette, 8.3 What Metaphors Mean, 8.4 Freuds Traum) In *Metaper für den Gesprächspartner* (9) wurden die Ansichten von Denkern wie Dan Sperber, Deirdre Wilson, Robyn Carston; George Lakoff, Mark Johnson, Zoltan Kövecses, die die Metapher eher aus Sicht des Gesprächspartners in den Vordergrund holen, untersucht. (9.1 Sinnauflöckerungs [eng. Sense Extension]; 9.2 Konzeptualisierungstheorie) Im Teil *Bemächtigung der Metapher* (10) wird erklärt, dass Cohen (inspiriert durch Austin) sich mit einer bestimmten Garantie des Begreifens der Metapher beschäftigte (10.1 Sprechakt) und Blumenbergs Meinung, dass *Metaphorologie* nicht mit Beschränkung, sondern mit *Begrenzung* (Grenzen ziehen ohne Verringerung) eine klare Form annehmen kann. (10.2 Epistemologietheorie). In *Vorstellung und Benutzung der Teile* (11) wurde in Bezug auf Jakobson und Nogaes betont, dass die Metapher eher wie *Lego* bewertet wird. (11.1 Kombination- Selektion,

11.2 die Rekonzeptualisierung Metapher.) Der Teil *vom Pronomen zum Signifikanten* (12) besteht aus zwei unteren Teilen, bei denen das Pronomen an erster Stelle steht: Lacan in der Hinsicht des *Signifikanten* (12.1 Sa Gerbe) und Stern der *Kontextabhängigkeit* (12.2 Kontextabhängigkeit) bewerten dieses Thema. Mit *die Intension der Metapher* (13), wurden Dantos Ansichten verglichen. Der Teil *antiker Tropus* (14) beinhaltet eins der wichtigsten Bewertungen vor dem Schluss. Denn *mecâz* ist eher dem Tropus ähnlich.

8.1 Definition

Wie vielfältig die konventionellen Ansichten auch sein mögen, die Existenz des *mecâz* im Koran ist offensichtlich. Das *mecâz* wurde selbstverständlich zu dieser Zeit auch im Alltag benutzt, was von vielen frühen Autoren abgelehnt wurde. Der Befehl des *Resûl-i Ekrem* (Prophet Mohammed), dass der Nachmittagsgebet nach der Grabenschlacht, im Heim der Banu Quraiza abgehalten werden soll, wurde unter den *Sahāba* (Gefährten) unterschiedlich wahrgenommen. Manche nahmen den Befehl wörtlich und beteten als sie dort ankamen. Manche nahmen den Befehl als *mecâz* (sog. Ansporn) wahr, um sich zu beeilen und beteten somit auf dem Weg dorthin.¹⁸⁹⁹ Dass der Gesandte anschließend nichts dazu gesagt hat, zeigt, dass er der Interpretation als *mecâz* zugestimmt hat. Es ist zu sehen, dass das *mecâz* selbst in der alltäglichen Benutzung, der Metapher entspricht.

Die Situation Adî b. Hâtims, der den Ausdruck ‚weißer und schwarzer Faden‘ in einem Vers (al-Baqara 2:187), der über die *Imsak* Zeit (Fastenbeginn) im Ramadan handelt, in seiner wahren Bedeutung wahrnahm und unter seinen Kissen einen schwarzen und einen weißen Faden legte, um die Zeit festzustellen, jedoch sich später über das Thema dem Propheten zuwandte, ist für das Thema des *mecâz* deutlicher. Der Prophet der sich Adî annahm, erklärt ihm, dass dies ‚die Dunkelheit der Nacht und die Helligkeit des Morgens‘ bedeutet.¹⁹⁰⁰ Also der Prophet höchstpersönlich bestätigte die Benutzung als *mecâz*.

Dass der Prophet auf die Frage seiner Ehefrauen „Wer von uns wird dich zuerst erreichen?“ (nach dem Tod) mit „diejenige mit der längeren Hand“ antwortete¹⁹⁰¹, und die Frauen darunter die Großzügigkeit verstanden, zeigt, dass er in seinem Alltag das *mecâz* benutzte.

Das Wort bedeutet ursprünglich im Arabischen ‚der vorbeigelaufene Ort‘, abgelaufene Zeit oder vorbeilaufen.¹⁹⁰² Und besonders ist es ein aus dem Verb *câz*

¹⁸⁹⁹ **Buhârî**, „Salâtü'l-havf“, 5; **Müslim**, „Cihâd“, 69.

¹⁹⁰⁰ **Buhârî**, „Tefsîr“, 2, „Şavm“, 16.

¹⁹⁰¹ **Buhârî**, „Zekât“, 11.

¹⁹⁰² Quellen: **Durmuş**, İsmail (2003), Bd. 28, 217-220; **Koca**, Ferhat (2003), Bd. 28, 220-221; **Uzun**, Mustafa (2003), Bd. 28, 221-223; **es-Sekkâkî** (1407/1987), 359-361-362; **el-Kazvîmî** (1980), II/392; **et-Tîbî** (1987), 218; **et-Teftâzânî** (1891), 352-354; **et-Teftâzânî** (1965), 319-323; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 361-362; **Ahmed Matlûb** (1996), 591-595; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 217-218; **Fazl Hasan Abbâs** (2004), 134-135; **Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî** (1998), 808; **el-Hâşimî** (1999), 250-252; **el-'Useymîn** (2005), 191-193; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 67; **Bâbertî** (1983), 545; **Tehânevî** (1984), 208; **Desûkî** (1309), 327; **Matlûb** (1996), 589; **Süreyya** (1305), 285; **Gelenbevî** (1295), 50; **Tabâne**, Bedevî (1982), 562; **Süleyman Bey (Paşa)** (1288-89), I/ 81; **Cevdet (Ahmed) Paşa** (1299/ 1882), 127; **Recâizâde**

abgeleiteter Ortsname, das *Übergriff auf einen Ort* bedeutet [türk. *cevâz*: dt. erlaubt sein, Erlaubnis]¹⁹⁰³ Im Wörterbuch hat es Bedeutungen wie *etwas gehend überqueren, Weg zurücklegen, vorbeigelaufene Ort*.¹⁹⁰⁴

Als ein Begriff des *beyân* zeigt es zunächst auf ein Verhältnis zwischen der wahren und *mecâz* Bedeutung; allerdings wird dabei die wahre Bedeutung nicht gemeint, da ein Indiz vorhanden ist, um das Verstehen der wahren Bedeutung zu verhindern. Dementsprechend wird das Wort außerhalb der lexikalischen Bedeutung (*el-mecâz el-lugavî*) benutzt.¹⁹⁰⁵ Die Hindeutung des Wortes auf eine andere Vorstellung als die ihm zugeteilte, findet auf zwei Weisen statt. Entweder ist ein Element dazwischen vorhanden, das die Akzeptanz der wahren Bedeutung verhindert, oder solch etwas ist nicht vorhanden.

Kurz gesagt, wird die Hindeutung eines Wortes (meistens in einem Verhältnis der Ähnlichkeit) auf eine andere Bedeutung als der eigenen *mecâz* genannt – mit der Voraussetzung, dass es ein *karîne-i mâni* [dt. hinderndes Indiz] dazwischen gibt¹⁹⁰⁶.

In dem Fall treten von außerhalb zwei Elemente in den Vordergrund: *karîne* [dt. Indiz] und *alaka* [dt. Beziehung].

Das Indiz; also das Zeichen, das die Intention zeigt, ist manchmal textabhängig und manchmal situativ verstehbar¹⁹⁰⁷. Dies habe ich auch in den Abschnitten, die mit dem *Vehikel* zu tun haben, benutzt. *Karîne* bedeutet das Indiz, der dabei hilft, dass eine Sache und ein Problem verstanden und gelöst wird. Ein Wort oder ein Ausdruck kann ein *karîne* sein, was die Benutzung des Wortes in der wahren Bedeutung verhindert. Dies wird *karîne-i lafziyye* genannt. Je nach Benutzungsort können auch Verstand, Tradition und die Situation ein *karîne* sein, das verhindert, dass die wahre Bedeutung gemeint ist. Die wahre Bedeutung des Wortes oder Ausdruckes kann aus Sicht des Verstandes, Tradition, Situation und Kontext unmöglich sein. Und diese werden *karîne-i akliyye*, *karîne-i örfiyye*, *kârîne-i hâliyye* genannt (s. LS 3.7).

Alâka [dt. Verhältnis] ist die Beziehung zwischen der wahren und *mecâz* Bedeutung.¹⁹⁰⁸ Dies ist meistens eine Ähnlichkeit (oder Analogie).

(1299/ 1882), 262.

¹⁹⁰³ **Bilgegil**, Kaya (1989), 129; **Bolelli**, N. (2013), 82-89; **Saraç**, M.A.Yekta (2013), 109.

¹⁹⁰⁴ et-**Teftâzânî** (1960), 322-323; el-**Aydinî** (2009), 192-193; **Bekrî Şeyh Emîn** (1982), 69; **Abbâs**, Fadl Hasan (1430/ 2009), 271-283.

¹⁹⁰⁵ **es-Sekkâkî** (1407/1987), 362-364; **İbnü Raşîk** (1988), I/456-460; el-**Cürcânî**, Abdülkâhir (1991), 352.; el-**Kazvînî** (1980), II/394-395; et-**Teftâzânî** (1891), 322; el-**Cürcânî** (1992), 257-259; **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 805; et-**Tehânevî** (1999), II, 289-292; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 334; **Ahmed Matlûb** (1996), 591-595; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 71; **Abdülazîz 'Atîk** (1985), 143; el-**Hâşimî** (1999), 251-252; **İrfân Matrâcî** (1987), 135; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 221-222; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 67; **Nâyif Ma'rif** (1997), 102-106; **Fazl Hasan Abbâs** (2004), 134-138; **Besyûnî** (2004), 120.

¹⁹⁰⁶ **Bilgegil**, Kaya (1989), 129-130; s. **Şevkânî** (1412/1992), 49.

¹⁹⁰⁷ **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 734; et-**Tehânevî** (1999), III, 575; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984), 288; **Ali el-Cârim- Mustafa Emîn** (1959), 71; el-**Hâşimî** (1999), 251; **İrfân Matrâcî** (1987), 136; **Abdurrahmân Habenneke** (1996), II, 218.

¹⁹⁰⁸ **Ebü'l-Bekâ'** (1993), 653; et-**Tehânevî** (1999), III, 286; **Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis** (1984),

Beyân ist eins der wichtigsten drei Bestandteilen des *belâgat* und beschäftigt sich mit dem wirkungsvollen Sprechen (s. LS 1.1). Kazvinî sagt über das *beyân*:

„Beyân ist eine Disziplin, die die verschiedenen Wege der Hindeutung des Ausdrucks, durch sich selbst lehrt.“ (Hatîb el-Kazvinî o.J: 93)

Hier meint er, dass das *beyân* eine Disziplin ist, die die Wege, eine Bedeutung auf verschiedene Weisen auf eine andere Bedeutung hinzudeuten, lehrt. Außerdem definiert Kazvinî das *beyân* und *bedi* mit *die Disziplin mit der man die Methoden der Schmückung der Aussagen lernt*. Er betont, dass es keine Einheit in der Terminologie gibt, und, dass es sogar Gelehrte gab, die alles *ilm-i beyân* oder *ilm-i bedi* bezeichneten (s. LS 1.1).¹⁹⁰⁹ Manche modernen Forscher, die dem klassischen *belâgat* folgen, bevorzugten statt *beyân*, den Ausdruck *mecâz*.¹⁹¹⁰ So umfassend ist also die Definition des *mecâz*.

Sîbeveyh, der erste Gelehrte, der dem *mecâz* als Stilfigur einen Platz gab, benutzte in seinem *el-Kitâb* für das *mecâz* die Ausdrücke *ittisâ' fi'l-kelam ve'l-îcâz ve'l-ihisar* [dt. Geräumigkeit, Bündigkeit und Verkürzung im Wort].¹⁹¹¹ Die Hauptelemente, die die Grenzen des *mecâz* und somit auch die Definition bestimmten, wurden mit Hatîb el-Kazvinî (1400/ 1980: 392- 396) vervollständigt.

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا مِنْ ثَنِيَّاتِ الْوَدَاعِ

„Der Vollmond von den el-Vedâ‘ Hügeln scheint auf uns“

In dieser Zeile wird das Wort *Vollmond* als *mecâz* für den Propheten Mohammed benutzt. Die Vedâ‘- Hügel bilden das *karîne*.¹⁹¹²

Dass ein Wort oder Wortgruppe aufgrund einer Verbindung von der lexikalischen Bedeutung entnommen und auf eine andere Bedeutung übertragen wird, nennt man *mecâz-ı lugavî* [dt. lexikalisches *mecâz*]; und mit *mecâz* meint man grundsätzlich dies. Falls dieses Verhältnis auf einer Ähnlichkeit basiert, nennt man dies *isti'âre*. falls es etwas anderes als die Ähnlichkeit ist, wird es *mecâz-ı mürsel* [dt. ~Metonymie oder Synekdoche, s. LS 6.3] genannt.¹⁹¹³ Man sollte nicht vergessen, dass das *mecâz* nicht zur selben Klasse (Art) wie *isti'âre* und *mecâz-ı mürsel* gehört, sondern (ähnlich wie unser Tropus) ein Oberbegriff ist.

Während das *mecâz-ı aklî* [dt. auf Verstand basierendes *mecâz*] nur im Satz entsteht, findet man das *mecâz-ı lugavî* sowohl im Satz, als auch im Wort wieder. Das im Wort entstandene *mecâz-ı lugavî* wird *mecâz-ı müfred* und das im Satz entstandene

252; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 71; el-Hâşimî (1999), 251; İrfân Matracî (1987), 136.

¹⁹⁰⁹ Ebd., 3.

¹⁹¹⁰ Coşkun, Menderes (2012), 41.

¹⁹¹¹ Vgl: Bulut, Ali (2003), 162-165.

¹⁹¹² Vgl: Bolelli, N. (2013), 82-89.

¹⁹¹³ Bulut, Ali (2013), 196.

Beispiel wird *mecâz-ı mürekkeb* genannt (s. LS 3.14.1.2).¹⁹¹⁴

Hier betone ich einen wichtigen Punkt. Bei der Definition in der *Enzyklopädie des Islam* (s. Koca 2003, Uzun 2003) wird für den Vergleich folgendes erwähnt: „ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında[...]“ [dt. außerhalb der zugeschriebenen Bedeutung in einer gemeinsamen Kommunikationssprache]. Des wertvolle am *mecâz* ist, dass es nicht lexikalisch, also unbeschränkbar ist und nicht die erste Bedeutung, die in den Sinn kommt repräsentiert, also unberechenbar ist.

Ich bewerte in dieser Hinsicht die Wörter *kuzu* [dt. Lamm], *dingil* [dt. Radachse] und *gece* [dt. Nacht].

(1) *Kuzu* [dt. Lamm]: Kind eines Schafes.

(2) *Dingil* [dt. Radachse]: Die Achse, die zwischen zwei Rädern waagrecht liegt.

(3) *Gece* [dt. Nacht]: Die Zeit zwischen Sonnenuntergang und Morgengrauen.

Die obigen Bedeutungen sind lexikalisch und sind die ersten Bedeutungen, die in den Sinn kommen. Werden dann die anderen Benutzungen als die oben als *mecâz* gelten? Aber im Wörterbuch steht für *kuzu* [dt. Lamm] auch *unerfahren, unreife Person* und für *dingil* [dt. Radachse] *dumm, tölpisch*. Die Menschen können auch an diese Bedeutungen, sogar vor den Kernbedeutungen denken. Es handelt sich dabei offensichtlich um *isti'âre* und wie ich es mehrmals betont habe, ist dies eingesetzt worden, um dem Text Lebendigkeit zu verleihen, d. h. es sind bereits tote Metaphern.

Dass eine Mutter zu ihrem Kind *kuzu* [dt. Lamm] sagt und eine tollpatschige Person mit *dingil* [dt. Radachse] angesprochen wird, erweckt bei uns keine auf dem Verstand basierende rationale Aufregung, keinen innigen Wunsch ständig darüber nachzudenken, keinen anderen Blick, oder kein Gefühl außerhalb des Normalen. Diese Klischees entsprechen dem mit der Zeit eintretenden Verschleiß des *mecâz*, sodass diese Situation in den Metapherntheorien, ein wichtiges Problem darstellt. Hier können wir die Kraft der Metapher “[...] der größte Teil unseres alltäglich wirksamen Konzeptsystems im Kern metaphorisch angelegt ist¹⁹¹⁵”, nicht beobachten. Wohingegen, etwa *gözlerin gece* [dt. deine Augen sind Nacht] (also *teşbih*) kein Klischee ist und nicht lexikalisiert werden kann. Hier gibt es einen grundlegenden Konflikt zwischen Prosa und Poesie.

Zusammengefasst, sollte das Lexikon als Grundlage genommen werden und der Umriss des *mecâz* sollte danach gezeichnet werden. Die sprachlichen, religiösen, wissenschaftlichen usw. Bedeutungen des Wortes sollten dieses Gleichgewicht nicht unterbrechen. Die Stabilität, die wir für die Metapher suchen, können wir nur auf dieser Basis strukturieren.

Der übliche Usus neigt dahin, das *mecâz* besonders im Vergleich zur Wahrheit detailliert zu kategorisieren, etwa als *lügavî* [lexikalisch], *dinî* [religiös], *avam örfî* [dt.~ umgangssprachlich] und *havas örfî* [dt.~ wissenschaftssprachlich] zu unterteilen und diese zu definieren. Also kann ein Wort in x-beliebiger Bedeutung *wahr* sein, während es wiederum in x-beliebiger Bedeutung *mecâz* sein kann.

“Bir kelimenin bu dillerden birindeki yaygın anlamı o dildeki hakikat mânası, bunun

¹⁹¹⁴ et-**Teftâzânî** (1960), 322-324; el-**Aydî** (2009), 205; **Abbâs**, Fadl Hasan (1430/ 2009), 295.

¹⁹¹⁵ **Lakoff**, George/**Johnson**, Mark (1980), 12.

dışındaki anlamı ise mecâzi mânasıdır.¹⁹¹⁶ [Die gängige Bedeutung eines Wortes in einer Sprache ist die wahre Bedeutung, und die anderen Bedeutungen sind *mecâz*]

In der *Enzyklopädie des Islam* (Durmuş 2003, Koca 2003, Uzun 2003) geht die Erklärung mit folgenden Beispielen weiter:

„Meselâ ‘fiil’ kelimesi lugatçıların dilinde ‘işlemek, yapmak, iş’ anlamında kullanılmışsa lugavî hakikat, kelime çeşidi (fiil) olarak kullanılmışsa lugavî mecâz olur.“ [Falls das Wort *fiil* in der lexikalischen Bedeutung benutzt wird, wird dies ‘tun, machen’; wenn sprachwissenschaftlich benutzt, dann bedeutet es Verb als Wortart.] (Das erste *fiil* wie als Akt und das zweite *fiil* als Verb benutzt.)

Also wo ist der künstlerisch-sein, die Wahrheit verlassen und vor allem der poetische Charakter des *mecâz*? Zudem sind beide Bedeutungen zum *Verb* im Wörterbuch vorhanden. Als ob es eine Gruppe außerhalb des Volkes gäbe, die die Terminologie als Hauptsprache benutzen, sogar im Alltag. Diese Benutzungen sind *has örfî hakikat* [dt. fachbegriffliche Wahrheit]; (s. LS 2.2.1.3) aber definitiv kein *mecâz*.¹⁹¹⁷

Um diesen Einspruch weiter zu erklären, gebe ich noch ein Beispiel. *Kıyâm* soll nach traditioneller und falscher Ansicht, so beschrieben werden:

In der Bedeutung *ayakta durmak* [dt. Aufrechstehen, auf dem Füßen stehen] ist es lexikalisch *wahr*, und in religiöser *mecâz*.

Die Bedeutung *iftitah tekbiri ile rüku arasındaki kısım* [dt. eine Phase während des rituellen islamischen Gebets] ist lexikalisch *mecâz*, und in religiöser Bedeutung *wahr*.

Beide Benutzungen sind im Wörterbuch vorhanden. Wenn man einer gewöhnlichen Person fragt, was *kıyâm* ist, besteht die Wahrscheinlichkeit, dass die Person beide Bedeutungen (die zweite vielleicht eher) als Antwort gibt. Es ist auch nicht möglich zu sagen, dass dies eine Haltung widerspiegelt, die *außerhalb der Wahrheit* liegt. Wie im anderen Beispiel, ist dies kein *mecâz*, sondern vielmehr *şerî hakikat* [dt. religiöse Wahrheit] (s. LS 2.2.1.4).

Mecâz findet man natürlicherweise in jeder Sprache. Selbst in den Worten und Schriften der unwissensten und trivialsten Männer sind *mecâz* Ausdrücke vorhanden. Sind den nicht die Ausdrücke wie *Gözlerinden ateş saçılıyor* [dt. Feuer sprießt aus deinen Augen= extrem Wütend sein]; *Hayretinden donakaldı* [dt. Aus Erstaunen ist er eingefroren= extrem erstaunt]; *kara sevda, kara talih* [dt. dunkle Liebe, dunkles Glück= wer verliebt ist, hat viele Probleme], die wir ständig in unserem Alltag benutzen allesamt *mecâz* Äußerungen?¹⁹¹⁸ Dies gilt auch für die meisten *teşbih* und *isti‘âre* Formen.

Damit ein Wort *mecâz* sein kann, muss ein gültiges wahres Verhältnis zwischen der wahren Bedeutung und der übertragenen Bedeutung bestehen. Falls solch ein Verhältnis nicht vorhanden ist, wird ein Wort, das mit einer anderen Bedeutung als der

¹⁹¹⁶ Durmuş, İsmail (2003), Bd. 28, 217-220; Koca, Ferhat (2003), Bd. 28, 220-221; Uzun, Mustafa (2003), Bd. 28, 221-223.

¹⁹¹⁷ Beispielsweise das Wort *salât* (rituelles Gebet auf Arabisch), dessen grundlegende Bedeutung *dua* (Gebet, Bittgebet) ist, mit der Bedeutung *namaz* (rituelles Gebet auf Persisch) zu benutzen, wurde als Beispiel für das *şer’î mecâz* gegeben. Ahmet Cevdet (1299/ 1882), 122.

¹⁹¹⁸ Mehmet Tâhir (2013), 139.

wahren benutzt wird, kein *mecâz*, sondern *galat* oder *kinâye*.¹⁹¹⁹ Cevdet Pascha beschreibt das Verhältnis so:

„Alâka, mevzû'un-lehin gayri olan ma'nânın, mevzû'un-lehe, zihinde fi'l-cümle lüzum ü ittisâlidir. Ya'nî bu ma'nâ-yı hakîkîden evvel ma'nâ-yı mecâziye, zihnin intikâlini musahhîh olan bir münâsebetdir.“ (Ahmet Cevdet Pascha 2000: 81) [Die Relevanz ist letztendlich die Nützlichkeit und Verbindung zwischen der abwesenden Bedeutung mit der anwesenden Bedeutung im Kopf. Dies ist solch eine Relevanz, dass der Übergang zur *mecâz* Bedeutung vor der wahren Bedeutung ermöglicht wird.]

Das Verhältnis ist die Verbindung einer unwahren Bedeutung, mit einer im Kopf wahren Bedeutung. Mit anderen Worten ist das Verhältnis eine Beziehung, die es dem Kopf ermöglicht, zuerst zur *mecâz*-Bedeutung zu übergehen, bevor es an die wahren Bedeutung denkt.

8.2 Kategorisierung

Wenn wir davon ausgehen, dass das *mecâz* und die Metapher identische Begriffe sind, muss die hier folgende Kategorisierung auch für die Metapher relevant sein. Selim Sabit (1287/ 1870: 18) unterteilt das *mecâz* beispielsweise mit *mecâz-ı mürsel*, *kinâye* und *isti'âre* in drei.¹⁹²⁰ Also enthält das *mecâz* (zumindest) für diese drei Arten, eine Universalität. Würde die Metapher auch Synekdoche, Metonymie oder das Gleichnis umfassen, könnten wir *mecâz* und Metapher als äquivalent bezeichnen

Wie die Kategorisierung der Wahrheit (*lugavî*, *örfî-i âm*, *örfî-i hâs*, *şer'î*), wird auch das *mecâz* unterteilt.¹⁹²¹ *Mecâz* und Wahrheit sind Kategorien des *delâlet* [dt. Hindeutung] und bewegen sich beide im Bereich des *lafzî delâlet* [dt. wörtliche Hindeutung]. *Delâlet* ist die Übertragung einer Information über etwas auf die Information von etwas Anderem. Die erste Information wird *dâl* (dâll); die Information, die es zu erreichen gilt, *medlûl* genannt (s. LS 1.2).

- Wenn ein Wort in der Sprache einen bestimmten Platz hat und mit allen möglichen Alternativen der Wahrheit realisiert werden kann, nennen wir dies wahre Bedeutung; solch ein *delâlet* heißt *vaz' delâleti (mutabakat)* [dt. Übereinstimmung].
- Wenn ein Wort in der Sprache keinen bestimmten Platz hat, oder nicht mit allen möglichen Alternativen realisiert werden kann, nennen wir dies *mecâz*; solch ein *delâlet* ist *tazammun delâleti (tazmin)* [dt. Implikation].
- Wenn ein Wort in der Sprache einen vaagen Platz hat (zwischen *mecâz* und Wahrheit), nennen wir dies *kinâye*; und das *delâlet* dazu, *iltizam delâleti (iltizam)* [dt. essenzielle Hindeutung].¹⁹²² *Kinâye* vermittelt zwangsweise eine andere Bedeutung als die zugeschriebene Bedeutung (s. LS 1.4.2.3).

¹⁹¹⁹ Orak, Kadriye Y. (2013), 274.

¹⁹²⁰ Selim Sabit (1287), 18.

¹⁹²¹ Bilgegil, Kaya (1989), 129-133.

¹⁹²² Abdülvahid b. Abdülkerim ez-Zemlekani (1394), 98.

Die erste Gruppe der Werke, die nach der *Tanzimat* über das Thema des *belâgat* verfasst wurde und sich in zwei Richtungen entwickelten, folgte dem alten Verständnis des *belâgat*. Die zweite Gruppe behandelte und entwickelte die Themen, indem sie von der westlichen Rhetorik profitierten ohne dabei das alte Verständnis zu vernachlässigen. Ahmed Cevdet Pascha wurde zum wichtigsten Repräsentanten der ersten, und Recâizâde Mahmud Ekrem der zweiten Gruppe. Deshalb muss man das *mecâz* in der türkischen Literatur anhand dieser zwei Verständnisse behandeln.

Ahmed Cevdet Pascha (1298-1299/1881- 1882: 115- 120) untersuchte das Thema unter den Überschriften *mecâz-ı aklî* und *mecâz-ı mürsel* nach einer Einleitung über die Begriffe der Wahrheit und des *mecâz*. Dieser Ansatz ist auch bei *Miftâhu'l-belâga*, eins der ältesten türkischsprachigen *belâgat* Büchern, das von Ismâil Ankaravî (1284/ 1867: 81-87) verfasst wurde, mit kleinen Unterschiedenen zu beobachten.

Dass das *mecâz* mit *aklî* [dt. auf Verstand basierend] und *lugavî* [dt. lexikalisch] in zwei Formen unterteilt wird, und das *lugavî* wiederum in die Form von *isti'âre* und *mecâz-ı mürsel* kategorisiert wird, ist ein allgemein gültiger Ansatz. Außerdem gibt es ein Einverständnis darüber, dass wenn *mecâz* gesagt wird, gleichzeitig *mecâz-ı mürsel* verstanden werden soll. In alten türkischen *belâgat* Büchern ist zu beobachten, dass die *mecâz* nach klassischem Verständnis in vier Teilen behandelt werden:

8.2.1 Lexikalisches *mecâz*

Wenn die Wörter mit einem Verhältnis außerhalb der lexikalischen Bedeutung benutzt wurden; wenn es sich also im Allgemeinen um das *mecâz* handelt, wird dies *lügavî* genannt. Falls das Wort *Löwe* für eine mutige Person benutzt wurde; das Wort *Erde* in der Bedeutung *Grab* gebraucht wird, sind diese Beispiele, für *lugavî*. Wenn beispielsweise das Wort *Rose* auf die bekannte Blume hindeutet wird es *lugavî hakikat* [dt. lexikalische Wahrheit]; wenn es auf die *Backe* hindeutet, *lugavî mecâz* [dt. lexikalische *mecâz*].

Am besten stellen wir uns *mürekkab mecâz*¹⁹²³ in diesem Rahmen vor:

mecâz-ı mürekkeb [dt. zusammengesetztes *mecâz*]:

Wenn ein Satz außerhalb einer Ähnlichkeit und aufgrund eines Verhältnisses außerhalb der eigenen Bedeutung benutzt wird, nennt man dies *mürekkab mecâz*. *Mecâz-ı mürekkeb* wird auch *temsîl*, *temsîlî isti'âre*, *mürekkab isti'âre* genannt.¹⁹²⁴ Es ist die Benutzung des zusammengesetzten *müşebbehün bih* für das zusammengesetzte *müşebbeh*. Hier wurde ein Wort, da es die eigentliche Bedeutung verlassen hat, *mecâz-ı mürekkeb* genannt, aber da gleichzeitig die Analogie-Richtung fortgeführt wurde, gab man dem auch den Namen des *mürekkab isti'âre*. Wenn solche Worte sich verbreiten, werden sie zu Sprichwörtern. Wie die türkischen Sprichwörter *Gülü seven dikenine katlanır* [dt. Wer die Rose liebt, der hält auch die Dornen aus], *Ayağını yorganına göre uzat* [dt. Streck deine Füße so weit, wie deine Bettdecke ist ~ lebe nicht über deine

¹⁹²³ Bolelli, N. (2013), 159.

¹⁹²⁴ Bulut, Ali (2013), 196.

Verhältnisse].¹⁹²⁵

8.2.2 Auf Verstand basierendes *mecâz* und Präentionstheorie der Metapher

Für diese Kategorisierung folge ich der traditionellen Reihenfolge.

Ein Verb oder einen Verbalnomen (mit der Voraussetzung eines Indiz, das die Zuschreibung an den wahren Agens verhindert) aufgrund eines Verhältnisses und aus Sicht des Sprechers jemand anderem als dem wahren Täter zuschreiben.¹⁹²⁶ Falls ein Verb mit der Zuschreibung auf jemand anderes als dem wahren Täter verwirklicht wurde, wird das *mecâz*, *aklî*.¹⁹²⁷ Mit dem *mecâz* Wort meint man im Allgemeinen das lexikalische *mecâz*. In dieser Hinsicht ist das *aklî mecâz* das entsprechende Gegenstück davon. Der Täter des lexikalischen *mecâz* ist eigentlich unbekannt, und muss ermittelt werden. Dies erinnert uns an die Beziehung zwischen *sagen* und *meinen* bei Grice (s. LS 5.5, 5.9; LT 1.2).

Ich versuche nach ein paar Beispielen die *Glaubwürdigkeit* und *meine* Haltungen in dieser auf das Subjekt (Tenor) basierenden Art des *mecâz* anhand Turbayne und Grice zu bewerten.

Wenn wir *bahar otları bitirdi* [dt. Der Herbst hat das Kraut heranwachsen lassen] sagen, wird das Heranwachsen nicht dem wahren Handelnden, also Gott zugeschrieben, sondern dem Herbst. Diese Zuschreibung nennt man *mecâz-ı aklî* (*mecâzî isnâd*).

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ

„Gewiß, Allah (allein) besitzt das Wissen über die Stunde, läßt den Regen herabkommen und weiß, was im Mutterleib ist.“ (Luqmân 31: 34)

Hier wurden die Verben *herabkommen* und *wissen* dem wahren Handelnden, Gott zugeschrieben. Dass eine Verbform dem wahren *Täter* zugeschrieben wird, nennt man *hakîkî isnâd* [dt. wahre Zuschreibung].

Doch im welchem Verhältnis steht diese auf Verstand basierende Haltung der Metapher gegenüber?

Turbayne versucht das System der Metapher zu verstehen, das ist die Basis von seiner Theorie. Er baut seine Theorie auf die zwei Funktionen der Sprache. Die erste ist die *communicative* Funktion. Die Funktion der Sprache ist es, die Vorstellung des

¹⁹²⁵ el-Kazvîni (1400/1980), II, 304-309; et-Teftâzânî (1960), 352; el-Aydmî (2009), 206; Saraç, Yektâ (2001), 111-112.

¹⁹²⁶ es-Sekkâkî (1407/1987), 393-398; İbnü Raşîk (1988), I/456; el-Cürcânî, Abdülkâhir (1991), 408-409; el-Cürcânî, Abdülkâhir (1992), 293-298; el-Kazvîni (2001), 20; et-Tîbî (1987), 254-255; et-Teftâzânî (1891), 361; es-Süyûtî (1988), II, 753-754; et-Tehânevî (1999), I, 284-286; Bedevî, Tabâne (1997), 150; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis (1984), 334; Ahmed Matlûb (1996), 591-595; Ali el-Cârim- Mustafa Emîn (1959), 115-122; Abdülazîz 'Atîk (1985), 134-136; el-Hâşimî (1999), 256; İrfân Matrâcî (1987), 161; Abdurrahmân Habenneke (1996), II, 222-223; Mehmet Rifât (1890), 254; Bekrî Şeyh Emin (2004), 71; Nâyif Ma'ruf (1997), 104-105; Fazl Hasan Abbâs (2004), 143.

¹⁹²⁷ Bolelli, N. (2013), 160-170; Bulut, Ali (2013), 192-195.

unwahren möglich zu machen:

„We use the words of our language to enable us to think of absent things. The things we think of are not present to thought, only the words and certain- images, and sometimes only the words. But we say that we think of these absent things.“ (Turbayne 1970: 92-93)

Die zweite ist die pragmatische Funktion.

„Words are used to excite to, or deter from, action. Sometimes words are used to communicate ideas or thoughts. Often ideas are communicated although this is subservient to the author's purpose which is to put the auditor's mind in a certain disposition. Sometimes no thing that can properly be called a thought or an idea is communicated.“ (Turbayne 1970: 93)

Turbayne nimmt die Definition der Metapher von Aristoteles (in *Poetik*) als Ausgangspunkt.¹⁹²⁸ Das Begreifen dieser Definition erfolgt nicht um die Achse des *include non-verbal metaphors*, sondern um *especially visual stimuli*. Also nimmt Turbayne die Realität in Form der *Visualität* wahr:

„Die Definition ist immernoch nicht breit genug. Einige Fälle von Metapher könnten nicht in Worten ausgedrückt werden. Erneut ohne Aristoteles Bedeutung übermäßig zu dehnen, interpretiere ich sein ‚Nomen‘ als ein Zeichen oder eine Sammlung von Zeichen.“ (Turbayne 1970: 12-13)

„[...] um die Fakten zu erläutern, um sie effektiver zu steuern, um Einstellungen zu induzieren, oder um Verhaltensweisen einzuprägen, verwenden Künstler, Philosophen, Theologen, und die Wissenschaftler verschiedene Geräte. Ein außerordentlich erfolgreiches häufig genutztes um Flächen zu beleuchten, die sonst vielleicht im Dunkeln blieben, ist das Modell der Metapher. Seine Verwendung beinhaltet den Anschein, dass etwas der Fall ist, während es nicht der Fall ist.“ (Turbayne 1970: 3)

Da die Metapher so gut wie in jeder Disziplin funktional ist, kann sie dieselben rationalen Reaktionen nicht erlangen. Außerdem beinhaltet die Benutzung der Metapher, die Verzerrung von Wahrheiten, was nicht auf ein Problem bei der Benutzung hinzeigt. Doch worin liegt das Problem? Wenn sich also die Theorie auf einen Punkt konzentrieren muss, dann worauf? Das Hauptproblem für Turbayne ist das *Glauben* an die Metapher. Wenn die Metapher *wörtlich* genommen wird, fängt das Problem an:

„There is a difference between using a metaphor and taking it literally, between using a model and mistaking it for the thing modeled. The one is to make believe that something is the case; the other is to believe that it is. The one is to use a disguise or mask for illustrative or explanatory purposes; the other is to mistake the mask for the face.“ (Turbayne 1970: 1)

Die Antwort werden wir finden, wenn wir die Fragen „Was ist die Benutzung einer Metapher?“ und „Was wird von der Metapher benutzt?“¹⁹²⁹ miteinander vergleichen. Die Artengrenze zu überschreiten (to cross sorts)¹⁹³⁰, also die kategorischen Zeichen einer Art für eine andere Art zu benutzen, ist an sich kein Fehler. Zwei verschiedene Bedeutungen in einem Zeichen zu kombinieren (fusionieren) ist nicht problematisch; doch diese zu verwechseln wäre ein Problem.

¹⁹²⁸ Turbayne, C. Murray (1970), 11.

¹⁹²⁹ Ebd., 6.

¹⁹³⁰ s. dazu Ebd., 11.

Die Unterschiedlichkeit legt Turbayne anschließend so offen: vielleicht wird hier zwischen den beiden eine Fusion der Kategorien oder eine Verwechslung der Kategorien dargestellt. Oder *Übergangsart* oder *unbefugtes Betreten, tresspassing*.¹⁹³¹ Turbayne konzentriert seine metaphorischen Analysen mit den Unterschieden zwischen *Kategorieverletzung* und *Kategorie Konfusion; überschreiten der Artengrenze* (tresspassing) und *Entstellung der Artengrenze*. Bei jedem ist das zweite Phänomen, am ehesten verwirrend. Die Situation des Wortes im Feld der wahren Bedeutung erliegt während der *mecâz* Benutzung solch einem Angriff; oder wird deformiert.

Ricoeur sieht natürlich die Gefahr, die in dieser Situation entstehen wird. Das Problem verknotet sich zunächst in *überzeugen* Punkt¹⁹³² (Es sollte bekannt sein, *wer das Kraut heranwachsen lässt*). Es wird nicht so getan, als ob der Mensch nur *wie ein Wolf* ist (pretend, vorgeben), diese Situation sieht im Gegenteil, wie das Beabsichtigten aus (intend).¹⁹³³ Das Problem liegt genau darin. Das Subjekt des *aklî mecâz* scheint mehr *wahr* zu sein. Bei der grammatikalischen Struktur kann die metaphorische Attribution nicht von der wörtlichen unterschieden werden. Laut Turbayne, stellt die Grammatik *während der virtuellen Kennzeichnung* keinen Unterschied her.

Ein anderes Problem für die Metapher ist die Unangemessenheit. Evers erklärt Turbaynes Inklusivität der Metapher mit dem berühmten Beispiel der *Shakespeare-Metapher*:

„Turbayne wants us to realize that all explanations and representations of reality are metaphors and being metaphors they stress certain things and suppress other things. In literature this is demonstrated by the famous Shakespearean metaphor that sees the world as a stage. Once we accept the world as a stage, we then begin to explain it in stage terms. Death is no longer death; it is tragedy. People are not people; they are actors who play roles, have entrances and exits. They experience rising action and falling action, and they can be heroes or villains. Language is no longer language; it is dialog, monology, or soliloquy. All, a most convenient way of explaining or giving order to life through a comparison-representation.“ (Evers 1969: 34)

Turbayne ist der Meinung, dass die Metapher nützlich wird, wenn dessen Potenzial entdeckt wird. Mit diesem Ziel werden viele *Figuren* benutzt; doch der Schlüssel zum Verstehen der Metapher, ist es zu wissen, dass Metaphern *Mythen* sind¹⁹³⁴ (Die Metaphern als Mythen darzustellen, ist nichts anderes als die potenzielle Kraft der Metapher zu symbolisieren).

Während Turbayne die Grundlage der theoretischen Ansichten von Descartes und Newton erklärt nimmt er die Wahrheit als Ausgangspunkt:

„These two great 'sort-crossers' of our modern epoch have so imposed their arbitrary allocation of the *facts* upon us that it has now entered the coenesthesia of the entire Western World.“ [Diese beiden großen „Art-Überschreiter“ unserer modernen Epoche haben ihre willkürliche Zuordnung der *Tatsachen* uns so auferlegt, dass es nun in die coenesthesia der gesamten westlichen Welt eingetreten ist.] (Turbayne 1970: 5)

¹⁹³¹ Ebd., 22.

¹⁹³² Ricoeur, Paul (1975/1986), 246.

¹⁹³³ Turbayne, C. Murray (1970), 15.

¹⁹³⁴ Ebd., 74.

Turbayne baut seine Theorie auf neun Grundlagen:

(1) Die Farben, die zu Zeichen einer Sprache geworden sind, sind weder identisch mit, noch Bilder von, auch nicht unbedingt verbunden mit, dem, was sie bedeuten.

(2) Wenn die Farben oder Farbtöne mit den Dingen verbunden sind, dann können wir sie interpretieren, bzw. die zu Zeichen einer Sprache geworden sind, identisch mit, oder Bilder von, oder notwendigerweise mit den Dingen verbunden wären, die sie bedeuten, dann könnten wir sie interpretieren, obwohl keiner von ihnen scheinbar für uns definiert war.

(3) Die Regel II ist nicht uneingeschränkt anwendbar; denn wir können die Farben und Farbtöne nicht interpretieren, sofern nicht zumindest einige von ihnen scheinbar für uns definiert sind.

(4) Wenn einige ähnliche Töne oder Farben scheinbar für uns definiert worden sind, dann können wir sie interpretieren, und wir finden es immer leichter, andere Töne oder Farben zu interpretieren, die uns neu sind.

(5) Unsere Erwartungen oder Vorstellungen im Voraus in Bezug auf die Größe, Form und Lage der Dinge bedingen die Bedeutungen, die wir auf die Worte geben, die wir sehen oder hören.

(6) (a) Worte sind oft nicht eindeutig, das heißt, dass sie nicht immer Dinge in der gleichen einheitlichen Art und Weise suggerieren und die gleiche konstante regelmäßige Verbindung mit Tatsachen haben.

(b) Worte sind sinnvoll, obwohl sie nichts bezeichnen.

(c) Die Mittel, (wodurch wir vermeiden können in Fehler zu fallen) sind der Kontext dieser Ausdrücke, denn ein Wort, das in einem Kontext oder in Umständen verwendet wird, hat oft eine andere Bedeutung, wenn es in einem anderen Zusammenhang oder Umstand benutzt wird.

(7) (a) Wir wollen manchmal über eine Sprache sowie von innen heraus sprechen. Wenn dies geschieht, ist es üblich, die Zeichen und die Dinge, die sie bedeuten mit einigen der gleichen Namen zu nennen.

(b) Da Anzeichen wenig in sich selbst berücksichtigt sind oder um ihrer selbst willen, übersehen wir sie oft und wir tragen unsere Aufmerksamkeit unmittelbar auf die Dinge, die bedeuten, wo fast alle unsere Interessen liegen.

(8) Aber diese gemeinsamen Namen nennen keine gemeinsamen Naturen oder abstrakten Ideen.

(9) Ein anderes Problem ist die Divergenz zwischen *Objekt* und *Nomen*. Es ist also normal, dass die Namen für ein Objekt in zwei verschiedenen Sprachen anders sind; deshalb identifizieren wir ein Objekt mit dem wörtlichen Gegenstück. So ist also das Wort *Tisch* mehr ein Tisch als dieses Objekt. Wenn in diesem Fall die Sprache universell ist (und die Wörter in unserer Muttersprache die definitiven Namen der Objekte sind), gibt es ein Problem mit *natürlichen Identität*. In dem Fall können die Zeichen und Benennungen uns in die Irre führen.¹⁹³⁵

¹⁹³⁵ Ebd., 107-119.

Turbaynes Hauptproblem zeigt eigentlich auf den Widerspruch, den ich im Kontext Wahrheit- Metapher bewertet habe. Inwiefern kann das Wort, das ein Zeichensystem ist, auf der Ebene der Wahrheit seine Äquivalenz repräsentieren?‘ Auch wenn Turbayne seine Theorie zweifellos auf Wörtern bildet, vernachlässigt er den Kontext nicht (6c). In dem Konflikt zwischen Wahrheit- Metapher sind Interpretation und Vergleich zwei wichtige Eckpfeiler. Da der *Wolf* seinen Platz auf der Wahrheitsebene mit dem Verhältnis der Intention gewechselt hat, ist die Metapher stark.

Paul Grice und später auch A. P. Martinich können als Vertreter dieser Theorie bezeichnet werden.¹⁹³⁶ Die Theorie von Grice umfasst die Beziehung zwischen *sagen* und *meinen*. Für *meinen* benutzt er den Begriff *Implikatur*. Dies zeigt nicht auf das, was der Gesprächspartner gesagt, sondern gemeint hat. Grice erklärt dies mit einem Beispiel:

„Angenommen, A und B unterhalten sich über einen gemeinsamen Freund, C, der jetzt in einer Bank arbeitet. A fragt B, wie es C bei seinem Job so geht, und B antwortet, ‘Oh, ganz gut, nehme ich an; er mag seine Kollegen und ist bislang noch nicht ins Gefängnis gekommen.’ Hier mag A nun wohl wissen wollen, was B damit zu verstehen geben wollte, was er damit angedeutet hat oder auch, was er gemeint hat mit dem, was er sagte, C sei bislang noch nicht ins Gefängnis gekommen. Als Antwort können lauter solche Sachen kommen wie: C ist der Typ, der nicht gut der Verlockung widerstehen kann, die seine Beschäftigung mit sich bringt; Cs Kollegen sind wirklich sehr unangenehme und heimtückische Leute; und so weiter.“ (Grice 1993: 246)

Hier ist eigentlich die *Intention* wichtig, die sich hinter der Absicht versteckt (s. LS 8, 13). Warum wurde also von der Wahrscheinlichkeit gesprochen, dass C ins Gefängnis kommt? Anschließend erklärt er das *sagen*; dies betrachtet er als konventionale Haltung. „Er kommt von dem Laster nicht los.“¹⁹³⁷ Wie kann dieser Satz ohne Informationen über die Äusserungsumstände, logisch begriffen werden? (s. LS 8.12.2)

Er führt (ganz kurz) für jede Konversationskategorie jeweils eine solche Entsprechung an¹⁹³⁸:

I. Quantität: Wenn du mir dabei hilfst, einen Wagen zu reparieren, dann erwarte ich, dass du weder mehr noch weniger beiträgst, als erforderlich ist; wenn ich beispielweise an einem bestimmten Punkt vier Schrauben brauche, dann erwarte ich von dir, dass du mir vier Stück gibst, und nicht zwei oder sechs.

II. Qualität: Ich erwarte, dass du wirklich etwas beiträgst, und nicht bloss so tust. Wenn ich Zucker für den Kuchen brauche, bei dessen Zubereitung du mir hilfst, erwarte ich nicht, dass du mir Salz gibst; wenn ich einem Löffel brauche, erwarte ich keinen Tricklöffel aus Gummi.

III. Relation: Ich erwarte vom Beitrag des Partners, dass er dazu passt, was an dem jeweiligen Punkt der Interaktion gerade vonnöten ist; wenn ich gerade die Zutaten für einen Kuchen verrühre, möchte ich kein gutes Buch und nicht einmal Topflappen gereicht bekommen (obwohl das zu einem späteren Zeitpunkt passend sein mag) (s. LS 3.12).

IV. Modalität: Ich erwarte vom Partner, dass er klarmacht, was er beiträgt, und

¹⁹³⁶ Rolf, E. (2005), 144.

¹⁹³⁷ Grice, H. Paul (1993), 246-47.

¹⁹³⁸ Ebd., 251.

dass er es einigermaßen zügig tut.

Zunächst ist die aufgeblühte Form der Modelität meiner Meinung nach die *perlokutionäre* Haltung. Außerdem wird das Profitieren von der *Feldtheorie* für die *Relation* uns eine systematischere Grundlage bieten. Die anderen zwei Eigenschaften (Quantität und Qualität) sind aus Sicht der Grundlogik bereits notwendige Ausgänge. Es ist also schwer zu sagen, dass Grice ein sehr originelles *Fundament* dargelegt hat.

Laut Grice (übertragen auf die *belâgat*-Terminologie) wird mit einer intuitiven Vorstellung der Sprache um das *mecâz* versucht, die *Maxime*¹⁹³⁹ zu zerstören.¹⁹⁴⁰ Die Beispiele unterteilt er in drei:

Gruppe A: In dieser Gruppe werden keine *Maxime* verletzt; oder es sieht zumindest nicht so aus.

A steht vor einem Auto, das sich offensichtlich nicht mehr von der Stelle rührt; B kommt hinzu, und es kommt zu folgendem Dialog:

A: Ich habe kein Benzin mehr.

B: Um die Ecke ist eine Werkstatt (Grice 1993: 255).

Es ist nicht schwer zu wissen, was hier impliziert wird. Wahrscheinlich wird an der Werkstatt Benzin verkauft; oder sie finden eine andere Lösung.

Gruppe B: Ein Beispiel, in dem eine *Maxime* verletzt wird, wo die Verletzung aber durch die Annahme einer Kollision mit einer anderen *Maxime* zu erklären ist:

A und B sind bei der gemeinsamen Planung einer Reiseroute für einen Urlaub in Frankreich. Beide wissen, dass A seinen Freund C treffen möchte, falls dies keine allzu grosse Verlängerung der Reise bedeuten würde:

A: Wo wohnt C?

B: Irgendwo in Südfrankreich (Grice 1993: 256).

Während hier eine objektive (Quantität) Antwort erwartet wird, gibt B eine unklarere (Qualität) Antwort. Hier komme ich zu dem Ergebnis, dass B nicht weiß in welcher Stadt C lebt.

Gruppe C: Beispiele mit Ausbedeutung, d.h. mit einem Verfahren, mit dem gegen eine *Maxime* verstossen wird, um durch so etwas wie eine Redefigur zu einer konversationalen Implikatur zu gelangen.¹⁹⁴¹ Grice gibt Beispiele zum Bruch des ersten *Maxim*.

a. Ironie: „X ist ein feiner Freund.“

b. Metafor: „Du bist Sahne in meinem Kaffee.“

c. Meiosis: „Er war nicht ganz nüchtern“ bzw. *Litotes* (bedeutet doppelte Negation: Wie auf Lateinisch *non ignorare*)

¹⁹³⁹ *Maxime*: hochrangige persönliche Lebensregel; das persönliche Hauptelement des Urteils und des Aktes. Sind die größten und wichtigsten Äußerungen. „maximae et principales propositiones“ **Boethius**: *De topicis differentiis*, 1,4.

¹⁹⁴⁰ Grice, H. Paul (1993), 256.

¹⁹⁴¹ Ebd., 257.

d. *Hyperbel*: „Jedes nette Mädchen liebt einen Seemann.“

„Du bist Sahne in meinem Kaffee.“, solche Beispiele enthalten, laut Grice, Kategorienfehler¹⁹⁴². Während also die metaphorische Intension „Du bist meine Zierde und Wonne“ ist, kann es ironisch „Du bist mein Verderben“ gemeint sein. Hier ist sicherlich am attraktivsten, *die kategorische Falschheit* als eine seltsam aussehende Rede, aufzufassen, d.h. zu urteilen, der Redner tue nur so, *als ob er gesagt hätte* (the speaker has made as if to say). Greifen wir auf Ryles Beispiel zurück: Er erzählt von einem Ausländer, diese Person ist zum ersten Mal in Oxford. Nach der Reihe schaut er sich die Fakultätsgebäude (Colleges), Bibliotheken, den Sportplatz, das Museum, das Laboratorium und die Verwaltungsgebäude an.¹⁹⁴³ Nach einer Weile fragt er: „Doch wo ist die Universität?“¹⁹⁴⁴ Wie Ryle es illustriert hat, hat der Irrtum des Ausländers mit einem *Kategoriefehler* zu tun. Er weiß nicht, dass diese Teile die Universität bilden. Also die *mecâz*-Bedeutung,

- beinhaltet *kategorische Falschheit*. Sie ist an einem nicht zugehörigen Platz und Zustand. Deshalb ist sie auch vergänglich; es gibt also ein anderes Bedeutungsfeld, dem sie angehört und zu dem sie zurückkehren muss.
- beinhaltet, dass der „Redner so tut, als ob er gesagt hätte“ (the speaker has made as if to say). Also über die Verbindung „als ob x, y wäre....“ wird erneut auf den Kategoriefehler hingewiesen.

Laut Turbayne: wenn metaphorischer Ausdruck benutzt wird, denkt man, als ob diese Sache so sein müsste. Also bleibt dies in der *wie beschrieben* Fiktion. In dem Beispiel *Bahar otları bitirdi* [dt. Der Herbst hat das Kraut heranwachsen lassen] neigt die Notwendigkeit, oder der Glaube zu steigen, dass in diesem Beispiel der Herbst das Agens ist.

Für Grice ist die Situation etwas anders. Wer einen metaphorischen Ausdruck bildet, sage aus: *als ob die bestimmte Sache sich so verhalten muss*. Die Person, die einen ironischen oder metaphorischen Ausdruck äußert, macht eigentlich nur dies. Also er tut so *als ob er sagen würde*. Der *als ob* Effekt hier macht aus dem Gesagten das nicht-sagen: *Wie er es gesagt hat, was auch immer er gesagt hat und was er gleichzeitig nicht gesagt hat*.

Çok cömertsin [dt. Du bist sehr großzügig].

Falls dies zu einer gierigen Person gesagt wurde, entspricht es genau *was auch immer gesagt wurde, ist es gleichzeitig das Nicht-gesagte*.

Die bekanntesten Verhältnisse, die beim *mecâz-ı aklî* vorkommen sind nämlich *Sebebiyyet* [dt. kausale Zuschreibung], *fâiliyyet* [dt. Aktivität], *mefûliyyet* [dt. Tätigkeit],

¹⁹⁴² Ebd., 258.

¹⁹⁴³ Ryle, Gilbert (1949/1975), 16.

¹⁹⁴⁴ Die Verwirrung geht so weiter: „But where is the University? I have seen where the members of the Colleges live, where the Registrar works, where the scientists experiment and the rest. But I have not yet seen the University in which reside and work the members of your University.“ Ryle (1949/1975), 16.

masdariyyet [dt. Infinitiv], *zarfiyyet* [dt. Adverbial]¹⁹⁴⁵ diese werden im folgenden beschrieben:

8.2.2.1 Kausale Zuschreibung

Gemeint ist die Zuschreibung eines Aktes auf eine Person, die die getätigte Sache verursacht. Wenn gesagt wird *Bu çeşmeyi Sultan Ahmed yaptı* [dt. Diesen Brunnen hat Sultan Ahmed gemacht] muss man nicht verstehen, dass der Sultan als beispielsweise Baumeister geholfen hat. Den Brunnen hat nicht wirklich Sultan Ahmed gebaut; er sorgte dafür, dass der Brunnen gebaut wird.¹⁹⁴⁶ Ich betone, dass das gleiche Verhältnis dem Verhältnis des *isnâd* [dt. Zuschreibung] in *mecâz-ı mürsel* entspricht. Während das *mecâz* solch einen Umfang hat, überlappt sich die Metapher nicht mit der Metonymie.

وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا

„[...] und die Erde hervorbringt ihre Lasten“ (az-Zalzala 99: 2)

Hier wird geäußert, dass die Erde ihre Schätze und Kostbarkeiten auswerfen wird. Doch eigentlich ist es Gott, der dies machen wird.

حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

„[...] bis der Tod sie abberuft oder Allah ihnen einen (Aus) weg schafft.“ (an-Nisâ' 4: 15)

Mit *bis der Tod sie abberuft* ist gemeint: *Bis Gott oder seine Engel ihn töten.*

„Fatih Sultan Mehmet hat Istanbul erobert.“ Da Istanbul mit dem Befehl Sultan Mehments erobert wurde, hat man das Ereignis ihm zugeschrieben.

سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا

„[...] Wir werden aufschreiben, was sie sagten.“ (Āl 'Imrān 3: 181)

Die Schreiber sind die zuständigen Engel. Da aber Gott den Befehl dazu gibt, wird die Tat ihm zugeschrieben (s. LS 6.8.12).

¹⁹⁴⁵et-**Teftâzânî** (1960), 46-50; el-**Aydmî** (2009), 34-35. **Cürcânî** zählt 9 auf: 1. Zamâniyye: Fiili (fiilim-siyi) der Zeit zuschreiben; 2. Mekâniyye: dem Ort zuschreiben; 3. Sebebiyye: der Ursache zuschreiben; 4. Fâiliyye: Taten, deren Täter unbekannt ist oder Komplemente dem Subjekt zuschreiben; 5. Mefûliyye: Eine bekannte Tat oder den Namen des Subjekts dem Komplement zuschreiben; 6. Âliyye: Die Tat dem Mittel, oder Werkzeug zuschreiben; 7. Cinsiyye: eine Tat einer Person, dessen angehöriger Gattung zuschreiben; 8. Masdariyye; den Akt nicht auf den Täter, sondern dem Infinitiv zuschreiben; 9. Mücâvere (*musahabe*, dt. Nachbarschaft), die Zuschreibung nicht auf den wahren Täter, sondern auf eine dem bekannte Person. **Abdülkâhir el-Cürcânî** (1384), 288.

¹⁹⁴⁶ **Bilgegil**, Kaya (1989), 132.

8.2.2.2 Verbalisierung

Das Agens der Handlung bleibt unbenannt und als Subjekt tritt das Verbalnomen ein.

إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا

„Sein Versprechen wird bestimmt erfüllt.“ (Maryam 19: 61)

Hier wurde das Wort „مَأْتِيًا“ in der Bedeutung „آتِيًا“ benutzt.

8.2.2.3 Passivisierung

Eine bekannte Tat oder den Namen des Subjekts dem Komplement zuschreiben. Die Benutzung des *ism-i fâil* [aktiv Partizip] in der Bedeutung des *ism-i mef'ûl* [passiv Partizip].

لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ

„Es gibt heute nichts, das vor dem Befehl Allahs schützen könnte, außer für den, dessen Er Sich erbarmt.“ (Hūd 11: 43)

Das Wort „عَاصِمَ“ wurde statt „مَعْصُومَ“ benutzt.

8.2.2.4 Infinitiv

Es ist die Zuschreibung des Aktes nicht an den wahren Täter, sondern auf den Infinitiv:

"جَدَّ جِدُّهُ"; *Gayreti çok oldu/ Bütün gayretini sarfetti* [dt. Er hat sich viel angestrengt]. Die Originalform ist: "جَدَّ الْجَادُ جِدًّا", der wahre Täter wird versteckt und die Tat wird dem Infinitiv zugeschrieben.

8.2.2.5 Adverbial

Basiert darauf, dass das Verb auf die Zeit oder einen Ort zugeschrieben wird. Neben der Tatsache, dass der Teil der Zeit ziemlich klar bleibt, ist es sehr verwunderlich, dass die Relevanz des Orts in manchen Beispielen eine Verbindung des *mecâz-ı mürsel* aufweist.

8.2.2.5.1 Temporaladverb

Die Zuschreibung des *fiil* an die Zeit.

Ağustos, buğdayı sararttı. [dt. ~Der August hat das Getreide reifen lassen, gelb gemacht].

In diesem Satz gibt es *aklî mecâz*; für den Gläubigen ist es in Wahrheit Gott, der das Getreide reifen lässt, gelb macht. Doch die Tat wird dem August zugeschrieben. Es handelt sich erneut um eine Beurteilbarkeit aus Sicht der *Glaubwürdigkeit* und *Intention*.

Ramazan, beni bayılttı. [dt. Der Ramadan hat mich bewusstlos gemacht].

Hier wird *bewusstlos machen* der Zeit zugeschrieben. Was in Wahrheit bewusstlos macht, ist der Hunger und Durst, den man im Ramadan erlebt.¹⁹⁴⁷

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا

„Allah ist es, Der euch die Nacht gemacht hat, damit ihr in ihr ruht, und den Tag hell (um zu sehen).“ (Gāfir oder al-Mu'min 40: 61.)

Bei der Zuschreibung des *Tat des Sehens* auf den Tag, gibt es *mecâz-ı aklî*. Denn der Tag an sich kann nicht sehen, es sind also die Menschen und andere Lebewesen, die sehen.

8.2.2.5.2 Lokaladverbien

Die Zuschreibung der Tat auf den Ort.

وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا

„und die Erde hervorbringt ihre Lasten [...]“ (az-Zalzala 99:2)

Die Zuschreibung des Aktes der Hervorbringung an die Erde, ist *mecâz*. Denn die Erde bringt niemanden hervor, die Menschen kommen von dort, mit der Erlaubnis Gottes heraus.

Nehirler aktı [dt. ~Die Flüsse sind geflossen]. In diesem Beispiel sind es nicht die *Flüsse*, die fließen, sondern Wasser.

Hier fokussiert sich die Intension auf den *Fluss* und kann aus Sicht der *Glaubwürdigkeit* hinterfragt werden. (Was fließt nun, der Fluss oder das Wasser?)

Mangal yandı [dt. ~Der Grill ist angezündet oder hat gebrannt] hier ist nicht das Gerät, das brennt oder angezündet ist; sondern die Kohle, Holz usw. der sich auf oder in dem Grill befindet.

8.2.3 Traditionelles *mecâz* und Kognitionstheorie

Die Metapher hat eine vermittelnde Rolle zwischen der menschlichen *Seele* und der Kultur. Je stärker die *Andeutung oder Anspielung* der Metapher ist (also je indirekter sie ist) desto mehr steigt auch der *Falschheitsgrad*. Die Nähe zur Analogie in der

¹⁹⁴⁷ Bilgegil, Kaya (1989), 131.

Metapher steigert den Grad der *Richtigkeit*. Ich bin der Meinung, dass bei dem traditionell gebildeten *mecâz* ein ziemlich ähnlicher Prozess wie beim *knowledge process*, das von Mac Cormac definiert wurde¹⁹⁴⁸, stattfindet.

8.2.3.1 Überregional traditionelles *mecâz*

Während das Wort *tütün* [dt. Tabak] im Lexikon, als *Rauch*, das von etwas Brennendem hervorkommt, beschrieben wird, wurde es später ein Name für das Blatt einer Pflanze, die benutzt wird, um Zigaretten zu drehen, eine Pfeife zu stopfen. In dieser Bedeutung gibt es eine Wahrheit, die *örfi-i âm* ist. Wenn wir aber über etwas *gözümde tütüyor* [dt. ~qualmt in meinen Augen] sagen, um *eine tiefe Sehnsucht* auszudrücken, hätten wir ein *mecâz* gemacht, das *örfi-i âm* ist.¹⁹⁴⁹

8.2.3.2 Regional traditionelles *mecâz*

Hesap [dt. Rechnung] ist ein Name, der mit dem Maß zu tun hat. Danach haben Menschen, die einer bestimmten Gruppe angehören, es einer Wissenschaft zugeteilt; diese Bedeutung des Wortes, ist eine Wahrheit, die *örfi-i has* ist. Wenn wir die erste Bedeutung des Wortes nehmen, um damit Bedeutungen wie Buchhaltung [türk. *muhasebe, muhâsebât*] zu meinen, hätten wir ein *mecâz* gemacht, das *örfi-i has* ist.¹⁹⁵⁰

Ohne einen neuen Abschnitt mit dem Titel *ıstilahî mecâz* eröffnen zu müssen, ist es möglich die betroffenen begrifflichen *mecâz*, als *örfi-i has* zu beschreiben.

8.2.3.3 Kognitionstheorie der Metapher

Drewer sagt folgendes:

„Aufgrund des noch immer weit verbreiteten traditionellen Metapherverständnisse [...] sowie einer objektivistisch- positivistisch geprägten Realitätsauffassung ist in der Vergangenheit die Bedeutung der Metapher in den und für die Wissenschaften häufig vernachlässigt worden. Erst mit der Entwicklung bildfeldtheoretisch- kognitiver Metapherdefinitionen und eines veränderten Wissenschaftsverständnisses wurde die Metapher als essentielles kognitives und kommunikatives Instrument der Wissenschaften erkannt und von verschiedenen Disziplinen untersucht.“ (Drewer 2003: 57)

Meiner Meinung nach lässt die Wirkung des *kognitiven* Blickes in anderen Wissenschaften uns vor einem unmöglich zu analysierenden Haufen. Selbst wenn dies mit der Metapher begrenzt wird (es ist unvermeidbar Haverkamps oppositionelle Haltung, gegen die Definition der Metapher, zuzustimmen¹⁹⁵¹), können wir nicht mehr als theoretische Beschreibungen geben.

Denn, dass nicht nur der *metaphorische Grad* der Metaphern (besonders die ontologischen) von Lakoff und Johnson angezweifelt wird, sondern auch *ob sie*

¹⁹⁴⁸ Mac Cormac, Earl R. (1985), 2.

¹⁹⁴⁹ Bilgegil, Kaya (1989), 130.

¹⁹⁵⁰ Ebd., 130.

¹⁹⁵¹ Mailkontakt am 02.08.2016.

überhaupt Metaphern sind, ist der offensichtlichste Beweis dafür.

Die Metaphertheorie sorgt laut Earl R. Mac Cormac dafür, den *Unterschied zwischen der Metapher und der nicht-Metapher* erfolgreich zu sehen.¹⁹⁵² Falls die ganze Sache *Metapher sein, oder nicht sein* ist, zeigt dies darauf, dass die Metapher eins der beiden Bereiche kontrolliert. Der andere Bereich ist die *Wahrheit*. Also schaut die Metapher so umfassend aus wie das *mecâz* (s. LT 1.2; 2. Feld des Diagramms).

Mac Cormac nennt seine Theorie höchstpersönlich *kognitiv*. Er definiert die Metapher in Phasen (Ebenen) als *sprachlich- kulturellen Prozess, semantisch und syntaktischen Prozess* und kognitiven Prozess“.¹⁹⁵³

Die kognitiv gedachte Ebene ist die tiefste. Er stellt den *kognitiven* Prozess in kontextueller Bedeutung als einen umfassenden evolutionären *Wissensprozess* (knowledge process) dar.¹⁹⁵⁴ Die Metapher ist gleichzeitig die Grundlage des kognitiven Prozesses, vermittelt aber kein neues Wissen.¹⁹⁵⁵

„Metaphors are instruments for the stimulation of emotions. They at least perform this with illocutionary force [...] [They] force us not only to respond with our emotions but also to wonder, we were perplexed by semantic anomaly.“ (Mac Cormac 1985: 160)

Mac Cormac verbindet die Tatsache, dass die Metapher ein Instrument ist, das die *Emotionen stimuliert*, mit der *illokutionären* Kraft. Die Spannungstheorie der Metapher [eng. tension theory of metaphor] umfasst die semantische und kognitive Relevanz der Metapher. Um diese Spannung zu beheben, muss man (a) auf der semantischen Anomalie arbeiten und (b) die kognitive Leistung von der emotionalen Reaktion trennen.

Worüber Mac Cormac hier spricht, nenne ich im osmanischen Kontext *örfi mecâz*; hier stellt Mac Cormac eine Verbindung zwischen *Kultur* und *Kognition* her.

Laut Mac Cormac ermöglicht der *Wissensprozess* sowohl die neuen Verständnisse und Hypothesen der gesprochenen Sprache, als auch das Denken in Situationen. Anders und bündig ausgedrückt: die Metapher hat eine vermittelnde Rolle zwischen der menschlichen Seele und der Kultur (wie in dem Beispiel *tütmek*, dt. qualmen, rauchen) Also verändern neue Metaphern die Sprache und werden plötzlich zu einer Art, die Welt wahrzunehmen und zu verstehen.¹⁹⁵⁶ Hier meint Mac Cormac eher die Lebendigkeit der natürlichen Sprache:

„New metaphors change the culture in which we live, thereby affecting the ways in which humans interact with their environment. These changes in the culture are a form of cultural evolution, and the interaction of the human body (including the brain) with a changed environment in turn affects biological evolution“ (Mac Cormac 1985: 3)

Die Theorien, die die Sprache als Ergebnis eines kognitiven Prozesses sehen, sind *konstruktivistisch*. Demnach ist die *nicht- konstruktivistische* Position, die Ablehnung der

¹⁹⁵² Mac Cormac, Earl R. (1985), 32.

¹⁹⁵³ s. Mac Cormac, Earl R. (1985) Die Kategorisierung scheint sich auf das gesamte Buch verbreitet zu haben.

¹⁹⁵⁴ Mac Cormac, Earl R. (1985), 2.

¹⁹⁵⁵ Ebd., 42.

¹⁹⁵⁶ Ebd., 2.

Verbindung zwischen Kognition und Metapher. *Nicht-konstruktivistische* Ansätze bedeuten Devianz für die Metapher.¹⁹⁵⁷

Um die Metapher als eine kognitive Operation offenzulegen¹⁹⁵⁸, schliesst Mac Cormac Aspekte des Langzeitgedächtnisses in seine Theorie ein. Was sind diese Aspekte? Der Moment der Kreativität, imaginäre Vorstellungen und Merkmale der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.

Das Konzept des kognitiven metaphorischen Prozesses platziert für Mac Cormac die Metapher in einen umfangreichen bio-kulturellen Kontext.¹⁹⁵⁹ Es ist auch möglich zu denken, dass philosophische Forschungen, mit einem kognitiven Ausgangspunkt, eine *epistemologische Formel* tragen. Dies bedeutet nicht, dass die Metapher nur eine Form hat, die große Informationsmengen aktiviert¹⁹⁶⁰; sondern die Metapher gestaltet, die eigentliche Grundstruktur der menschlichen Erkenntnis.¹⁹⁶¹

Der Prozess, aus der die Metapher möglicherweise resultiert, ist zweiseitig. Die Metapher identifiziert die ähnelnden Sachen, oder die, die aus Sicht der referierten Eigenschaften, sich nicht ähnelnden. Das erste ergibt eine Analogie; das andere hingegen produziert eine semantische Anomalie (~Regellosigkeit). Den Grad der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit bestimmt der *Wahrscheinlichkeitswert*.¹⁹⁶² Inwiefern ist es möglich vor den Augen zu rauchen oder qualmen? [*türk. gözde tütmek*].¹⁹⁶³

Um es von der Metapher zu unterscheiden, erfordert es die Existenz der *wahren* Bedeutung an einen objektiven Ausgangspunkt anzulehnen (was qualmt?). Die Unabhängigkeit von der in der wahren Bedeutung benutzten Sprache erlaubt eine unbegrenzte Bewertung, wenn ihr ein metaphorischer kognitiver Prozess zu Grunde gelegt wird.¹⁹⁶⁴

Die Auseinandersetzung mit Metapher erfordert die Überprüfung der Möglichkeiten; dadurch können Ähnlichkeit und Unähnlichkeit im System der Signifikation geordnet werden (s. LS 1.2, LS 8.12.1).

Wie Henle (1975) es zutreffend festgestellt hat, beinhaltet jede Metapher stets zwei Arten der Ähnlichkeit. Zunächst die *vorausgehende, alte Ähnlichkeit* [eng. antecedent resemblance]. In diesem ersten Schritt zeigt dieser Zustand den metaphorischen Vergleich als legitim. Bei dieser Situation hat die Metapher einen klassischen Hintergrund; sowohl ihr Bekanntsein, als auch ihr leichtes Begreifen sind ihre Eigenschaften. Die zweite Art ist die *induzierte Ähnlichkeit* [eng. induced resemblance],

¹⁹⁵⁷ Pielenz, Michael (1993), 59, Mac Cormac, Earl R. (1985), 33.

¹⁹⁵⁸ Mac Cormac, Earl R. (1985), 128.

¹⁹⁵⁹ Ebd., 157.

¹⁹⁶⁰ s. Mac Cormac, Earl R. (1985), 129.

¹⁹⁶¹ Biebuyck, Benjamin (1998), 44; s. Nieraad, J. (1977), 84 u. Rumelhart (1979), 78-91.

¹⁹⁶² Mac Cormac, Earl R. (1985), 5.

¹⁹⁶³ Zweifellos können Redewendungen aufgrund kultureller Hintergründe nur sehr schwer in andere Sprachen übersetzt werden. Wortwörtlich übersetzt würde diese Redewendung "vor den Augen qualmen/Qualm vor den Augen" bedeuten. Gemeint ist jedoch das Vermissten. Eine Person wird also so sehr vermisst, dass die Silhouette in Form von Rauch vor den Augen erscheint.

¹⁹⁶⁴ Ebd., 3.

die von der Situation hergeleitet wird.¹⁹⁶⁵ Inwiefern hier die grundlegende Assoziation der Ähnlichkeit als Referenz genommen werden kann, ist natürlich ein anderes Thema. Vergleichbare Formen und Produkte, die keine semantische Anomalie aufzeigen, sind Analogien; für Henle sind es keine Metaphern.¹⁹⁶⁶ Für meine Zwecke bedeutet dies, dass ich ein Teil der *teşbih*s und die Metapher (Typ A; s. LS 1.3) voneinander trennen muss.

Falls die metaphorische und wahre Bedeutung durch Abtrennung ausdifferenziert werden, dann erfolgt das über eine Annahme [türk. *faraziye*], deren Verständnis eine umfangreichere Theorie der Metapher ermöglicht.¹⁹⁶⁷ Die Benutzung der wahren Sprache benötigt für die Benutzung gebildete Kategorien. Die Metapher hat in Wahrheit bereits ein Gegenstück gefunden, und sich somit eine Grundlage beschafft. Wohingegen die metaphorische Sprache neue Wege sucht, um die Wahrnehmung der Welt und das Begreifen der Welt zu entdecken. Sie kann also in solch einen Kreislauf kommen, dass sie sich beinahe selbst als Referenz nimmt. Die Metapher dementsprechend als *dauernd* zu bezeichnen, anstatt sie als ein *einen Prozess zu sehen, der sehr weit vorn endet*, bringt das *mecâz*, der Metapher noch mehr näher.

Ein anderer Grund um den Unterschied zwischen der *wahren* und metaphorischen Bedeutung fortzuführen ist, dass uns *Neugier* und *Interesse* an der Metapher leitet. Aus diesem Grund machen wir Vergleiche und suchen nach Bestätigungen für unsere Ähnlichkeiten, Unähnlichkeiten und sogar Annahmen.

Die wahre Bedeutung hingegen löst diese Aktivitäten eher nicht aus.¹⁹⁶⁸ Der Eintritt in die Welt des *mecâz* erfordert, wie bei der Metapher, eine Haltung oder Einstellung der *Einwilligung*. Man muss also bereit dafür sein, dass Annahmen über die Wahrheit verändert werden. Also, dass irgendeine Form der Sprache metaphorisch ist¹⁹⁶⁹, ist nichts, was überdeckt werden kann. Den Unterschied zwischen der wahren und metaphorischen Bedeutung kann nur im Benutzungsfeld vorhergesagt werden.¹⁹⁷⁰

Die Metapher grundsätzlich bedeutungsvermittelnd. Allerdings ist sie aufgrund der semantischen Opposition, die darunterliegt, falsch oder besser gesagt absurd. Die einzige Möglichkeit sie richtig zu erfassen, ist es, sie auf die *Analogie* zu reduzieren.¹⁹⁷¹ Mac Cormac vergleicht diese Position mit den emotional basierten Theorien der Metapher.¹⁹⁷² Das gemeinsame Problem dieser Theorien ist, dass beide kein konkretes Ergebnis in der Form „entweder... oder...“ haben.

Laut Mac Cormac ist eine Metapher entweder richtig, oder falsch. Aufgrund der semantischen Anomalie müsste sie falsch sein. In diesem Fall kann es richtig sein, sie auf die *Analogie* zu reduzieren, dadurch gewinnt man *Metaphorizität*. Oder sie ist falsch,

¹⁹⁶⁵ Henle (1975), 235-63; Wheelwright (1962), 5-6; s. Frey, D. u.a. (Hg.) (2013), 146; Kjærgaard, M. S. (1986), 74 (78. Anm.) und 192.

¹⁹⁶⁶ Mac Cormac, Earl R. (1985), 39; s. Zehnder, M. P. (1999), 77 und Biebuyck, Benjamin (1998), 80.

¹⁹⁶⁷ Mac Cormac, Earl R. (1985), 78; s. Zehnder, M. P. (1999), 35.

¹⁹⁶⁸ Mac Cormac, Earl R. (1985), 76.

¹⁹⁶⁹ Ebd., 56.

¹⁹⁷⁰ Ebd., 69.

¹⁹⁷¹ Ebd., 29.

¹⁹⁷² Ebd.

sodass man nur noch von dem emotionalen Ausdruck und der Stimulationsstärke profitieren kann.¹⁹⁷³ Also je stärker die *Anspielung* der Metapher ist, desto mehr steigt auch der Grad der *Falschheit*. Die Nähe zur Analogie in der Metapher steigert den *Richtigkeitsgrad*. Wie im Beispiel *gözümde tütüyor*, dt. raucht, qualmt vor meinen Augen~ drückt Sehnsucht aus. Die Aufreihung der Anspielung und dessen Befolgung, steigert die *metaphorische Spannung*.¹⁹⁷⁴ Der Unterschied zwischen der Analogie und der Metapher ist an den Grad des Unterschiedes zwischen beiden Referenzen gebunden.¹⁹⁷⁵

8.2.4 Religiöses *mecâz*

Die vierte Art des *mecâz* im traditionellen Sinne ist das *şer'î mecâz* [dt. religiöses *mecâz*]. Diese Art tritt aus der von der Religion auferlegten Bedeutung heraus. Es ist die Situation, bei der das Wort im Rahmen der Religion, besonders Mystik, eine neue Bedeutung annimmt. Ein Blick auf die Begriffe der Mystik wird uns die Menge dieser zeigen.

Das arabisch- türkische Wort *nokta* [dt. *Punkt*.] bedeutet etwa: kleine/r Teil, Sache, Ort, Bereich. Bei der Mystik ist der Punkt der Anfang und das Ende von Buchstaben. Alle Buchstaben entstehen durch die Verbreitung der Punkte; in der Hinsicht sind alle Buchstaben, Punkte. Alle Buchstaben bestehen aus Punkten. Genauso entstehen die Abbilder jedes Wesens aus dem Wissen Gottes; diese Entstehung sorgt für das Auftreten der Wesen.

Deshalb zeigt sich das Universum in Wahrheit im Wissen Gottes [türk. *taayyün-i zâtî*]. Die Abbilder entstehen in der Welt der Abwesenheit und die Anwesenheit der Welt ist relativ. Die wahre Existenz ist einzig und allein Gott. Der Punkt ist dieser *zatî ta'ayyün* [dt. persönliche Entstehung]; das Universum entspricht sozusagen Buchstaben. Also ist die folgende Benutzung des Wortes *nokta* ein Beispiel für das *şer'î mecâz*. Bei solchen *mecâz* ist zu sehen, dass die Anspielung einer Analogie den Wert des *mecâz* vermehrt und dessen Grad der Wahrheit steigert.

*Tövbeler, bir dahi ben kimseye etmem kederi
Yürü ey zülf-i siyah, noktadan aldım haberi.* (Seher Abdal)¹⁹⁷⁶

[Geschworen sei es, niemanden werde ich nachtrauern/ Laufe o du Schwarzhaarige, die Nachrichten habe ich vom Punkt erfahren].

8.3 *Mecâz* gegenüber der Wahrheit oder Wahrheit gegenüber des *mecâz*

In diesem Abschnitt nehme ich Ricœur, Martinich und Stern mit ins Spiel, Autoren, die bei der Analyse zwischen Metapher und Wahrheit die Wahrheit mehr

¹⁹⁷³ Ebd., 15.

¹⁹⁷⁴ Mac Cormac, Earl R. (1985),30; s. Baker, W.J. u.a. (Eds.) (1987),47.

¹⁹⁷⁵ „Referents that differ substantially can be called metaphors, whereas those that possess more similarities are analogies.“ Mac Cormac, Earl R. (1985),24.

¹⁹⁷⁶ Cebecioğlu, Ethem (2009), 205 (PDF).

berücksichtigen.

8.3.1 Die Unmöglichkeit der reinen Wahrheit

Wahrheit ist die Benutzung eines Wortes in der bekannten Bedeutung, und für *mecâz* gilt das Gegenteil. Eine andere Bedeutung des *mecâz* ist also das *Gegenteil der Wahrheit*.¹⁹⁷⁷ Wenn wir beispielsweise *Şu kılıcın parlütısına bak!* [dt. Schau dir den Glanz dieses Schwertes an!] sagen, haben die Wörter im Satz allesamt ihre Hauptbedeutungen geschützt. Wenn wir aber *Şu bârika-i celâdeti seyret, düşman alayları üzerine yıldırımlar yağdırıyor* [dt. Schau dir dieses Glitzern des Heldentums an, er lässt Blitze auf die gegnerischen Einheiten regnen.] sagen wurden die Wörter mit anderen Bedeutungen, als ihre eigenen, benutzt. Somit wird der erste Satz *hakîkî* [dt. wahre), und der zweite *mecâzî* [değişmeli, dt. kommutativ] genannt.¹⁹⁷⁸

Der erste Autor der die Wahrheit [türk. *hakikat*] definierte und sie zusammen mit dem *mecâz* erwähnte, war Ibn Ğinnî (gest. 392/1002). Ibn Ğinnî zeigt, dass es aufgrund der Eigenschaften der Bedeutungstiefe, Verstärkung, Analogie und Hyperbel eine Zuwendung zum *mecâz* stattfindet. Dies umfasst die erwähnten Formen, schon von Anfang an. Ibn Ğinnî betont, dass gewöhnliche Sätze wie „Zeyd hat sich hingesetzt“, falls genug nachgedacht wird, *mecâz* sind; das ‚allgemeine sagen‘ und das ‚spezielle meinen‘. Dies ist eigentlich eine sehr wichtige Feststellung, um auf die Verbreitung (Verschachtelung) des *mecâz* im Alltag hinzuweisen. Außerdem kritisiert er die Mu‘tazila und Ibn Kuteybe, da sie das *mecâz* nicht als einen literarischen und ästhetischen Stil, sondern als Mittel, Gott von den für die Schöpfungen spezifischen Eigenschaften zu trennen.¹⁹⁷⁹ Die Benutzung des *mecâz* verbreitet sich deutlich unter dem Fußvolk. Diese Haltung hat eigentlich damit zu tun, dass die Metapher lebt und sich in einem ständigen Konflikt mit der Wahrheit befindet. Die Hauptfunktion der lebendigen Metapher ist die Neuerung bei der Beschreibung der Wahrheit. Es gibt sogar eine Verbindung zwischen der Rekonstruktion der Wahrheit und „Zeyd hat sich hingesetzt“. Für Ricouer ist die Metapher sowieso zugleich eine Redestrategie, die die Schöpfungskraft der Sprache ist und ein intuitives Wesen, das die Fiktion weiterentwickelt und schützt.

Der wichtigste Punkt ist, dass ein *karîne* vorhanden ist. Die Verhältnisarten, die für den Übergang zur *mecâz* Bedeutung sorgen, werden benutzt, um die Wahrheit vom *mecâz* zu trennen. Es sollte erneut nicht vergessen werden, dass nicht jede wahre Bedeutung zugleich auch eine *mecâz* Bedeutung haben muss, obwohl jede *mecâz* Bedeutung gleichzeitig auch eine wahre Bedeutung besitzt.¹⁹⁸⁰ Das Hauptproblem fokussiert sich erneut auf die *Wahrheit*. Wenn wir über Ricouer sagen, dass die ganze Sache eigentlich das metaphorisch-sein und nicht-sein ist, hätten wir einen festen Blick auf die Grundlage seiner Theorie geworfen: Der Mensch ist ein Wolf oder er ist kein Wolf. An diesem Punkt muss man eigentlich dies hinterfragen. Vielleicht hat ja jede

¹⁹⁷⁷ Mermer, Ahmet und Keskin, Neslihan K. (2005), 65.

¹⁹⁷⁸ Mehmet Tâhir (2013), 139.

¹⁹⁷⁹ İbn Cinnî (o.J), Bd.II, 442,447-448, 451.

¹⁹⁸⁰ Cessâs (1414/1994), Bd.I, 46-50, 359-370; Şemsüleimme es-Serahsî (1393/ 1973), Bd.I, 170-187; Gazzâlî (1324/ 1906), Bd.I, 341-345; Alâeddin es-Semerkindî (1404), 367-393; Şevkânî (1412/1992), 52-59.

Metapher ein *mecâz*, bzw. einen Platz in der *mecâz* Welt.

Über das Urteil des *mecâz* sagen frühere Gelehrte zunächst, dass sofern möglich, man die wahre Bedeutung des Wortes interpretieren und nicht zum *mecâz* übergehen sollte und im Falle eines Konflikts zwischen Wahrheit und *mecâz*, die Wahrheit bevorzugt werden soll. Denn die Wahrheit ist das eigentliche, wohingegen das *mecâz* als dessen Nachfolger und Abkömmling gilt.

Laut Ricœur muss die metaphorische Wahrheit eine feste Grundlage haben, damit kein Paradox entsteht (also der Wahrheitsgrad davon, dass „Achill ein Löwe ist“). Die Wahrheit als Prämisse zu nehmen, ist eigentlich eine Maßnahme, um die potenziellen Gefahren des *mecâz* im vorab zu verhindern. Wenn dagegen die Benutzung der wahren Bedeutung unmöglich ist – wie Cevdet Pascha es sagt: *Kelâmin i'mâli ihmalinden evlâdir* [dt. Die Erstellung des Wortes ist besser als dessen Vernachlässigung] und *Ma'nâ-yı hakîkî müteazzir (zor, özürlü) oldukta mecâza gidilir* [dt. Wenn die wahre Bedeutung problematisch oder unlogisch ist, muss man zum *mecâz* übergehen]¹⁹⁸¹, dann erwerben wir die metaphorische Bedeutung. Die Wahrheit, die der Pasha übersprungen hat, müsste folgende sein. Beim Übergang von der Wahrheit zum *mecâz* gibt es keinen Prozess, der eine Unterscheidung verhindert, beide sind verknüpft. Man erinnere sich hier an die von Blumenberg und Cohen aufgezeigte (s. LS 8.10.1, 8.10.2) Unmöglichkeit, die Metapher an eine Regel zu binden. Wie Martinich betont, wer eine metaphorische Aussage benutzt, zielt bereits auf die Wahrheit ab (s. LS 8.2.2).

Falls ein Wort eine benutzte wahre und eine bekannte *mecâz* Bedeutung hat, ist dessen feste, bleibende Bedeutung laut Ebû Hanîfe nur die wahre Bedeutung; beinhaltet nicht die *mecâz* Bedeutung: Laut Ebû Yûsuf und Muhammed b. Hasan umfasst das Wort mit einem allgemeinen Blick beide Bedeutungen. Das eigentliche, grundsätzliche ist die wahre Bedeutung, während die Situation des *mecâz* demgegenüber unbekannt ist. Wenn beispielsweise jemand über seinen Sklaven, der älter ist als sein Herr, sagt „Dieser ist mein Sohn“, wird diese Aussage laut Ebû Hanîfe als wahr interpretiert und man kommt zu dem Ergebnis, dass der Sklave nun frei ist.

Man sucht also nach der Wahrheit und dem *mecâz* nicht in einem Wort, einer Wortgruppe oder in einem Satz, sondern in einem viel breiteren Kontext.

Da, laut Ebû Yûsuf und Muhammed b. Hasan die Verwirklichung der wahren Bedeutung des obigen Satzes, rational nicht möglich ist, wird der Sklave nicht frei.¹⁹⁸² Für Stern bedeutet die Metapher zu definieren nicht gleich, sie zu interpretieren.¹⁹⁸³ Das Hauptproblem ist welche semantische Perspektive bei der Interpretation der Metapher benutzt wird. Ohne die *Intention* der Person zu kennen, kann nicht abgeleitet werden, *ob der Sklave freigelassen wird, oder nicht*.

Ob die beiden Bedeutungen eines Wortes kombiniert werden können, wurde in der Sprachwissenschaft und Fiqh (islamische Rechtswissenschaft) umfangreich diskutiert. Die meisten arabischen Sprachwissenschaftler und Gelehrten der Hanefi-

¹⁹⁸¹ **Ahmet Cevdet Paşa**: *Mecelle*, Madde 60-61.

Pdf: <http://www.ekrembugraekinci.com/pdfs/cevdet.pdf> (S.47)

¹⁹⁸² **Pezdevî** (o.J), Bd.II, 40, 83; **Şemsülimme es-Serahsî** (1393/1973), I, 184-185.

¹⁹⁸³ **Stern**, Josef (2000),37.

Rechtsschule, eine Gruppe unter Mu‘taziliten und manche schāfi‘itische Gelehrte, bewerteten dies als eine Unmöglichkeit. In der Hinsicht ist es unumgänglich, dass das *kināye* ins *ironische* Feld rutscht. Besser gesagt, ohne die Absicht zu kennen, also ohne den *Text* zu analysieren, verliert das Wort an Funktionalität. Dass Ricoeur die Metapher innerhalb des Satzes¹⁹⁸⁴ analysiert, scheint der angemessene Ansatz zu sein.

Wohingegen manche Gelehrte von Şāfi‘î und Mu‘tazila die Zusammensetzung der Wahrheit und *mecâz* im Allgemeinen als erlaubt betrachteten. Dagegen gab es Meinungsverschiedenheiten darüber ob es erlaubt sei, die *mecâz*-Bedeutung eines Wortes so zu benutzen, dass gleichzeitig auch die wahre Bedeutung beinhaltet (*umûmü'l-mecâz*). Dementsprechend war es von Anfang an klar, dass das *mecâz* definitiv die *Wahrheit* als Basis nehmen muss.¹⁹⁸⁵

Dass besonders manche Şāfi‘îs, Mâlikîs und Zâhirîs von der Maxime „Das Eigentliche beim kalam ist das Wahrsein und das *mecâz* kann dem nichts entgegensetzen“ ausgehend, behaupteten das *mecâz* im Koran nicht vorkommt, scheint kein präziser Ansatz zu sein. Es ist allerdings nicht schwer zu verstehen, dass dies eine Maßnahme gegen die Gefahr ist, den Koran nach Belieben zu interpretieren.¹⁹⁸⁶ Denn die Metapher befindet sich nicht im Wörterbuch; die Benutzung des metaphorischen Wortes ist nur „*inhaltlich*“. Die Metapher ist ein inhaltlicher Bedeutungsumtausch.¹⁹⁸⁷ Die Metapher ist die Rekonstruktion der Wahrheit. Deshalb ist die metaphorische Struktur des Koran gleichzeitig in sich selbst für verschiedene und sogar entgegengesetzte Interpretationen eine potenzielle Bedrohung.

Die Interpretation des Korans mit dem *mecâz* hat mit der Geschichte der Rechtsschulen, Mystik und Fiqh zu tun. Der Unterschied zwischen batin und zahir basiert auf der Grundlage, ob der Koran mit dem *mecâz* interpretiert werden kann, oder nicht. Diese Opposition ist wie eine Zusammenfassung der Konflikte zwischen vielen verschiedenen Strömungen. Besonders laut dem Verständnis von *Bâtîniyye* ist der Koran interpretationsbedürftig. Gazali opponiert dagegen. Seiner Meinung nach müssen die Worte des Koran auf rationale Beweise gestützt werden; sich von der anscheinenden Bedeutung zu isolieren wird zu unzuverlässigen Interpretationen führen. Al-Ġazzālî betont sogar, dass die *Bâtîniyye* die Religion von innen heraus zerstören wollen.¹⁹⁸⁸

8.3.2 Paradoxiethorie der Metapher

Die populärsten unter den neuen Metaphertheorien müssten lebendige Metapher (Paul Ricoeur), empathische (M. Black) und kühne Metaphern (H. Weinrich) sein.¹⁹⁸⁹ Die Definition der sehr *lebendigen* Metapher, die ein ziemlich wichtiger Standpunkt ist, bringt

¹⁹⁸⁴ Ricoeur, Paul (1975/1986), 117.

¹⁹⁸⁵ Şevkânî (1412/1992), 59; Şemsüleimme es-Serahsî (1393/1973), 173-176.

¹⁹⁸⁶ s. Cessâs (1414/1994), Bd.I, 367; Şevkânî (1412/1992), 49-52; Şemsüleimme es-Serahsî (1393/1973), I, 171-172; Pezdevî (o.J), Bd.II, 41-43; Bâcî (1407/1986), 187; Ebü'l-Hüseyyin el-Basrî (1384/1964), Bd.I, 30-31.

¹⁹⁸⁷ Ricoeur, Paul ([1972]/1983), 361.

¹⁹⁸⁸ Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî (o.J), Bd.II, 892, 900.

¹⁹⁸⁹ Buntfuss, Markus (1997), 13.

uns zu Ricœur.¹⁹⁹⁰ Er konzentriert sich auf eine Theorie, die auf die aktuellen Funktionen der Sprache ausgerichtet ist, anstatt wie Derrida und Blumenberg, die Metapher, der Sprachkritik oder dem begriffarchaologischen Paradigma näher zu bringen.¹⁹⁹¹

Die Hauptfunktion der lebendigen Metapher ist die Innovation bei der Definition der Wahrheit. Laut Ricœur ist es sogar die Neubildung der Wahrheit. „[...] das Phaenomen, um das letztlich meine Gedanken kreisen, der Zusammenhang zwischen dem schöpferischen und der Regel.“¹⁹⁹² Die aktiven, lebendigen und innovativen Teile der Sprache erstellen neue Definitionen, deren Interaktion mit den Sprachregeln ist eins der wichtigsten Probleme. Ricœur untersucht die *kreative Freiheit des Menschen*, indem er ihn um die Sprache herum platziert. Das was der Mensch imstande ist zu erschaffen besteht nicht aus *Schaffen ex nihilo, absolute Spontanität*. Für ihn ist Kreativität gegen die Regeln zu kämpfen, sie zu überschreiten und sogar sie zu führen. Sein Zitat von M. Merleau-Ponty scheint eigentlich seine Absicht zusammenzufassen: Kreativität ist die Auflehnung gegen die sedimentierten Kenntnis.¹⁹⁹³

Es gibt eine enge Verbindung zwischen der Hermeneutik, die von Ricœur auf die Textanalyse angewandt wird; und später mit der Erzähltheorie und den Metapheranalysen. Grundsätzlich definiert er die Metapher nicht als einen imaginären Begriff; für ihn wurde sie nicht wörtlich in einen Satz adaptiert und zu einem *Schmuck der Rede* geworden, sondern sie ist ein unabhängiger Ausdruck. „Die Metapher erscheint somit als eine Redestrategie, die zugleich die schöpferische Kraft der Sprache und das heuristische Vermögen, das die Fiktion entfaltet, bewahrt und entwickelt.“¹⁹⁹⁴

Die Metapher überlässt die Funktion der *Ähnlichkeit* (was die Metapher für Aristoteles bedeutet) (*Poetik* 1459 a) bei Ricœur der *Substitution*. Also umfasst die *Substitution* auch die Benutzung für andere Ziele. Was von Ricœur abgelehnt wird, da sie nur einen Teil des Inhaltes der Wahrheit umfasst und die kreative schöpferische Kraft der Metapher ablehnt.¹⁹⁹⁵

Im weiteren Verlauf der *Substitution* ist der Strukturalismus vorgesehen. Dies zeigt eigentlich keine große Abweichung von der Grundlage des Aristoteles; doch durch Ausbreitung nimmt es auch de Saussures sprachwissenschaftliche Ansichten als Grundlage. Die Analyse des metaphorischen Ausdruckes auf der *wörtlichen Ebene*, also aus Sicht, dass es die *Konzentriertheit* unterstützt, ist für de Saussure ein wichtiger Unterstützer seiner Theorie.

Die Basisentwicklung hingegen ist die Verbindung der Metaphertheorie zur Semantik, die Ricœur mit rhetorischen Ansätzen thematisiert. Der wichtigste Unterschied

¹⁹⁹⁰ Originalname: *La métaphore vive*, Paris: Editions du Seuil, 1975. Die von mir benutzte Auflage:

Ricœur, Paul (1986), *Die lebendige Metapher*, Üb. Rainer **Rochlitz**, München: Wilhelm Fink. Englisch: **Ricœur**, Paul (1997), *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, London: Routledge).

¹⁹⁹¹ **Buntfuss**, Markus (1997), 13.

¹⁹⁹² **Ricœur**, Paul (1986), I.

¹⁹⁹³ Ebd., I.

¹⁹⁹⁴ Ebd., 10.

¹⁹⁹⁵ **Prammer**, F. (1988), 92.

ist, dass die Metapher nun nicht mehr auf wörtlicher, sondern auf der Ebene eines Satzes behandelt wird.

Die Feststellung der Zeichen ist die Haupteigenschaft der Semiotik und basiert auf das Semantikverständnis Émile Benvenistes.¹⁹⁹⁶ Ein einzelnes Wort hat in keinem Fall die Kraft einen Kontext zu darzustellen. Wenn ein Wort einzeln die Fähigkeit der metaphorischen Repräsentation besitzt oder wenn man denkt, dies sei so, ist dieses Wort ein Klischee (s. LT 1.2; 11. Feld).

Wie ich oben betont haben: Wenn ich über Ricoeur sage, dass die ganze Sache eigentlich das *metaphorisch-sein* und *nicht-sein* ist, habe ich die Grundlage seiner Theorie fest im Blick. Diese beläuft sich auf den Unterschied: Der Mensch *ist* ein Wolf oder er *ist nicht* ein Wolf. Ricoeurs Ansicht, dass das Dasein so ist wie es ist, oder nicht so ist¹⁹⁹⁷; lässt uns an dem Punkt einer nicht verfestigten Vorstellung gegenüber.

Ob wir es mit metaphorischen Benutzungen zu tun haben, ist jedenfalls nicht feststellbar. Denn für Ricoeur ist die Interpretation der Metapher für das Begreifen der Wahrheit nötig. Die Eigenschaften, die *ist, ist nicht* betonen (ich erwähne, dass diese besonders für die Analogie benutzt werden), werden manche Unterschiede ergeben. Eine Person als *Wolf* oder *Löwe* zu bezeichnen ist im metaphorischen Kontext ein Hinweis auf die Existenz in dem Unterschied zwischen *ist, ist nicht*. Eine andere Ursache für das Paradox ist die Gefahr, die Eigenschaften als ein Ganzes zu übernehmen; hier geht es um prototypische Kategorisierungen (s. LS 8.11.2).

Wenn eine Person als Wolf bezeichnet wird, bedeutet es im existenziellen Sinne das andere eben keine Wölfe sind. Die hier gemeinte Spannung findet zwischen *ist* und *ist nicht* statt.¹⁹⁹⁸

Ricoeur konzentriert sich auf die Kopula.¹⁹⁹⁹ Um es einfach auszudrücken wird das Existierende und Nichtexistierende mit *ist, ist nicht* zusammengefasst. Die Ursache des Paradoxes ist vielleicht das zu Ernstnehmen der metaphorischen Realität (s. LS 5.10) Die Wahrscheinlichkeit, dass der Gesprächspartner nicht weiß, dass Achill kein Löwe ist, wäre gleich Null.

Laut Ricoeur führt die Notwendigkeit die metaphorische Wahrheit auszugleichen dazu, dass ein Paradox entsteht. Also der Wahrheitsgrad, dass Achill ein Löwe ist, der kritische Gipfel des *ist nicht* ist der ontologischen Barbarei (Gewalt wäre zu milde) des *ist nicht* zugehörig. In der Hinsicht sorgt die *Spannungstheorie* für die Verbindung zwischen den Ergebnissen, das kann auch als die Bemühung zur Stabilisierung bezeichnet werden.

Laut Ricoeur nimmt die Spannung Fähigkeit des Verbes *sein*, ihre grammatische Identität in der Form *sein wie* an. Dies kann als der Reflex der Spannungsverringern

¹⁹⁹⁶ Mit diesem Anlass untersuchen Sprachwissenschaftler die Ansätze von **Richards**, **Black** und **Beardsley**. In den entsprechenden Abschnitten habe ich diese Verbindungen bereits detailliert erklärt.

¹⁹⁹⁷ **Ricoeur**, Paul (1975/1986), 290.

¹⁹⁹⁸ Ebd., 240.

¹⁹⁹⁹ s. Ebd., 290.

bezeichnet werden. Was der Vergleich der entfalteten Metapher ist.²⁰⁰⁰

Am Anfang seines Werks *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik* geht Ricœur auf den Ursprung der *Phänomenologie der Religion*, der Absicht seiner Arbeit, ein. Das Ziel ist es, mit dem Problem, das aus den Interpretationen der Texte, die in der Hermeneutik vorhanden sind, eine Verbindung mit den Problemen anderer Disziplinen aufzubauen, die mit der Rhetorik, Semantik, Stilistik oder insgesamt der Metapher größer werden.²⁰⁰¹ An dem Punkt sollte man auf die Ähnlichkeit des *hermeneutischen* Interpretationsverständnis und dem *belâgat bei der Anstrengung den Koran zu verstehen* hinweisen. Also sorgt das Verhältnis zwischen der *religiösen Wahrheit* und dem *mecâz* dafür, die *Wahrheit* anders zu positionieren.

Das Interpretationsproblem umfasst mit der *mündlichen Rede* (Gespräch oder Unterhaltung) und den *geschriebenen Texten*, zwei Felder.²⁰⁰² Genau an diesem Punkt zeigt Ricœur auf ein Problem, das wir auf das gesamte Begreifen der Metapher adaptieren können: Das Begreifen erfolgt „[...] im Prozess des Verstehens und der Wechselwirkung von Text- Interpretation und Selbst- Interpretation“. Diese Unterscheidung bringt uns zwei Probleme.²⁰⁰³

(1) Inwiefern ist das Begreifen des Lesers, der Intension des Herstellers der Metapher nahe? In der Hinsicht ist der Kontext entscheidend. Ich erwähne nochmal Grices Beispiel: „Du bist Sahne in meinem Kaffee“ (s. LS 8.2.2). Oder ein einfacheres Beispiel: *Sen bu firmanın beynisin* [dt. Du bist das Hirn dieser Firma]. Der Satz hat je nachdem ob die Firma, zwei Angestellte hat, oder sie ein riesiges Pharmaunternehmen ist, oder sie eine Firma ist, die pleite gegangen ist (oder Dutzende andere Kontexte) verschiedene Bedeutungen.²⁰⁰⁴

(2) Falls die Interpretation mindestens zwei Ebenen hat, oder es sich um einen *Hersteller* (eher Dichter) handelt, sind dann all die Beispiele zur ontologischen Metapher (Lakoff und Johnson) nutzlos? Trotz des Übergangs zwischen den 13.-14. Feldern im Diagramm (s. LT 1.2), gehören diese Metaphern meiner Meinung nach, zum Bereich *B*. Die Identifizierbarkeit in der maximalen Länge des Textes ist für die Metapher mit den für sie *minimalisierten* Wörtern möglich. Also nimmt an dem Punkt „die metaphorische Last oder Einstellung des Wortes“ eine Identität an.²⁰⁰⁵ „Ist eine Metapher ein Werk in miniature? Darf man ein Werk, etwa ein Gedicht, als eine ausgedehnte Metapher ansehen? Die Antwort auf diese Frage hängt von den allgemeinen Eigenschaften des Diskurses ab, da sowohl Text wie Metapher, Werk wie Wort, unter dieselbe Kategorie fallen, nämlich die der Rede.“²⁰⁰⁶ Die Metapher so zu heiligen, müsste wohl utopisch sein; denn selbst die Gültigkeit des *Kontext* für den Satz (außer der literarischen

²⁰⁰⁰ Ebd., 251.

²⁰⁰¹ Ricœur, Paul (1983/1996), 357.

²⁰⁰² Ebd., 356.

²⁰⁰³ Ebd.

²⁰⁰⁴ s. Ebd., 358; Ricœur nimmt auch das Ergebnis der Bedeutungsänderung (Vergabe einer neuen Bedeutung), die in Beardsleys *The Metaphorical Twist*“ stattfindet, mit in den Umfang.

²⁰⁰⁵ Ricœur, Paul (1983/1996), 357.

²⁰⁰⁶ s. Ebd., 358.

Benutzung) ist umstritten.

Die Grundlage des Paradoxen ist für Ricœur der Behandlungsunterschied zwischen der *gesprochenen Sprache* und der *schriftlichen*:

„Erstens erscheint Rede stets als Ereignis [fr. événement]; sie ist das Gegenteil von Sprache als ‘langue’, Code oder System; als Ereignis ist sie etwas Vorübergehendes: sie taucht auf und verschwindet wieder. Aber gleichzeitig- und hier liegt das Paradoxe- kann sie immer wieder als dasselbe identifiziert werden. Und dieses Selbe nennen wir im weiten Sinne ihre Bedeutung. Stellen wir also fest, dass Rede stets als Ereignis realisiert wird, dass sie aber stets als Bedeutung verstanden wird. Wir werden noch sehen, in welchem Sinne die Metapher den doppelten Charakter von Ereignis und Bedeutung in sich vereinigt.“ (Ricœur 1983/1996: 358-9).

Wenn ich über den toten Charakter des *mecâz* in der gesprochenen Sprache spreche, heisst es keinesfalls, dass diese Formen des *mecâz* jegliche Vitalität verloren haben. Der Ausgangspunkt der Konzeptualisierungstheorie ist gerade dieser Paradox. Die Metapher verbindet den doppelten Charakter des *Ereignis* und der *Bedeutungsvergabe*.²⁰⁰⁷ Nur so gilt die *Wahrheit* für die *lebendige* Metapher.

Unter dem Widerspruch *Sinn* und *Bedeutung* versteht Ricœur *etwas über etwas sagen*.²⁰⁰⁸ Hier nimmt er den *Sinn* als *Urteil*. Wenn *etwas* über *etwas* gesagt wird (Ahmet ist ein Wolf), erfolgt der erste Konflikt zwischen den Referenzen (Gerissenheit) und der *Wahrheit* (Ein Kadaver fressendes Tier u. a.). Die Wahrnehmung des *Wolfs* bei uns wird zunächst mit der *Wahrheit* in Konflikt geraten.

Bei fehlender Erfahrung mit dem echten Wolf kann etwa bei Stadtbevölkerungen in Westeuropa der imaginäre Wolf zum echten Wolf werden. Eine Person, die einen echten Wolf gesehen, berührt oder ihm in die Augen geschaut oder damit gekämpft hat, besitzt eine andere Wahrnehmung der Realität.

Die Metapher ist nicht im Wörterbuch zu finden; die Benutzung des metaphorischen Wortes ist nur *inhaltlich*. Die Metapher ist ein inhaltlicher Bedeutungswandel.²⁰⁰⁹ Die Metapher ist für Ricœur die Rekonstruktion der *Wahrheit*, was im Einklang mit Richards, Black und Beardsley steht.²⁰¹⁰ Laut Ricœur ist die wahre Bedeutung nicht die, die verhindert, zurückgeschoben wird, sondern die Bedeutung, die mit der Wirkung der *Kollision* einen Weg für die Metapher ebnet. Als Ergebnis davon (nach der Kollision) wird die wahre Bedeutung des Wortes ausgegrenzt und der *Befund* oder die Erkenntnis wird auf eine andere Bedeutung übertragen.²⁰¹¹

Die intertextuelle oder extratextuelle Anwendung des Metapherverständnisses ist der Schlüssel zum Verstehen langer Texte. Umgekehrt ist die Übertragung des Verständnisses des Werkes, ein für die Metapher nötige Schlüssel.²⁰¹² Wenn das erste davon *Erklärung* ist, wäre das andere *Interpretation* (Dass die Haltung der Hermeneutik

²⁰⁰⁷ Ricœur, Paul (1983/1996), 359.

²⁰⁰⁸ Ebd., 362.

²⁰⁰⁹ Ebd., 361.

²⁰¹⁰ Rolf, E. (2005), 198.

²⁰¹¹ Ricœur, Paul (1983/1996), 361.

²⁰¹² Ebd., 363.

als Achse genommen wird, ist in dieser Hinsicht erforderlich).

Die *augenblickliche Sprachschöpfung* der Metapher und, dass sie *eine semantische Neuerung* ist, bilden den Grund dafür, dass sie keinen Platz in der gegenwärtigen Sprache finden kann.²⁰¹³

Laut Danto kann der Kreis der *Intension und Interpretation*, der für den Autor, Text und Leser gezeichnet wird, erneut nur im Rahmen der *Metapher* erfolgen (s. LS 8.13).²⁰¹⁴ Der Leser baut anders als die zwei Elemente (Autor und Text) die Bedeutung auf. Das zu verstehen, was der Dichter oder Autor nicht gemeint hat, oder das zu verstehen, was er gemeint hat, ist deshalb besonders in poetischen Texten normal.

Wenn man sich die Metapher als *Miniaturpoesie* vorstellt, hat sie einen Platz für die metaphorische Interpretation dazugewonnen. Als ein lokaler Akt im Text, trägt die Erklärung der Metapher, als ein Ganzes dazu bei, den Text richtig zu interpretieren. Für Ricœur sind *Text* und *Diskurs* sehr wichtig. In seinem Buch *Die Lebendige Metapher* stellt er seine diskursive Theorie vor.²⁰¹⁵ Als ein Prinzip des Buches zeigt Ricœur auf eine Reihenfolge bzw. auf eine Richtung: Von der Rhetorik in Richtung Semantik und Hermeneutik.²⁰¹⁶ Das Gegenstück für eine so verbreitete Metapher könnte nur das *mecâz* sein.

Der Hauptunterschied zwischen der semantischen Neuerung auf der Bedeutungsebene (eher wahrnehmungsbasiert) und der intuitiven Funktion auf der Referenzebene bestimmt die Struktur der *lebendigen Metapher*.²⁰¹⁷ Dieser von der *semantischen Neuerung* anfangende und zur *metaphorischen Referenz* reichende Weg, umfasst drei Ebenen: Von dem Wort- Über dem Satz- Zum Text (oder Werk).²⁰¹⁸

Obwohl der erste Ansatz in Verbindung mit dem Wort steht und *metaphorische Bedeutung* genannt wird,²⁰¹⁹ packt Ricœur diese Trägereigenschaft nicht auf das *Wort*. Trotz allem lokalisiert Ricœur die Metapher *innerhalb des Satzes*. Emile Benvenistes (1902-1976)²⁰²⁰ Semantikverständnis bedeutet für Ricœur (aus metaphorischer Sicht) ein Dilemma zwischen Semiotik und Semantik.²⁰²¹ Der Rahmen in dem dieses Dilemma dargelegt wird, ist zweifellos der *Satz*. Die Erstellung einer Metapher, erfordert laut Ricœur, zumindest einen Satz. Obwohl für mein Thema *teşbîh* und *isti'âre* auch unabhängig vom Satz, besonders in klischeehaften Formen, benutzt werden. Die Metapher ist ein dreistes Prädikat, das die Angemessenheit der gewöhnlichen Kriterien der Hinlänglichkeit und des *Prädikats* bei der Anwendung verletzt.²⁰²²

²⁰¹³ Vgl: **Ricœur**, Paul (1972/1983), 363.

²⁰¹⁴ **Danto**, Arthur C. (1984), 278.

²⁰¹⁵ **Ricoeur**, Paul (1975/1986), 118.

²⁰¹⁶ Ebd., 56.

²⁰¹⁷ Ebd., III.

²⁰¹⁸ Ebd., IV.

²⁰¹⁹ Ebd., V.

²⁰²⁰ s. **Benveniste**, E. (1971); **Ricoeur**, Paul (1975/1986), V.

²⁰²¹ **Ricoeur**, Paul (1975/1986), 60. s. dazu. **Stiver**, Dan R. (2001), 89; **Vlacos**, Sophie (2014), 44-51.

²⁰²² **Ricoeur**, Paul (1975/1986), VI. s. **Kallan**, Paul (2009), 89; **Simon**, Josef (1978), 44.

Die Metapher bestimmt, was mit einem als Prädikat benutzten bestimmten Wort im Rahmen eines Satzes geschieht. Die Verortung der Metapher in der Semantik der Rede ist nicht einheitlich einzuschätzen. Also die Metaphertheorien, die aus Wörtern aufgebaut sind, können keine uneingeschränkte Befugnis oder Gültigkeit erlangen.

Die Metaphertheorie, die eine Wort-Assoziationen aufbaut, ist nicht falsch, sondern mangelhaft, weil sie eben abstrakt ist.²⁰²³ Also das (in dem *belâgat*) *mecâz* umfasst sowieso die anderen Redefiguren. Zusammengefasst: Die Metapher steht in der Sprache, zwischen Wort und Satz.²⁰²⁴

Der Anteil der *Bedeutungsebene* in der Definition der Metapher, umfasst auf den ersten Blick *verschiedenes Prädikat Urteil* und dessen Dreistheit (Um dieses Urteil gut zu verstehen, müssen wir auf die Reaktion der Metapher schauen; die Metapher zwischen Wort und Satz ist in erster Linie dreist, verwöhnt und frech).

Die Wirkung, die durch alle Ausdrücke erschaffen wird, konzentriert sich auf das Wort und verdichtet sich sogar; was ich letztendlich als Metapher bezeichne. Deshalb verdeutlicht Ricoeur den Rahmen der Metapher noch etwas. Sowohl *Pertinenz* als auch lexikalisch (paradigmatische Abweichung) sind neue semantische begriffliche Setzungen.²⁰²⁵

In *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling* bezeichnet Ricoeur den produktiven Charakter der Wahrnehmung, die durch die Metapher ermöglicht wird, als *predicative assimilation*.²⁰²⁶ Dies beschreibt er gleichzeitig als *paradox*.²⁰²⁷

Das metaphorische Element des Prädikats verdichtet, nähert und assimiliert die bekannten Ähnlichkeiten unterschiedlicher und voneinander getrennter Elemente. Man sollte nicht vergessen, dass diese Haltung von der Benutzung des *metaphorischen* Elements, von der Assimilierung, stammt.

Doch was ist die Annahme von A.P.Martinich? Seiner Meinung nach behauptet eine Person, die „Meine Liebe ist eine rote Rose“ sagt, nicht, dass „seine Liebe eine rote Rose ist“. Falls die Person dies behauptet (wenn er/sie die Sache auf die Wahrheitsebene trägt), hätte sie etwas Falsches gesagt. Wer einen metaphorischen Ausdruck benutzt, nimmt die *Wahrheit* ins Visier.

Der Punkt auf den man hier achten muss, ist die Situation *dazu zu tendieren etwas zu sagen*. Wer einen metaphorischen Ausdruck benutzt, erwähnt nicht eine bestimmte Situation, die die Form *sage-dass* (say-that) betont, sondern nur die Formen *so-tue, als-ob*. (makes-as-if-to-say something) Der metaphorische Ausdruck enthält laut Martinich eine wörtliche Referenz oder ein wörtliches Urteil. Aber nicht beide gleichzeitig. Hier ist wichtig, dass der metaphorische Ausdruck eine *illokutionäre* Kraft besitzt.²⁰²⁸

Für Stern hingegen ist die Identifizierung nicht die Interpretation der

²⁰²³ Ebd., 57.

²⁰²⁴ Ebd., 117.

²⁰²⁵ Ebd., 94.

²⁰²⁶ Ricoeur, Paul (1978), 148, 150, 156.

²⁰²⁷ Ebd., 148, 152.

²⁰²⁸ Martinich, A. P. (1984), 35-56; Martinich, A. P. (ed.) (1985/1996), 428.

Metapher.²⁰²⁹ Eigentlich ist der Unterschied zwischen *Identifizierung* und *Interpretation* nichts Neues. Das hauptsächliche Problem ist auch ein anderes. Das Hauptproblem ist die Frage, welche semantische Perspektive bei der Interpretation der Metapher benutzt werden soll. Um die metaphorische Interpretation als einen Ausdruck darzulegen, wird zunächst die *wörtliche* Interpretation angestrebt; danach wird eine Anomalie festgestellt (wobei man schaut ob dies semantisch oder pragmatisch ist); anschließend sollte man die metaphorische Interpretation schlussfolgern.²⁰³⁰

Es ist fraglich inwiefern diese Haltung der Reinterpretation die *Richtigkeit der Wahrnehmung der Metapher* ausreichend wiedergibt. Wenn ein Vergleich zwischen den metaphorischen und wörtlichen Bedeutungen durchgeführt wird, wird ersteres zweifellos aus Sicht des Begreifens nicht mehr Zeit erfordern.²⁰³¹ Also ist die Reinterpretation zum Begreifen der Metapher vorhersehbar; es entsteht nicht einfach so aus dem Nichts.

8.4 Die Situation des *mecâz* gegenüber anderen Redefiguren

Mehmet Tahir behandelt das *mecâz* in einem viel breiteren Rahmen, er schließt *ta'riz* und *kinâye*, *tezâd* und *mukâbele*, *tevriye* und *telmih* u.a. mit ein.²⁰³² Da er das *mecâz* so überlastet, steigt die Spannung mit der Wahrheit und das *mecâz* verliert seinen poetischen Wert. Denn *mecâz* muss gleichzeitig auch den Alltag umfassen, zumindest die Prosa.

Der als *mecâz* benutzte Ausdruck (*terkip*) besteht mit wahrer Bedeutung, *mecâz* Bedeutung, Verhältnis und *mani' karîne* [dt. hinderndes Indiz] aus fünf Hauptelementen. Um das *mecâz* zu verwirklichen sind zwei Hauptbedingungen erforderlich:

(1) Transport von der wahren zur *mecâz* Bedeutung (also muss für das *mecâz* eine wahre Bedeutung hinterlassen werden).

(2) Ein Verhältnis zwischen wahrer und *mecâz*-Bedeutung (*münasebet*, dt. Beziehung; *ittisâl*, dt. Kontiguität, *ilinti*, dt. Korrelation).

In dem Fall, dass das Verhältnis eine Ähnlichkeit ist, wird das *mecâz isti'âre*; falls es sich um ein anderes Verhältnis handelt, *mecâz-ı mürsel* genannt.

Das Verhältnis beim *isti'âre* nennt man *mânevî ittisâl* [dt. immaterielle Kontiguität]; beim *mecâz-ı mürsel*, *sûrî ittisâl* [dt. visuelle Kontiguität]. Also ist *mecâz* ein Oberbegriff.

Es gibt zwei Thesen darüber, ob die übertragene Sache beim *mecâz* ein Wort oder eine Bedeutung ist. Das bringt automatisch die Grammatik mit ins Spiel. Nach der obigen Definition des *mecâz*, sind die Bedeutungen statisch, während die Wörter von ihren wahren Bedeutungen auf ihre *mecâz*-Bedeutungen übertragen werden. Mehrdeutige Wörter in der Gemeinsprache gelten nicht als Metapher. Denn jeder dieser Bedeutungen ist wahr [türk. *vaz'î*], und es handelt sich nicht um eine Übertragung.²⁰³³ Eigennamen

²⁰²⁹ Stern, Josef (2000), 37.

²⁰³⁰ Nogales, Patti D. (1999), 194.

²⁰³¹ Ebd., 195.

²⁰³² Mehmet Tâhir (2013), 139; s. 179.

²⁰³³ Sei es *mürtecel* (hat nichts mit der lexikalischen Bedeutung zu tun) oder *menkul* (im Verhältnis zur

gelten nicht als *mecâz*, da die Bedingung des Verhältnisses nicht erfüllt ist, während eine Bedingung der Übertragung da ist. Das Wort الحجر [dt. Felsen], das mit der Bedeutung *Kaya* (türk.) ein Gattungsname ist, auf eine Person als ein Eigenname (ar. حجر, Hacer) zu übertragen gilt nicht als *mecâz*. Denn es gibt kein *mâkul* [dt. logisches] Verhältnis zwischen der wahren Bedeutung des Wortes, also *kaya*, und dem Menschen, auf dem dies als ein Name übertragen werden soll. Dies gehört sowieso zum *mürtecel hakikat* [dt. erfundene Wahrheit] und hat nichts mit *mecâz* zu tun.

Beim klassischen *belâgat* ist die Wahrheit originär, während das *mecâz* wie dessen Ableger ist. Die Wahrheit ist *metbû* (von dem man abhängig ist), *mecâz* ist eine Bedeutung die von der Wahrheit abhängig ist; die Wahrheit ist *melzum* [dt. obligatorisch], *mecâz* ist wie eine eingefügte Bedeutung. Oder das Gegenteil davon? Kann es denn nicht sein, dass das Eigentliche das *mecâz* ist, und die Wahrheit ein Teil davon? Wenn jeder Ausdruck, Eigennamen ausgenommen, besonders Sätze zu einer *mecâz*-Bedeutung hingezogen werden können, wäre das *mecâz* nun die Grundlage des Sprechaktes geworden. Dementsprechend ist es unmöglich, eine feste Grundlage für das *kinâye* zu finden, während *mecâz* und Wahrheit sich immer noch in einer gegenseitigen Platzsuche befinden. Meiner *negativen Ansicht* im Bereich des *kinâye* liegt die Richtungsänderung der klassischen Wahrnehmung, welche von der Wahrheit zum *mecâz* ist, zur Wahrnehmung vom *mecâz* zur Wahrheit zu Grunde (s. LS 5; bes. 5.4, 5.5, 5.11). Wie ich es gesagt habe, ist es nicht möglich einen Satz zu gründen, der nicht auf die Ebene des *mecâz* hingezogen werden kann.

Der erste Gelehrte, der das *mecâz* im Rahmen des *belâgat* entdeckte war al-Ġāḥiz. Al-Ġāḥiz (gest. 255/869) verstand das *mecâz* als ein Wort, das ein *tevessü* [dt. Verbreitung] der Sprecher von der Sprache ist und außerhalb der wahren Bedeutung benutzt wird und sah Arten der Disziplin des *beyân* wie *teşbîh* und *isti'âre* im Umfang des *mecâz*. Ibn Qutaiba [Ibni Kuteybe] definiert das *isti'âre* als etwas mit dem Namen des *mücâvir* [dt. Nachbar] oder *müşâkil* [dt. förmlich ähnlich] zu benennen; er verwechselt es mit *mecâz-ı mürsel*.

Außerdem bezeichnete er Beispiele von *teşbîh*, *aklî mecâz*, *müşâkele* und *kinâye* ebenfalls als *isti'âre*.²⁰³⁴ Hierbei handelt es sich eigentlich vielmehr um eine noch nicht durchgeführte Zeichnung der Bereichsgrenzen, als eine Verwechslung. Andernfalls sind sowohl *isti'âre*, *teşbîh* als auch *mecâz-ı mürsel*, Arten des *mecâz*.

Mubarrad (gest. 286/ 900) ist der erste, der als Gegenteil des *mecâz* die Begriffe *hakikat* und *asl* benutzte.²⁰³⁵

Indem Ibn Raşîk Al-Kayravanî das *mecâz* als das Benennen von etwas mit dessen Ursache oder Verwandten definiert, machte er den ersten Schritt zur Unterscheidung des *isti'âre* und *mecâz-ı mürsel*. Die späteren Gelehrten des *belâgat* nannten die erste Wahl in seiner Definition, *isti'âre* und die zwei Wahl *mecâz-ı mürsel*. 'Abd al-Qāḥir al-Ġurġānî behandelte die Themen *isti'âre teşbîh* und *temsîl* umfangreich. Er brachte zum ersten Mal detaillierte Kommentare und Analysen, kategorisierte als erster die *lugavî* und *aklî mecâz*, entdeckte viele Arten des *isti'âre* und verteidigte, dass beim *mecâz* nicht das Wort,

lexikalischen Bedeutung).

²⁰³⁴ İbn Kuteybe (1393/1973), 135, 146, 147, 149, 154-155.

²⁰³⁵ Müberred (1376/1956), Bd.I, 45.

sondern die Bedeutung übertragen wird. Ğurġānī trennte die Arten des *isti'âre tasrihî-meknî* und *aslî-tebaî* mit präzisen Linien und wurde Vermittler bei der *mürsel*-Darlegung des *mecâz* Ausdruckes.²⁰³⁶ Ziyâeddin Ibnü'l-Esîr gab als erster deutliche und verständliche Erklärungen über das *karîne* des *mecâz*. Tâceddin es-Sübki gab dem *mecâz* den Namen *mülâbese mecâzi* [dt. Kontiguität] und Süyûtî nannte es *terkipte mecâz* [dt. Zusammensetzung]. Sekkâkî betrachtete das *aklî mecâz* [dt. auf Verstand basierend] im Umfang des *isti'âre-i mekniyye* und gab dem einen Platz in der Disziplin des *beyân*, während Kazvînî das *aklî mecâz* mit der Bezeichnung *isnatla mecâz* [dt. mit Zuschreibung] im Zuge des Attributionsthemas behandelte, da es ein auf Zuschreibung basierendes *mecâz* ist. Kazvînî kritisierte, dass Sekkâkî das *aklî mecâz* dem *isti'âre-i mekniyye* zugehörig betrachtete, indem Kazvînî sich darauf stützte, dass in Beispielen wie *gündüzü sâim*, *gecesi kâim* [dt. morgens fastend, abends betend] beide Seiten des *teşbîh* erwähnt werden. Yahyâ el-Alevî, der behauptete das *mecâz* sei kein Vernunftsproblem, sondern ein lexikalisches, bezeichnet das *mecâz-ı aklî* als eine *mürekkeb* Art des *lugavî mecâz*.

Das *müfred mecâz*, dessen Verhältnis nur eine Affinität [türk. *müşabebet*] ist, wird *isti'âre*; und das mit anderem Verhältnis (frei), *mecâz-ı mürsel* genannt. Also mit den einfachsten Worten ist das *mecâz* nicht *isti'âre* und *mecâz-ı mürsel*; es ist im Allgemeinen ein Oberbegriff. Inspiriert von einer Aussage 'Abd al-Qâhir al-Ğurġānîs kann man sagen, dass Sekkâkî der erste Gelehrte des *belâgat* war, der den Begriff *mecâz-ı mürsel* in den Raum warf. Autoren vor ihm, erklärten dessen verschiedenen Verhältnisse. Für das *mecâz-ı mürsel* wurden mehr als 30 Verhältnisse festgestellt.

Wie zu sehen ist, gibt es zwischen der Geburt des *mecâz* und dem Übergang zum auf Rhetorik basierenden Verständnis (Vom *Kitâb al-bayân wa al-tabîyîn* bis zum *Ta'lim-i Edebiyyât*, also ungefähr von 819 bis 1882) einen ca. 1050 Jahre andauernden Prozess. Der Erfolg dieser Übergangsperiode wird nur mit der Feststellung, was als Äquivalenz zur Metapher benutzt wird und dessen Bewertung erfolgen.

8.5 Feststellung des *mecâz*

Was die Erkennung und Unterscheidung des *mecâz* und der Wahrheit angeht, wurden manche Maße vorgelegt.²⁰³⁷

(1) Die *Wahrheit* kann singular, plural sein; syntaktisch kann sie verschiedene Rollen einnehmen; all dies gilt nicht für das *mecâz*.

(2) Die *Wahrheit* verstärkt, das *mecâz* tut dies nicht. Die Absicht beim *mecâz* ist es sowieso, eine Seite der Bedeutung zu *verstärken*.

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

„[...]und zu Mūsā hat Allah unmittelbar gesprochen“ (an-Nisā' 4:164)

²⁰³⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî (1384), 288, 293-303; Abdülkâhir el-Cürcânî (1396/1976), Bd. II, 233-252.

²⁰³⁷ Durmuş, İsmail (2003), Bd. 28, 217-220; Koca, Ferhat (2003), Bd. 28, 220-221; Uzun, Mustafa (2003), Bd. 28, 221-223.

In dieser Übersetzung des Verses ist das Verb *sprechen*, wahr. Die Verstärkung des Infinitivs hindert daran, den Satz als *mecâz* zu verstehen.

Tekit [fr. Intensif, dt. Intensiv] ist bei der Unterscheidung von Wahrheit und *mecâz* eines der besten Kriterien.

(3) Der Vergleich bei der Wahrheit ist gültig, beim *mecâz* nicht. Deshalb können wir statt „Frag die Stadt“ (Yūsuf 12: 82) nichts anderes sagen, um das begriffliche Ziel zu erreichen.

(4) Die logische Unmöglichkeit ist ein anderes Kriterium. Falls es in einer Benutzung eine Zuschreibung auf das rational Unmögliche gibt, ist dies ein zugeschriebenes *mecâz*.

Beispielsweise ist der Ausdruck „und dein Herr kommt“ (al-Fağr 89: 22) ein *mecâz*, denn dem Herrn wurde die Tat *kommen* zugeschrieben; Gott kann man jedoch keine menschlichen Attribute zuschreiben.

Falls sowohl die wahre als auch die *mecâz*-Erzählung eines Gedanken möglich ist, wird meistens die Wahrheit benutzt. Es wurde jedoch auch angegeben, dass man sich dem *mecâz* aufgrund der drei Nutzen zuwendet und man es der Wahrheit bevorzugt. Diese sind *ittisâ* [dt. Bedeutungsverbreitung], *tekit* [dt. Intensivierung] und *teşbîh*.²⁰³⁸

Das *ittisâ*, also die Bedeutungsverbreitung ist äquivalent zu den Ansichten von Tirrell (s. LS 8.8.2) und Brandom, da es einen beständigen Interpretationsmechanismus auslöst und eine Ausweitung bewirkt. Außerdem entnimmt die Metapher, die Lakoff und Johnson (s. LS 8.9.2, LT 2) und Kövecses (s. LS 8.9.2) ins Zentrum des Alltags geholt haben, ihre Kraft aus der Eigenschaft des *ittisâ*. Diese Verbreitung kann so wie es bei Stern (s. LS 8.12.2) der Fall ist, einen Kontext erfordern, oder sie geht wie bei Danto bis zum Punkt der *Erfindung* (s. LS 8.13). Es gibt ein direktes Verhältnis zwischen der Erhöhung des Wortschatzes und der Entfaltung der Metapher durch Selbst-Referenz. Letztendlich ist das Verständnis Ricœurs (s. LS 8.3.2) der Neustrukturierung der Wahrheit mit der Metapher ein Produkt dieser Verbreitung.

Tekit, also die Verstärkung ist Bestandteil der *Hyperbel*. Meiner Meinung nach ist eins der zwangsläufigen Bedingungen der Metapher, dass sie mehr oder weniger Hyperbel enthält. Dies kann so wie Carston (s. LS 8.9.1) es betont hat, mit einer *Erfindung* [lat. Invention] an Kontinuität gewinnen. Levin hingegen betrachtet metaphorische Sätze als *anormal*; der Satz kann also den Bedingungen der Wahrheit kontingenterweise nicht gerecht werden (s. LS 8.7.1). Vielleicht hat diese Eigenschaft der Kraft eher mit der Haltung der Meinens als des Sagens zu tun (Grice, s. LS 8.2.2), sodass dies mit einer metaphorischen Akzeptanz besänftigt wird (Danto). Außerdem sehe ich die Versuche Blumenbergs (s. LS 8.10.2) und Cohens (s. LS 8.10.1), die Metapher an Regeln zu binden (was ich detailliert versuchen werde zu erklären), als eine Anstrengung, diese *Kraft* der Metapher zu verstehen.

Dass die Metapher meistens mit einem Verhältnis des *teşbîh* auftaucht, lässt uns vor einem viel breiteren Kader gegenüberstehen. Also, der Anfang ist Aristoteles. Beispielsweise sagt Karl Bühler, dass die Metapher für Aristoteles im wahrsten Sinne des Wortes nur eine Analogie ist. Black denkt, dass unter der Metapher eine Analogie oder

²⁰³⁸ Süyûfî (o.J), 358-359.

ein Gleichnis liegt. Was beispielsweise Beardsley und Searle unter dem Vergleich verstehen, ist mit dem *teṣbîh*, wenn es als Metapher gilt, verbunden.²⁰³⁹

8.6 Kurze Geschichte des *mecâz*

Die erste Entdeckung der Stile des *mecâz* und der Wahrheit in der islamischen Welt erfolgt über die *mecâz* Ausdrücke im Koran und lässt sich zwischen den Gelehrten des *kalam* beobachten.

Gelehrte des *Kalam* der Mu'tazila interpretierten mehrdeutige Verse, in denen Gott für die Schöpfung spezifischen Eigenschaften zugeschrieben werden, als *mecâz* und versuchten somit Gott davon fernzuhalten.

Der erste Gelehrte, der auf den Stil des auf Verstand basierenden *mecâz* aufmerksam machte, war Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (gest. 100/ 718 [?]). Ibn Hanefiyye wies in seinem Buch *ar-Risāla fî'r-red'ala'l-Qadarīya* darauf hin, dass ein Gott zugehöriger Akt aufgrund eines Ursachenverhältnisses, einem Geschöpf zugeschrieben wird, und betonte, dass dies ein auf Verstand basierendes, bzw. zugeschriebenes Stil des *mecâz* darstellt.²⁰⁴⁰

Den Feststellungen nach ist Sibawayhi (gest. 180/796) der erste Sprachgelehrter, der den Stil des *mecâz* als erster kommentierte und in dem Bereich einen Begriff vorlegte. Sibawayhi legte für den Stiles *mecâz* die Begriffe *al-ittisâ' fî l-kalâm*, *al-iğâz wal-ihtisâr* vor und zeigte deutlich die Hauptfunktion des Stils des *mecâz* im Ausdruck.

Yahyâ bin- Ziyâd al-Farrâ²⁰⁴¹ benutzt die Begriffe *al-ittisâ' fî l-luğa* und *al-iğâzat* für Ausdrücke im *mecâz*-Stil. Er kommentiert überzeugend die *aklî* und *mecâz-ı mürsel*-Ausdrücke.²⁰⁴² Dazu platziert er einige *mecâz* Bedeutungen in die *istifhâm*-Form: *istifham* ist die Fokussierung auf einen Aktanten mit der Frage.²⁰⁴³

Es ist schwer, die genauen Anfänge für die Arbeiten über das *mecâz* im Koran festzustellen.

Es wird angenommen, dass Abū 'Ubaida Ma'mar b. al-Muṭannā at-Tamīmī (gest. 209/824) in seinem *mecâzū'l-Kur'ân*, den Begriff *mecâz* als erste Person benutzte; die Quellen berichten auch von dem verlorengegangenen Werk *mecâzū'l-Kur'ân* von Kutrub und Farrâ's (seine Zeitgenossen). Abū 'Ubaida benutzt aus Sicht des *belâgat*, der Semantik, der Lexikographie und des *nahiv* für jede Art von Ausdruck und Stil, die eine *izah* [dt. Erklärung], *tefsir* [dt. Exegese] und *te'vil* [dt. Worte verdrehen, versuchen im Nachhinein andere Bedeutung zu geben: eigenwillige Interpretation] erfordern, den *mecâz* Begriff; damit meint man *te'vil* und *tefsir*. Er benutzte für das *hazif mecâz* den

²⁰³⁹ Die Beziehung *teṣbîh*- Metapher habe ich in dem entsprechenden Abschnitt detailliert erklärt s. LS 4, bes. 4.11.

²⁰⁴⁰ J. van Ess (1977), 105, 108-109.

²⁰⁴¹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (1980), Bd.III, 270-271.

²⁰⁴² el-Ferrâ (1980), Bd. I, 15; Bd. II, 15-16.

²⁰⁴³ Ebd., Bd.I, 23, 50, 202.

Begriff *muhtasar mecâz* [dt. verkürztes *mecâz*]²⁰⁴⁴ und machte für die *müşâkele*²⁰⁴⁵ Beispiele im Koran *mecâz te'vils* [dt. Bedeutungsveränderung].

Zu diesem Thema sind Sprachwissenschaftler wie al-Ḥalīl ibn Aḥmad, Sibawayhi, Abū Zayd al-Quraṣī, Yaḥyā Ibn-Ziyād Farrā', Ma'mar ibn al-Muṭanna und Mu'tazila Gelehrte und besonders al-Ġāhiz [Cāhiz], Vorreiter.

Das Wort *mecâz* wurde zum ersten Mal in Verbindung mit dem Koran von Abū 'Ubaida Ma'mar b. al-Muṭannā at-Tamīmī benutzt. Was Abū 'Ubaida aber mit *mecâz* meint, ist nicht das Gegenteil der Wahrheit; sein *mecâz* bedeutet *izah* [dt. Erklärung], *tefsir* [dt. Exegese] und *te'vil* [dt. eigenwillige Interpretation] und *meâl* [dt. Übersetzung]²⁰⁴⁶

Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya behauptet, dass das *mecâz*-Wort, als ein Begriff bis ins 14. Jahrhundert nach Christus zurückreicht. Seiner Meinung nach gab es in der frühzeitlichen Periode keinen unter den Gelehrten des *tefsir*, *Hadith*-, *fiqh*- [dt. isl. Rechtswissenschaft], Sprache und *nahiv*, die die Wörter im Koran einer Unterscheidung zwischen Wahrheit-*mecâz* unterzogen. Die vorhandenen Beweise unterstützen Ibn Taimīyas Behauptung jedoch nicht. Als Terminus reicht der Begriff des *mecâz* bis zu Sibawayhi, ja sogar bis Ḥalīl b. Aḥmad (gest. 175/791) zurück. Sibawayhi benutzte statt *mecâz*, die Wortgruppe *siatü'l-kelâm* [dt. Bedeutungsausweitung im Wort]²⁰⁴⁷, Farrā' hingegen das Wort *icâze* [dt. mit wenig Worten viel erzählen]. Diese Intensivität ist sicher eine der charakteristischen Eigenschaften der Metapher. Dies ist mit der ersten Ebene *Verdichtungsarbeit* in Freuds Traumanalyse verbunden, wenn wir zumindest die Metapher als *Traumarbeit der Sprache* akzeptieren (Davidson, s. LS 8.7, bes. 8.8.3, 8.10).

„Das Erste, was dem Untersucher bei der Vergleichung von Trauminhalt und Traumgedanken klar wird, ist, dass hier eine grossartige Verdichtungsarbeit geleistet wurde [wie *mazmûn*]. Der Traum ist knapp, armselig, lakonisch im Vergleich zu dem Umfang und zur Reichhaltigkeit der Traumgedanken. Der Traum füllt niedergeschrieben eine halbe Seite; die Analyse, in der die Traumgedanken enthalten sind, bedarf das sechs-, acht-, zwölfwache an Schriftraum.“ (Freud 1900: 191)

Auch wenn das *mecâz* nicht die Form des *mazmûn* annimmt, muss es eine *verdichtete* semantische Struktur haben.

Der Ausdruck *mecâzü'l-Kur'ân* von Abū 'Ubaida entspricht in der Form wie es die Gelehrten des *belâgat* beschrieben haben, mit seiner Bedeutung nicht dem *mecâz*, und es ist zu beobachten, dass es als ein umfangreicher Begriff, der alle *mecâz* Ausdrücke umfasst, benutzt wurde. Somit wurden im Eingang des Werkes mehr als 30 *mecâz* Arten zusammen mit ihren Beispielen erklärt.

Al-Ġāhiz [Cāhiz] in *al-bayān wa al-tabayīn*, ibn Qutaiba [Ibni Kuteybe] *Te'vilü in müşkili'l-Kur'ân*, Müberred in seinem *el-Kâmil* schrieben über die *mecâz* Bedeutungen der Koran Verse.²⁰⁴⁸

²⁰⁴⁴ Ma'mar b. Müsennâ (1374/ 1954), I, 279. <http://isamveri.org/pdfdkm/13/DKM130507.pdf>

²⁰⁴⁵ Die gegensätzliche Benutzung der ersten Bedeutung eines Wortes (Devellioglu 753).

²⁰⁴⁶ İbn Teymiyye (o.J), Bd.VII, 96; Bd.XII, 277-278; Bd.XX, 404-405.

²⁰⁴⁷ Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî (o.J), Bd.I, 143; Bd.II, 1057.

²⁰⁴⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1983), 93; İbrahim Ukaylî (1415/1994), 129.

Doch die Wahrnehmung des *mecâz* bei den Türken reicht viel weiter zurück. Das ineinander Verschachteltsein von Wahrheit und *mecâz* ist in der türkischen Mythologie zu beobachten. Die türkische Literatur beginnt im Altertum und in den Ländern Zentralasiens. Unter den Helden: Götter, Göttinnen; aus Sonnenlicht, Wasserschaum erschaffen; heilige Menschen, die Kinder des Bozkurt (grauer Wolf) oder im Bauche des Baumes geboren sind: Diese Epen schauen im ersten Blick märchenhaft aus, sie beschreiben die Fantasiewelten der Menschen.²⁰⁴⁹

Als es im Schöpfungsepos der Türken noch gar nichts gab, gab es endloses Wasser und Gott Kayra Han; so fängt es an. Das Wasser hat hier sehr wohl eine symbolische und *mecâz*-Bedeutung. Das physische Aussehen von Alp er Tunga wird beschrieben:

„Seine Größe war wie eine Zypresse, seine Brust und Arme waren wie ein Löwe. Stark wie ein Elefant war er. Seine Zunge wie ein reißendes Schwert“²⁰⁵⁰

Uluşıp eren börleyü. [Die Männer haben wie Wölfe geheult]

أَذَلَّكَ بَرِّغْ كَرْتِي أَغْرِي نَزْوُ أَرْبِي

بَلَاذِكْرِي أَرْبِي بِنَا قَلِي قُرْتُولُور

Ödlag yarağ közetti. [Felek (Schicksal oder Firmament) hat seine Nutzen gehütet]

Oğri tuzaq uzatti. [Hat eine geheime Falle gelegt]

Begler begin azitti. [Hat den großen Herrn gefangen]

Qağsa qali qurtulur? [Wenn er flieht, wie soll er sich erretten?]

(Mahmud al-Käschgharī, *Dīwān Lughāt at-Turk* II, s.234; Eintrag: „kurtuldi“)²⁰⁵¹

Felek ist hier ein Beispiel für die Wahrnehmung des *mecâz*. Also auch wenn es noch nicht systematisch ist, ist eine Wahrnehmung des *mecâz* im *teşbih* sehr wohl funktional.

Die ersten schriftlichen Quellen stammen aus dem VIII. Jahrhundert n. Chr. Wenn wir also nach einem Anfang für das *mecâz* suchen, schaut es aus, als könne man

²⁰⁴⁹ Banarlı, Nihat Sami (1971), 1.

²⁰⁵⁰ s. Atsız, H. N. (1943),

<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10812,alpertongadestani.pdf?0>

Aksoy, Mustafa (2002), 557.

²⁰⁵¹ Die Übersetzung, auf die man in literarischen oder nicht literarischen Quellen trifft, ist dies.

Besim Atalays Übersetzung ist folgendes:

Zaman fırsat gözetti, gizli tuzağını kurdu, Beylerbeyini şaşırttı, kaçsa nice kurtulur (1985, II, s.234)

Bkz. Ercilasun, Ahmet Bican (2004); Kaşğarlı Mahmûd (1985), C.IV.

Werfen wir einen Blick auf die Arbeit von Tekin und Dankoff (1984, s.78-9),

„Time awaited an opportunity, it stretched out its net secretly (under the ground), and it led astray the emir of emirs (as if to say, Afrasiyâb); how then can he escape (yanjû) from it by fleeing?“ [dt. Die Zeit wartete auf die Gelegenheit, sie streckte ihr Netz heimlich (unter der Erde) aus, und sie führte den Emir der Emiren in die Irre (Afrasiyâb); Wie könnte er dann entkommen (yanjû), wenn er zu fliehen versuchen würde?]

nicht weiter zurück als die systematischen Benutzungen der Araber, obwohl die Anfänge der Schrift unter den Türken viel älter sind. Nach einer Ansicht begann die Schrift unter den Türken zur Zeit der Expedition durch Vorderasien von den Saken-Türken und durch die Benutzung einer der Schriften in Vorderasien. Man denkt sogar, dass die Orchon-Runen (die in den VI. und VIII. Jahrhunderten n. Chr. ganz zu einer nationalen Schrift wurde) sich aus diesen Schriften von den Saken in Vorderasien heraus entwickelt haben.²⁰⁵² Außerdem ist bekannt, dass der hunnische Herrscher Mete Han (Mao-tun) im II. Jahrhundert v. Chr. dem chinesischen Staat Briefe mit schönem Stil sandte. Mete schreibt im Jahr 192 v. Chr. an die chinesische Kaiserin einen Brief im harten Stil (der eigentliche König war zu jung, weshalb seine Mutter stattdessen regierte):

Im Sumpf geborener, zwischen Pferden und Ochsen in einer Steppe aufgewachsener, einsamer und angeschlagener Kağan! Ich kam mehrmals an eure Grenze um in China umherzugehen. Die einsame und angeschlagene Kaiserin ist allein auf dem Thron; sie lebt allein. Beide Kağan sind in Langeweile. Sie haben nichts um sich zu trösten. Ich möchte das, was bei mir ist mit dem tauschen, was nicht bei mir ist. (Atsız 1943: 34)

Es ist unmöglich, die Ebene des *mecâz* besonders im ersten Satz nicht zu bemerken.

8.7 Potenzielle Schäden des *mecâz*

Bei der Bestimmung, ob die Zuschreibung *hakiki* [dt. wahr] oder *mecâz* ist, sind Glauben und Interpretation des Gesprächspartners bestimmende Faktoren. Beispielsweise widerspiegelt laut Davidson die Metapher genauso die Interpretation des Übersetzers, wie die des Herstellers.²⁰⁵³ Der Satz *Doktor hastaya şifa verdi* [dt. Der Doktor gab dem Kranken Heilung] wird zu *mecâzî isnat* [dt. zugeschriebenes *mecâz*], falls jemand, der glaubt, dass Gott die Heilung gibt und der Doktor Vermittler ist, diesen Satz ausspricht; falls der Satz von jemandem gesagt wird, der nicht so denkt, wird daraus *hakikî isnat* [dt. zugeschriebene Wahrheit].

„[...] und nur die Zeiten vernichten uns“ (al-Ğāṭiya 45/24) hier ist die Zuschreibung für den Dehriyye Glauben, wahr; doch nach der Realität ist sie *mecâz*.

Ein anderes Problem ist die Frage, ob das *mecâz* die Basis von *akaid*²⁰⁵⁴ ist, oder nicht?

Die Existenz von *mecâz* im Koran akzeptieren unter den Zâhirîs, Dâvûd ez-Zâhirî und sein Sohn Ebû Bekir Ibn Dâvûd ez-Zâhirî; unter den Şâfiîs, Ibnü'l- Kâs; unter den Mâlikîs, Ibn Huveyzmindâd; und unter den Mu'tazila, frühzeitige Gelehrte wie Ebû Müslim el-Isfahânî, nicht. Für diese sind *mecâz* wie die Geschwister der Lüge; also jemand, der seine Absicht nicht mit Wahrheiten ausdrücken kann, wendet sich zur Not dem *mecâz* zu; und dies ist bei Gott unklar.²⁰⁵⁵ In dieser Hinsicht habe ich die reine

²⁰⁵² s. **Togan**, Zeki Velidi (1981), 49 (Anm. 172); **Banarlı**, Nihat Sami (1971), 56.

²⁰⁵³ „Metaphern sind die Traumarbeit der Sprache, und ihre Deutung sagt - wie bei aller Traumarbeit - durch Spiegelung über den Deutenden genauso viel aus wie über den Urheber“ **Davidson**, Donald (1986), 343.

²⁰⁵⁴ Die Gesamtheit der Prinzipien, an die man in der Religion des Islam glauben muss, und die Wissenschaft, die diese thematisiert.

²⁰⁵⁵ **Zerkeşî** (1415/ 1994), Bd.II, 377: **Süyûtî**: el- İtkân (Bugâ), Bd.II, 703.

Opposition im *hakikat*-Abschnitt erklärt. Insbesondere Nietzsche, Derrida, Rousseau, Heidegger, Aquinas und Debatin waren Akteure dieser Sichtweise.

Diskussionen über das Vorkommen von *mecâz* im Koran blieben nicht auf die Frühzeit begrenzt, sie haben es bis zu unserer Zeit geschafft. Muḥyī d-Dīn Ibn ‘Arabī und Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya, der die salafistische Idee wiedererweckte, ist der Meinung, dass die Wörter und Ausdrücke über Gottes *Persönlichkeit* [türk. *zat*] und Eigenschaften als auch über anderen Themen, von denen behauptet wird, sie seien *mecâz*, in Wirklichkeit kein *mecâz* sind.

Auch Ibn Kayyim el-Cevziyye, Cemâleddin el-Kâsimî, Muhammed Emîn eṣ-Şinkitî argumentierten mit oppositionellen Ansichten gegen das *mecâz*.

Laut Ibn ‘Arabī wird ein Wort nur in der *mecâz* Bedeutung benutzt, wenn die Zuschreibung auf die Wahrheit unklar ist. Ibn ‘Arabī akzeptiert die *mecâz* Bedeutung in der Sprache; allerdings manche Gott zugeschriebene Eigenschaften im Koran (wie Hand, Gesicht; und einige Verben) sollen seiner Meinung nach in der wahren Bedeutung benutzt worden sein. Wenn diese als *mecâz* betrachtet werden, würde es bedeuten, dass Gott keinen direkten Kontakt zu den Menschen aufnimmt (laut Ibn ‘Arabī). Ähnliche Ausdrücke, wie sie im Koran vorkommen, werden auch in literarischen Werken und im Alltag der Araber in ihren wahren Bedeutungen benutzt. Beispielsweise der 8. Vers: „Dann näherte er sich und senkte sich herab“ in der Sura an-Nağm (53), der die Nähe ausdrückt, ist auch beim Ausdruck „in der Nähe des Königs sein“ vorhanden. Die Araber benutzen diesen Ausdruck, der immaterielle Nähe ausdrückt, mit der Bedeutung *hohes Ansehen* in der wahren Bedeutung.²⁰⁵⁶

Die von Ibn ‘Arabī präzise gezeichneten Grenzen wurden von Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya genauso fortgeführt. Einer seiner Beweise ist, dass Gott zwei Hände zugeschrieben werden (al-Mā’ida 5: 64). Das singuläre als Plural und das plurale Wort kann als singuläres *mecâz* benutzt werden. Für Tesniye²⁰⁵⁷ trifft keins von beiden zu. So ist das Wort im Vers in der wahren Bedeutung. Außer denen sind alle als *mecâz* bezeichneten Worte im Koran, als Benutzungen bei den Arabern vorhanden; dass diese nicht in der wahren, sondern in der *mecâz* Bedeutung benutzt wurden, ist historisch nicht zu beweisen und die Sprache wird von Generation zu Generation durch das Lehren übertragen.²⁰⁵⁸

Diejenigen, die das Vorkommen des *mecâz* im Koran ablehnten, akzeptierten mit derselben Begründung auch die Existenz von *kinâyes* nicht.²⁰⁵⁹ Eigentlich ist der Grund für diesen auf den Koran basierenden Konflikt *per-lokutionär*. Greifen wir auf Austins Kategorisierung zurück. Austin unterscheidet Lokution (ungefähr Ausdrucksart) mit illokutionär (kommunikative Funktion des Sprechaktes) und per-lokutionär (Laut Searle: Die Wirkung des sprachlichen Verhaltens auf den Sinn, Gefühle und die Akte des,

²⁰⁵⁶ **İbnü’l- Arabî:** *el-Fütûhât*, Bd.II, 68.

²⁰⁵⁷ „-an“, „-eyn“; mit diesen Affix gebildete Wörter, die das „Zweisein“ ausdrücken (bsp. tarafeyn: zwei Seiten; ahaveyn: zwei Brüder).

²⁰⁵⁸ **İbn Teymiyye** (o.J), Bd.VI, 301-374; Bd.XX, 400-499; **İbrahim Ukaylî** (1415/1994), 131-148; **Arpa**, Enver (2002), 165-178.

²⁰⁵⁹ **Taşköprizâde:** Bd. II, 452.

Gesprächspartners).²⁰⁶⁰

Vergessen wir nicht die wichtige Kommentierung, die von Cohen zu dieser Kategorisierung gemacht wurde. Laut Cohen wäre die Fixierung einer Metapher (etwa Typ B und C) in Form einer Erklärung in einem Wörterbuch, eine eindeutige Anomalie die die Lebendigkeit der Sprache antasten würde. In dem Fall ist die Frage, die für Durcheinander sorgt, folgende: Kann eine absolute metaphorische Illokution gegeben werden? (s. LS 8.10.1) Wie Blumenberg und Tirrell es ausgiebig angedeutet haben: gewiß *nicht*. Die Meinungsverschiedenheiten darüber, dass der Koran illokutionär behandelt wird, wirken sich auf die *perlokutionäre* Einstellung aus. Und dies führte zur Entstehung der verschiedenen *Rechtsschulen* (s. LS 8.10.2).

Gehen wir näher auf das Thema ein.

Wir können grob solch eine Formel bilden. *Mecâz* und auf *mecâz* basierende Figuren bilden die Grundlage der arabischen Poesie, die arabische Poesie der persischen, und die persische Poesie die der türkischen (*Divan*) Poesie.

Dass eine nach außen verschlossene *mazmûn* Welt gebildet wird, ist ein natürliches Ergebnis dieses Verständnisses des *mecâz*. Ziya Paschas Reaktion auf diese Dichtkunst drückt das Unbehagen aus, das durch *mit mecâz umgeben sein* empfunden wird:

„[...]Osmanlıların şiiri acaba nedir? Necâtî ve Bâkî ve Nef'î dîvanlarında gördüğümüz bahr-ı remel ve hezceden mahbûn ve muhbis kasâid ve gazeliyât ve kit'aât ve mesneviyât mıdır? Yoksa Hâce ve İtrî gibi mûsikîşinâsânın rabt-ı makamat ettikleri Nedîm ve Vâsîf-şarkıları mıdır? Hayır bunların hiç birisi Osmanlı şiiri değildir. Zira görülüyor ki, bu nazımlarda Osmanlı şâirleri şuarâ-yı İrân'a ve şuarâ-yı İrân dahi Araplara taklîd ile melez bir şey yapılmıştır. Ve bu taklîd üslûb-ı nazımda değil ve belki efkâr ve ma'âniye bile sirâyet edip, bizim şuarâ-yı eslâf edâ-yı nazm u ifâdede ve hayâlât ve ma'ânide Arap ve Acem'e mümkün mertebe taklîde sa'y etmeyi maariften addetmişler ve acaba bizim mensûb olduğumuz milletin bir lisânı ve şiiri var mıdır ve bunu ıslâh kabil midir, aslâ burasını mülâhaza etmemişlerdir.“ (Ziya Pascha 1868/ 1993: 45) [Was ist wohl die Poesie der Osmanen? Besteht sie aus dem *bahr-ı remel* und *hezec* (die Formen der arabischen Metrik) und dem damit begrenzten *kasâid* (dt. Lobgedichte) und *gazeliyât* (dtl. Ghazel) und *kit'aât* (dt. Vierzeiler) und *mesneviyât* (dt. Masnawî), die wir in den Divans von Necâtî und Bâkî und Nef'î sehen? Oder sind es Lieder von Nedîm und Vâsîf, die von Künstlern wie Hâce und İtrî im Stil des *makâm* vertont wurden? Nein, nichts dergleichen ist die osmanische Poesie. Es ist zu sehen, dass die osmanischen Poeten die Iranischen und die iranischen Poeten die Araber imitiert haben, wodurch dieses hybride Etwas entstanden ist. Diese Imitation beschränkt sich nicht auf den Stil der Poesie, sie ist vielleicht sogar in die Ideen und Bedeutungen mit eingesickert. Unsere vorherigen Dichter sahen die Imitation der Ausdrucks- und Poesiearten und der Träume, Ideen und Bedeutungen der Araber und Perser als Kunststück und als etwas Besonderes; haben jedoch nicht nachgedacht, analysiert und bedacht, ob das unsrige Volk bereits selbst eine Sprache oder Poesie besitzt und ob deren Aufbesserung möglich ist].

Ziya Pascha kritisiert, dass die Poetiker nur die Araber und Perser imitierten. Ziya Pascha beschwert sich darüber, dass die türkische Sprache unter der Invasion des

²⁰⁶⁰ Austin, John Langshaw (1972), lokutionärer Akt, 110-116, 119-125, 131, 142; illokutionärer Akt, 116-125, 127-136; perlokutionärer Akt, 118-125, 127-136.

Arabischen und Persischen steht und deshalb das Verstehen der Sprache immer schwieriger wird.

Solch eine Interaktion, besser gesagt eine Nachahmung, ist für Ziya Pascha ein unverzeihlicher Fehler.

„Vâkıa şiir ve inşânın bu hale girmesi bu asrın yapması değildir. Acemler kabûl-i Islâmiyet'ten sonra, ulûm-ı şer'iyeyi tahsil için lisân-ı Arabın tahsiline düştükleri sırada kendi lisanlarının şiir ve inşâsını dahi ona taklîd ettikleri gibi, biz de bidâyet-i te'essüs-i Devlet-i Aliyye'de İran ulemâsını celbe muhtaç olduğumuzdan, onların terbiyesi üzere kendi lisanımızı bırakıp, Acem şivesine taklîd hatasına düşmüşüzdür. Ve ulemâ-yı Rûm'un bu hususta ettikleri ihmal ve kusûr affolunmaz bir hatadır. Zira benî âdem arasında medâr-ı teâti-i efkâr lisandır [...]“ (Ziya Pascha 1868/ 1993: 46) [Dass letztendlich das Schreiben von Poesie und Prosa diese Form angenommen hat, ist kein Produkt dieses Jahrhunderts. Nachdem die Perser den Islam angenommen haben, fingen sie an, die arabische Sprache zu lernen, um religiöse Disziplinen zu verstehen, weshalb sie auch in der Poesie und in Prosa die Araber nachahmen. Auch wir verfielen in den Fehler, zur Zeit der Gründung des Reiches zwangsweise die persischen Gelehrte nachzuahmen und somit unsere eigene Sprache zu vernachlässigen. Die Vernachlässigungen und Fehler, die anatolische Gelehrte in dem Thema begangen haben, ist ein nicht zu entschuldbarer Fehler. Denn das Mittel des Ideenaustausches zwischen Menschen ist die Sprache].

Laut Ziya Pascha entstellten Vernachlässigungen und Mängel und die Neigung zur Nachahmung der türkischen Gelehrten die türkische Sprache.

Von dieser auf Hyperbeln basierenden Sprache fühlt sich auch Namık Kemal gestört:

„[...] Rûkn-i âzami mübalâgat-i riyâkârâne ve meşreb-ı Kalenderaneden ibaret olan manzûmatımız ise, fesâd-ı ahlâkı o kadar tervîc eder ki divan'ı (Fürs-i cedit lügatlarında şeytan mânâsına mazbut olan) devin sîgatü'l-cem'i zannedenlerin kavline şâirâne bir tevcih aranır, bizim divanları göstermek kifâyet eder [...]“ (Namık Kemal 1866/ 1993:185-6) [Unsere Poesie, deren Grundregeln aus Augenscherelei, falschen Hyperbeln und sorgloser, unbekümmerter Eigenbrötelei besteht, fördert den Werteverfall so sehr, dass es ausreichend wäre, unsere divans als Beispiele zu zeigen, wenn ein poetischer Kommentar zu denjenigen gesucht wird, die das Wort divan (in neuen persischen Wörterbüchern in Bedeutung des Teufels aufgezeichnet) als Pluralform des Riesen (türk. *dev*) sehen.

Diese Situation machte die Sprache letztendlich unerkennlich und unverständlich:

„[...] Onlar şöyle dursun, İstanbul'da okuyup yazma bilenlerden dahi belki onda biri sebki ma'rûf üzere yazılmış bir kâğıttan ve hattâ kâfil-i hukuk olan kanun-ı devletten bile istifâde-i merâma kadir değildir. Çünkü edebiyatımıza şark ve garbın birkaç ecnebi lisanından müsteâr olan şiveler galebe ederek ittîrad-ı ifâdeye hâlel vermiş ve edevât ve tâbirât ve ifâdâtı, takrirden bütün bütün ayrılmış olan üslûb-ı tahrir ise bayağı bir başka lisan hükmüne girmiştir [...]“ (Namık Kemal 1866/ 1993: 186) [Trotz allem besitzt vielleicht ein zehntel derjenigen, die in İstanbul Lesen und Schreiben gelernt haben, die Fähigkeit, juristische Dokumente zu verstehen und vom Rechtsstaat, der der Garant der Jura ist, zu profitieren, um seine Angelegenheiten zu regeln. Denn der beliebige Import von Wörtern aus Fremdsprachen aus dem Westen und Osten schadet und dominiert den Rhythmus unserer Sprache. So haben Adpositionen, Ausdrücke und Begriffe und sogar

der Schreibstil, der gänzlich von der Ausdrucksstabilität getrennt wurde, eine solche Form wie die einer anderen, fremden, unbekannteren Sprache angenommen...]

Es entstand solch ein sprachliches Chaos, dass selbst lesekundige Menschen nicht mehr verstanden, was geschrieben war.

Eine härtere Kritik über das *mecâz* (oder über die Welt der *mazmûns*) kommt im *Celâleddin Mukaddimesi* vor:

„Divanlarımızdan biri mütalâa olunurken insan, muhtevî olduğu hayâlâtı zihninde tecessüm ettirse, etrâfını maden elli, deniz gönüllü, ayağını Zühal'in tepesine basmış, hançerini Mirrih'in göğsüne saplamış memduhlar; feleği tersine çevirmiş de kadeh diye önüne koymuş, cehennemi alevlendirmiş de dağ diye göğsüne yapıştırmış, bağırırken arş-ı âlâ sarsılır, ağladıkça dünya kan tufanlarına gark olur âşıkklar; boyu serviden uzun, beli kıldan ince, ağzı zerreden ufak, kılıç kaşlı, kargı kirpikli, geyik gözlü, yılan saçlı ma'sukalarla mâlâmâl göreceğinden kendini devler, gulyabanîler âleminde zanneder.“ (Namık Kemal 1888/1978: 343) (s. LS 7.3) [Wenn während einer unserer Divans analysiert wird, der Menschen die gegebene Vorstellung in seinem Kopf realisiert, sieht man Gelobte mit Händen aus Mineralien; Herzen aus Meeren; Füßen, die den Saturn betreten; die ihren Dolch in die Brust des Mars gestochen haben. Man sieht Verliebte, die das Schicksal umgekehrt und es als Glas vor sich hingestellt haben; die die Hölle angefacht und sie als Berg an ihre Brust geklebt haben; bei denen die Himmel erbeben, wenn sie schreien; bei denen die Welt mit Sintflut aus Blut überschwemmt wird, wenn sie weinen. Auch sieht man Liebende, deren Länge größer einer Zypresse ist; deren Taille schmäler als ein Haar ist; deren Münder kleiner als Partikel sind; mit Augenbrauen wie Schwerter, Wimpern wie Speere; Rehägige, mit Haaren wie Schlangen. Eine Poesiewelt gefüllt mit diesen Sachen, vermittelt den Eindruck, als wäre die Person in einer Welt voll mit Giganten und Ghulen.]

Während ich die potenziellen Schäden des *mecâz* erklären werde, wird auch Levins Ansicht (s. LS 8.7.1), dass die Metapher eine Anomalie ist, im Rahmen der Kategorisierung Ryles Oxford Beispiel (s. LS 4.4.3) und Glucksbergs Vorstellung (s. LS 8.7.2) erwähnt. Dies bedeutet natürlich nicht, dass die entsprechenden Denker, Anti-Metaphoriker sind. Es werden nur manche Ansichten, die im Vergleich Metapher-*mecâz* als *negativ* bewertet werden können, benutzt.

8.7.1 Merkmaltransfer der Metapher

Die Haltung, die Levin gegenüber Searle eingenommen hat, nimmt die *Interaktion* als Grundlage.²⁰⁶¹ Meiner Meinung nach lässt sich die Interaktion am besten über den Merkmaltransfer verstehen.

Samuel Levin fokussiert sich in seinem Werk *The Semantics of Metaphor* auf den Transfer der Eigenschaften. In *Metaphoric Worlds* hingegen versucht er die *begriffliche Metapher* darzustellen. In diesem Thema verteidigt er eine Idee, zu der man zuvor zu keiner Einigung kam.

Levin betrachtet metaphorische Sätze als *anormal*; der Satz kann also den

²⁰⁶¹ s. Levin, Samuel R. (1993), 114. Anschließend folgt *Davidson on metaphor*; für ihn basiert die Interaktion eher auf „Interpretation“.

Bedingungen der Wahrheit und Richtigkeit *kontingenterweise* nicht gerecht werden.²⁰⁶² Solche abnormalen Sätze können laut Levin interpretiert werden und anschließend entweder durch den Ausdruck, der durch die Veränderung der *Sinne* entsteht, oder mit der Veränderung unserer Ansicht über die Struktur (oder Natur) der Welt, interpretiert werden.²⁰⁶³

Für die Theorie von Levin ist die Idee des *Merkmaltransfers* charakteristisch. Diese Ansicht basiert auf die Akzeptanz, dass die semantischen Eigenschaften eines Ausdruckes von einem anderen Ausdruck übertragen werden können.²⁰⁶⁴

Levin möchte anhand von Beispielen aus der natürlichen Sprache zeigen, wie der Prozess deren Formulierung funktioniert. Dazu benutzt er verschiedene Wortarten im *Merkmaltransfer*.²⁰⁶⁵ Wenn die Metapher allgemeinbenutzt wird, dann ist der einzige Ausdruck, der als Äquivalenz benutzt werden kann, nach meiner Meinung das *mecâz*.

Laut einer Überzeugung über die Konstruktionstheorie der Metapher (bzw. nach der Schlussfolgerung des Werkes aus 1988), liegt hinter vielen Metaphertheorien eine bedeckte Akzeptanz. Die Dissonanz zwischen dem, was der (in der metaphorischen Bedeutung benutzte) Ausdruck sagt, und der Attribution auf unser Konzept der Welt, führt zu einem Zweifel über die Richtigkeit des Ausdruckes.²⁰⁶⁶ Die Reaktion Nâmık Kemâls auf das Verständnis der Schönheits der Divan Poesie²⁰⁶⁷ ist eigentlich eine Reaktion auf die *bedeckte Akzeptanz*.

Laut dieser stillen Akzeptanz klammern wir uns an unserem *Konzept der Welt* fest, solange der als metaphorisch benutzte Ausdruck in einer variablen Dimension auftritt. Dies kann auch entgegengesetzt gedacht werden. Den Ausdruck können wir um eine statische Perspektive platzieren; unsere Wahrnehmung der Welt richten wir danach aus. Es wäre beispielweise eine Lösung den Baum (direkt) als *weinend* wahrzunehmen, also zu versuchen, ihn so zu begreifen.²⁰⁶⁸ Diese Einstellung bedeutet *die Macht der Metapher* im Vornhinein zu akzeptieren. Laut Searle kann ein Satz metaphorisch sein, wenn eine Falschheit in der Bedeutung des Satzes vorhanden ist.²⁰⁶⁹

Levin bezeichnet metaphorische Ausdrücke, die über die Wahrheit (mit Hilfe der wahren Bedeutung) verstanden werden, als *metaphorische Welten*. Dieser Ansatz gilt für das Verständnis „was metaphorisch ist, ist nicht (in der) Sprache; sondern (ein) Traum“. ²⁰⁷⁰ Die metaphorische Welt wird eher den Dichtern und Wissenschaftlern zugeordnet. In der Hinsicht definiert Ricœur die *biphasische* (biphasic) Strategie der poetischen Rede. Das Ziel ist es die Referenz des metaphorischen Ausdruckes mit

²⁰⁶² Levin, Samuel R. (1977),36. s. Ross, Stephen David (1989),144.

²⁰⁶³ Ebd., 38.

²⁰⁶⁴ s. Taverniers, Miriam (2002),64-72; Mey, J.L. (2009),598.

²⁰⁶⁵ Levin, Samuel R. (1977),48, s. Rolf, E. (2005),181-182; Kittay, E. F. (1987),199-202.

²⁰⁶⁶ Levin, Samuel R. (1988),1.

²⁰⁶⁷ Namık Kemal (1888/1978), 343.

²⁰⁶⁸ Levin, Samuel R. (1988), 2.

²⁰⁶⁹ Searle, John R. (2005a), 91- 123; Searle, John R. (2005b), 123-305.

²⁰⁷⁰ Levin, Samuel R. (1988), 2.

Selbstverleugnung abubrechen.

Zusammengefasst, dürfen die wahren und metaphorischen Bedeutungen des Ausdrucks nicht auf der gleichen Linie liegen. Ansonsten ist das, was wie eine Kongruenz aussieht, eigentlich nichts anderes als das Feld der Hauptbedeutung in den Hintergrund zu holen.²⁰⁷¹

Die anschließende Frage ist eher rhetorisch. Ist es möglich, dass aus den Trümmern der wahren Bedeutung eine neue semantische Kongruenz wiederaufstehen kann? Dies bedeutet die Entstehung einer neuen Referenzperspektive; das wird mit der gegenwärtigen Ablehnung dieser Referenz möglich.²⁰⁷² Die eigentliche Frage ist die nach der Übereinstimmung mit der *wahren Bedeutung*; bzw. der Grad der Übereinstimmung.

Ricœur stellt die Einschätzung des Wahrheitsgehaltes eines metaphorischen Ausdruckes auf die negative Seite der poetischen Strategien. Also gleich im Eingang des Gedichts müssen die Einstellungen der *Wahrheit* gedreht werden. Dementsprechend ist die Fiktion des *mecâz* in der Poesie nicht das Gegenteil der Wahrheit, sondern ihre Biegung (also ist die Referenz und zumindest der Ausgangspunkt wahr).

Levin richtet seine Aufmerksamkeit direkt auf *das Begreifen der Metapher in der wörtlichen, bzw. wahren Bedeutung*. Seiner Meinung nach sollte der metaphorische Ausdruck zunächst in der *wahren* Bedeutung angenommen werden; als zweites schaut man auf die epistemologischen Ergebnisse. Hierfür ist kein Modell vorhanden.²⁰⁷³ Wie ich es mehrmals gesagt habe: „Die zentrale Fragestellung betrifft den Zustand der Metapher gegenüber der Wahrheit“ (s. LT 1.2; 2. Feld).

Ein anderes Problem des *mecâz* ist die *Kategorisierung*. Erinnern wir uns an Ryles Beispiel: Ein *Ausländer* reist nach Oxford (s. LS 4.4.3, 4.5). Er besucht alle Fakultäten, Gebäuden usw. Dann fragt er „Doch wo ist die Universität?“²⁰⁷⁴ Hier gibt es einen *Kategorienfehler*. Und was hat dies mit *mecâz* zu tun? In Glucksbergs Erklärung finden wir eine Antwort.

8.7.2 Referenzverdopplung

Glucksberg beschäftigt sich mit der Beziehung der *übergeordneteren* und der *untergeordneteren* Kategorien. Übergeordnete Kategorien wurden in vielen Sprachen lexikalisiert. Beispielsweise wird für *Stuhl, Tisch* und *Bett* allgemein *Möbel* gesagt. Auf Englisch nennt man dies *furniture*. Da es hier keine künstlerische Sorge gibt, sieht es so aus, als hätte das *mecâz-ı mürsel* ein *cüz'iyet- külliyet* [dt. teil-ganz] Verhältnis.

Das Wort *sığır* [dt. Rind] ist ein gutes Beispiel dazu. Kuh, Färse, Kalb, Ochse und Stier; diese entsprechen dem lexikalischen Begriff *büyükbaş* [dt. Großvieh] (Kohyponym). Davon zeigen *sığır* und *dana* auf das Erwachsensein des Tieres ohne dabei das Geschlecht zu geben. Um es detaillierter zu erklären: Ein 0-6 monatiges Kuhbaby, egal welchen Geschlechts, wird *buzagı* genannt. Ein sechs bis 15 Monate alte Kälber

²⁰⁷¹ Porzig, Walter (1934/1973), 86.

²⁰⁷² Ricoeur, Paul (1975/1986), 226.

²⁰⁷³ Levin, Samuel R. (1988), 4.

²⁰⁷⁴ Ryle, Gilbert (1949/1975), 16.

werden *dana* genannt. Ab dem 15 Monat bis zur Geburt ist eine Kuh ein *düve*; zwischen dem 15 Monat und ca. 2. Lebensjahr heisst ein junger Stier *tosun*. Ab dem 2. Lebensjahr ein weibliches Rind, *inek*; das männliche hingegen nimmt den Namen *boğa* an. *Öküz* nennt man den kastrierten *boğa*. Nachdem wir diese Kategorisierung beherrschen, können wir weitermachen. Wie es zu sehen ist, beinhaltet *sığır* das gesamte Wortfeld. Bzw. *sığır* ist ungefähr das Synonym für *büyükbaş*. Glucksberg nimmt an, dass es eine Gruppe in der natürlichen Sprache gibt, bei der die Hauptkategorie in der Gruppe unter normalen Umständen nicht *lexikalisiert* wird; und es keine Attribution auf die Eigenschaften gibt. Der Beobachtung nach, haben die Sprachen dieses Problem auf ihre eine Art und Weise gelöst, indem sie die übergeordneten Kategorien als Referenz genommen haben. American Sign Language (ASL) müsste laut Glucksberg solch eine Sprache sein.²⁰⁷⁵ In ASL gibt es für die Hauptobjekte primäre Zeichen; diese sind sich sehr ähnlich; sie sind monolexemische englische Namen wie *chair*, *table*, *bed*. Glucksberg macht mit einer wichtigen Frage weiter. Besitzt das ASL im Gegensatz zum Englischen eine übergeordnetere Kategorie *Möbel* für Namen mit einzelnen Wörtern? Bedeutet das, dass das ASL-Zeichen nicht auf diese Kategorie hinweist? Er verneint und macht weiter. Möbel kann ausgedrückt werden, indem die Zeichen des Hauptobjekts benutzt werden. Diese Kategorie ist *prototypisch*.

Die Reihenfolge *Stuhl-Tisch-Bett* wird auf eine schnelle Art mit einem „etc.“ Zeichen ausgedrückt. Wenn diese drei verschiedenen Eigenschaften aufgelistet oder aufgezählt werden sollen, benutzt man sie auch gleichzeitig. Mit einer zusätzlichen Handbewegung nach links drückt dies auch *Möbel* aus. Also besitzt das *Bett* Zeichen eine doppelte Referenz Funktion. Das Zeichen *Bett* wird für zwei unterschiedliche Attributionen benutzt. Das erste *Bett* ist ein Teil eines Möbelnamens; das zweite ist das als *Bett* benutzt einzelne Objekt.²⁰⁷⁶

Ich verdeutliche meine Vorstellung etwas. Im ASL besitzt „furniture“ [dt.Möbel] kein bestimmtes besonderes Zeichen.

Ein Zeichen, das *et cetera* ähnelt, indem die rechte Hand ein paar Mal Richtung rechts geht; wird mit einem *so geht es weiter* übersetzt. Wenn also nach *Stuhl*, *Tisch* und *Bett* „etc.“ benutzt wird, entspricht dies dem Ausdruck *Möbel*.

Wie Glucksberg es gemeint hat, wenn die übergeordnete Kategorie in Form einer Metapher ins Spiel genommen wird, besitzt sie keine spezifische *Bezeichnung*. Die Metapher profitiert von der Möglichkeit der *Doppelnutzung* der Kategorie Bezeichnungen. Um eine Kategorie ohne einen spezifischen Namen zu benennen, kann der Name des *prototypischen Elements der Kategorie* benutzt werden.²⁰⁷⁷ Also kann die *Grundstufe* der Kategorie (noch nicht benannt) auf die Stufe einer übergeordneteren Kategorie erhöht werden. Beispielsweise besitzt das Wort *Wolf* metaphorisch gesehen keine eigene Kategorie. Die Kategorisierung ist nur als *Tier* möglich. In der Hinsicht ermöglicht man der Metapher eine Möglichkeit, indem das referierte entfaltet wird. So

²⁰⁷⁵ **Glucksberg**, Sam (2001), 39 u. 43.s. **Darley**, John M.; **Glucksberg**, Sam und **Kinchla**, Ronald A. (1986), 270-272 und (1991), 238-239 u.255; **Colston**, Herbert L. und **Katz**, Albert N. (Eds) (2005), 319; **Katz**, Albert N. u.a.(1998), 136.

²⁰⁷⁶ **Glucksberg**, Sam (2001), 39; **Denroche**, Charles (2015), 59-60.

²⁰⁷⁷ „The name of a prototypical category member can be used to name a category that has no name of its own“ **Glucksberg**, Sam (2001), 39.

bezeichne ich den Ausgangspunkt des *mecâz* auf die gleiche Weise als *Wörter mit Kategorieproblem*.²⁰⁷⁸

Glucksberg erklärt seine Theorie mit dem Beispiel „Cambodia has become Vietnam’s (1) Vietnam (2) = Kambodscha ist zum Vietnam (2) des Vietnam (1) geworden“. Hier ist klar, dass der Ausdruck *Vietnam* mit der doppelten Referenz Funktion benutzt wird. Die zwei Referenzen sind unterschiedlich. Das erste (1) *Vietnam* meint das Land selbst. Und das zweite (2) wird mit der katastrophalen militärischen Intervention in Verbindung gebracht.²⁰⁷⁹

Gehen wir näher darauf ein; *Grundkategorie* in der Logik der *Hauptkategorie* zu benutzen, bedeutet das Profitieren von einer Kategorie *ohne Eigenschaften*. Beispielsweise besitzt der *Esel* in der *Kategorie der Grundstufe* diese bemerkenswerten Eigenschaften: lethargisch, stur, rücksichtslos, unhöflich, dumm, ignorant, langsam, gierig, flaumig, mit Schwanz, Huftier, Wiederkäuer, geifernd usw. *Bizim işçi tam bir eşektir* [dt. Unser Arbeiter ist voll der Esel]. Dann gewinnen nur manche der obigen Charaktere eine Funktionalität; die anderen sind für *Arbeiter* nicht gültig. Den Esel, der eine *Kategoriebezeichnung* ist, haben wir mit anderen Wörtern benutzt: Somit hat sich die Zugehörigkeit zum Arbeiter von den anderen losgelöst; in der Hinsicht hätte man die *übergeordnetere Kategorie* benutzt.

Diese Referenz ist ein Beispiel für die *Referenzverdoppelung*, denn hier ist die Benutzung von *Esel* in der wahren Bedeutung nicht verloren gegangen. Indem Glucksberg das *Kategorienproblem* anders als bekannt angeht, zeigt er auf ein wichtiges *Problem*. Ich verdeutliche das Beispiel. *Ahmet ist ein Wolf*. Hier hat der Wolf aufgrund der kategorischen Verschiebung eine problematische Struktur der Wahrheit. An dem Punkt löst eigentlich Nogales *Rekonzeptualisierungstheorie* das Problem relativ. Der Wolf hier ist nicht das Tier, was wir kennen.

Auf dem Klappentext von Sam Glucksberg wird das Thema zusammengefasst. Die Kernlehre der Theorie ist die spontane Benutzung der gewohnten Metapher und die automatische Erstellung neuer Konzepte und Kategorien. Wenn die Metapher mit den repräsentierten Inhalten auffällig ist; nur dann ist sie nach dieser Logik, *besonders*. In der Hinsicht nimmt die metaphorische Kategorie, den Namen des besten Beispiels an. Das dafür erklärte Beispiel kann ich wiederholen. Wie die Benutzung des Wortes *Esel* für jede Dummheit und Unverständnis, oder (eher mit einem türkischen Ansatz) für niederträchtige Situationen (auch Menschen) das Wort *Hund* zu benutzen.²⁰⁸⁰ Diese Situation, also dass die Eigenschaften eines *Hais* sowohl mit der Referenz der wahren Bedeutung, als auch in einer metaphorischen Kategorie enthalten sind (der Vergleich Hai - Anwalt), inspirierte Glucksberg zum Begriff der *Referenzverdopplung*.

²⁰⁷⁸ s. **Darley**, John M. u.a.(1986), 240; **Petrie**, Hugh G. und **Oshlag**, Rebecca (1993), 586.

²⁰⁷⁹ **Glucksberg**, Sam (2004), 76-77; **Glucksberg**, Sam (2001), 42. s. **Katz**, Albert N. u.a.(1998), 137; **Ritchie**, L. David (2013a), 135; **Ritchie**, L. David (2013b), 74.

²⁰⁸⁰ Glucksberg gibt das „Shark“ Beispiel. Mit dem Satz „My lawyer was a shark“ macht er die Erklärung. **Glucksberg**, Sam (2001), 40-43 u. 66. Er macht die Unterscheidung wie folgt: **Metaphorical Shark**: „vicious, predatory, aggressive, tenacious“; **Literal Shark**: „vicious, predatory, aggressive, tenacious, can swim, has fins, has sharp teeth, has leathery skin, has gills.“

8.8 die Interpretationsachse der Metapher

Unter dieser Überschrift werde ich zunächst kurz die *mecâz* Beispiele im Koran betrachten. Im Abschnitt über die *potenziellen Schäden* war man im jeweiligen Abschnitt und in verschiedenen Teilen bereits auf das Problem bei der Interpretation des Korans eingegangen. Außerdem wurden, um das Thema der *Interpretation* erneut aufzuklären (falls wir die Metapher als Interpretationsbedürftig betrachten), Tirrell, Davidson und natürlich Freud mit berücksichtigt.

8.8.1 *Mecâz* im Koran

Was Platon über die Wahrheit in der Seele oder die Wahrheit der Seele geschrieben hat, wurde im Mittelalter metaphorisch verstanden. Besser gesagt, die metaphorischen, natürlichen, unendlichen und universalen Eigenschaften der Texte, lenken das Begreifen. Das System der bestimmten Wahrheit sollte so bleiben, ohne dessen *Würde* zu berühren. An diesem Punkt gibt Derrida das Beispiel, dass Phaidros als ein *in gewissem Maße fiktionaler Text* bezeichnet und opponiert wurde.²⁰⁸¹ In dem historischen Entwicklungsprozess der Metapher (denn Derrida bezeichnet dies als *historisch*) fanden göttliche und natürliche Schriften (die eine göttliche Abstammung haben) stets menschliche und mit Sorgfalt gebildete, endliche (nicht unendliche) und künstliche (nicht erschaffene) Werke als Erwiderung.²⁰⁸² Für Derrida führt der Weg zur Metapher über *alte* Texte.²⁰⁸³ Die Quelle der Disziplin des *belâgat* war sowieso der Koran; in der Hinsicht tut Derrida das logischste.

Unter den islamischen Gelehrten gibt es über die Existenz der *Wahrheit* in der Sprache und im Koran keine Konflikte. Denn ein großer Teil des Korans besteht aus solchen Wörtern und Ausdrücken. Wörter, die die Wahrheit mitteilen, sind Wörter, die außerhalb ihrer eigentlichen Bedeutung keine andere Bedeutungen tragen, die keine *Métathèse* ausdrücken und keine Negativität akzeptieren.²⁰⁸⁴

Die Gelehrten des *belâgat* sind sich darüber einig, dass das *mecâz* eine wirkungsvollere Erzählungsart als das *hakikat* [dt. Wahrheit] und das *kinâye* mehr als der reine Ausdruck ist. Wenn es im Koran kein *mecâz* geben soll, dann sollte es auch keine Punkte wie Verdeckung, Befestigung, Wiederholungen der Geschichten geben. Eigentlich tragen sehr viele Ausdrücke in der Sprache eine *mecâz* Bedeutung; selbst ein einfacher Satz wie „Zeyd ist aufgestanden“ enthält eine *mecâz* Erzählung.²⁰⁸⁵ Eigentlich wird das Verständnis Ibn Ğinnīs „*mecâz* ist überall“ nach Jahrhunderten von Lakoff und Johnson systematisiert (s. LS 8.9.2).

Laut Tehânevî sind die Beweise derjenigen, die die Existenz des *mecâz* im Koran

²⁰⁸¹ Derrida, Jacques (1967/1974), 31.

²⁰⁸² Ebd.

²⁰⁸³ Ebd.

²⁰⁸⁴ Süyûfî: *el-İtkân*, Bd.II, 753; Ebü'1-Bekâ (1993), 361.

²⁰⁸⁵ İbn Cinnî (o.J), Bd.II, 447-448.

ablehnen, schwächer als das Spinnennetz.²⁰⁸⁶ Ibn Qutaiba [Ibni Kuteybe] beschuldigte die Leugner des *mecâz* im Koran mit Ignoranz, Unwissenheit und Engstirnigkeit, während er äußerte, dass die meisten unserer Worte beschädigt und verkrüppelt sind, falls das *mecâz* als Lüge betrachtet wird. Auch Bedreddin ez-Zerkeşî und Süyûtî betonten, dass die Zweifel, die die Gegenseite äussert, fehl am Platz sind. Dementsprechend wird das Verständnis Ibn ʿArabîs, dass ein Wort nur in der *mecâz* Bedeutung benutzt wird, wenn die Zuschreibung auf die Wahrheit vage ist schwächer.

Sibawayhi benutzte in seinem *el-Kitâb* viele Beispiele aus dem Koran als Zeugen; Ibn Ğinnîs reserviert zwei Abschnitte seines *el-Hasâ'is* für das Thema des *hakikat* und *mecâz* (II, 42-457), während er hinsichtlich der Beispiele stark von den Koranversen profitierte.²⁰⁸⁷

Das erste Werk mit dem Titel *mecâzü'l-Kur'ân* gehörte Kutrub²⁰⁸⁸ während Ma'mer b. Müsennâs Buch *mecâzü'l-Kur'ân*²⁰⁸⁹ die einzige Arbeit in dem Thema ist, die es bis in unsere Zeit geschafft hat. Ibn Qutaiba [Ibni Kuteybe] ist vielleicht der erste Wissenschaftler, der dieses Thema seriös behandelte.²⁰⁹⁰ Auch Mu'tezilî Ebü'l-Hasan er-Rummânî behandelt in seinem *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*²⁰⁹¹ das *mecâz* Thema. ʿAbd al-Qâhir al-Ġurgânî analysiert in seinen Werken *Esrârü'l-belâġa* und *Delû'ilü'l-i'câz* Themen wie *hakikat - mecâz*, *mecâz-ı aklî*, *isti'âre*, *kinâye*, *teşbih* und *temsil*, tiefgründig und benutzt die Verse des Koran als Beweise. Eine der Kapitel-Überschriften in Fachr ad-Dîn ar-Râzîs Werk *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, das eine Zusammenfassung der beiden Werke in denen Ġurgânîs Name vorkommt, darstellt, lautet ‚*el-Kâ'idetü's-sâniye fi'l-hakika ve'l-mecâz*‘ (s. LP 2.1.18).²⁰⁹²

Ibnü'n-Nakîb el-Makdisî erwähnt in seinem Werk *Mukaddimetü Tefsîri Ibni'n-Nakib fi 'ilmi'l-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî' ve îcâzi'l-Kur'ân*, das er wie ein Eingang für seinen Tafsir verfasst hat, umfangreich das *hakikat* und *mecâz-ı mürsel*; und *mecâz-ı mürsel*, *isti'âre*, *teşbih*, *îcâz*, *ihtisar*, *takdim* und *tehir*, die er als Teile des *mecâz* betrachtet.²⁰⁹³ Ibn Taimîya hingegen, auch wenn er kein alleinstehendes Werk verfasst hat, zeigt in seinen *Fetâvâ* und Traktaten großes Interesse an dem Thema.²⁰⁹⁴

Şerif er-Radîs *Telhîsü'l-beyân fi mecâzâtü'l-Kur'ân*²⁰⁹⁵ und *el-mecâzâtü'n-nebeviyye*²⁰⁹⁶ sind die ersten Werke, die dem Thema des *mecâz* gewidmet sind. Izzeddin Ibn Abdüsselâms systematische Arbeit *el-İşâre ile'l-îcâz fi ba'zî envâ'i'l-mecâz* wurde

²⁰⁸⁶ **Tehânevî:** *Keşşaf*, Bd.I, 223.

²⁰⁸⁷ **Akdemir,** Hikmet (1998), 62-73.

²⁰⁸⁸ **Yâkût:** *Mu'cemü'l-üdebâ'*, Bd.XIX, 52.

²⁰⁸⁹ **Ma'mer b. Müsennâ** (1954).

²⁰⁹⁰ **İbn Kuteybe** (1393/1973).

²⁰⁹¹ Mu'tezilî Ebü'l-Hasan **er-Rummânî** (1976).

²⁰⁹² **Fahreddin er-Râzî** (1985), 81-91.

²⁰⁹³ **İbnü'n-Nakîb el-Makdisî** (1415/1995), 21-176 u. 262-274.

²⁰⁹⁴ **İbn Teymiyye** (o.J), VI, 301-374; VII, 34, 96; XII, 277-278; XX, 400-499.

²⁰⁹⁵ **Şerif er-Radî** (1953). Wovon auch ich ziemlich stark profitiert habe.

²⁰⁹⁶ **Şerif er-Radî** (1986).

mit diesem Titel ohne Verifizierung²⁰⁹⁷ und unter dem Namen *mecâzü'l- Kur'ân* mit Verifizierung²⁰⁹⁸ veröffentlicht. Süyûtî berichtet, dass er dieses Werk mit seinem Buch *Mücâzü'l-Fürsân ilâ mecâzi'l-Kur'ân* zusammengefasst und manche Hinzufügungen gemacht hat.²⁰⁹⁹

Eins der selbständigen Arbeiten ist Ali b. Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevîs *el-Mecâlis fî keşfi mecâzâti âyâti'l- Kur'ân*.²¹⁰⁰

²⁰⁹⁷ İzzeddin İbn Abdüsselâm (1313/1895).

²⁰⁹⁸ İzzeddin İbn Abdüsselâm (1419/1999).

²⁰⁹⁹ Süyûtî: Bd.II, 753.

²¹⁰⁰ Ali b. Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî: *el-Mecâlis fî keşfi mecâzâti âyâti'l- Kur'ân*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 594, 263 varak.

8.8.2 Metaphernkette

Tirrell entwickelt einen erweiterten Begriff der Metapher. Die Metapher, auf die sie sich konzentriert hat, ist nicht anaphorisch.²¹⁰¹ Wenn eine Begrenzung oder Bestimmung über die notwendigen Eigenschaften einer Metapher geliefert werden soll, zieht das Erfordernis einer Interpretation der Metapher manche Ausdrücke, also die folgenden Wörter, mit in das Feld der *metaphorischen Interpretation*. Der als metaphorisch interpretierte Ausdruck bildet eine *metaphor chain*.²¹⁰² Der Ausdruck, der den Weg für diese erste metaphorische Interpretation ebnet (das das Bedürfnis der Interpretation auslöst) wird *initiating metaphor* genannt.²¹⁰³ Dies bedeutet die unvermeidbare Benutzung der Metapher, um die Metapher zu interpretieren. Dies findet im Namen der metaphorischen Fiktion eine Bewegungsmöglichkeit in der *Welt des mecâz* (s. LT 1.2, 2.Feld).

Hierbei handelt es sich mit Wahrheit eigentlich auch um eine allmähliche Entfernung. Die Notwendigkeit das *mecâz* mit *mecâz* zu interpretieren, drängt die Wahrheit weiter in den Hintergrund. Und dies rechtfertigt Martinich. Denn die Absicht der Metapher ist direkt Richtung *Wahrheit*.²¹⁰⁴

In der Hinsicht spricht Tirrell von den Anwendungen der *Anapherkette* und der Feststellung des Moments des Verstehens. Dies können wir auch *Festlegung* nennen.

Der Punkt, ein Ergebnis von der Rede in Brandoms dreistufigem Modell herauszubekommen, stammt aus dem Verhältnis bestimmter Sätze zueinander. Der Inhalt der Sätze, die für die Äußerung einer Idee benutzt werden, ist aufgrund der Situation der Sätze in der Fiktion, *propositional*.²¹⁰⁵ Ich mache es deutlich: Zwischen einem Satz, der einen Ausdruck mit einer Behauptung beinhaltet und einem Satz, der diese Behauptung Richtung Begründung weiterleitet, gibt es eine inferentielle Beziehung. Doch was ist die Wichtigkeit der inferentiellen Beziehungen? Propositionen sind aufgrund solcher inferentiellen Beziehungen im Satz wertvoll. Also fährt der Satz wegen der Interpretation auf einer Ebene des *mecâz* fort.

Brandoms Modell stützt sich auf den Begriff der *Substitution*. Somit hätte die Substitution also eine objektive Stütze gefunden. Die hiesige Absicht: benutzen wir einen Ausdruck so, dass er eine andere Sache rauswirft. Der *Ausdruck* soll also so sein, dass er die *Sache* beherrscht, darüber bestimmt, sie übersteigt; und deren Platz einnimmt. Hier meine ich grob die Überlegenheit des Wortes gegenüber seinem gegenständlichen Gegenstück. Die Sache muss so sein, dass es mit sich selbst auf verschiedene Weisen ein Attributions-Verhältnis bilden kann. Eine einseitige Referenz ist in der Hinsicht nicht möglich.²¹⁰⁶ Hier ist gemeint (so wie der Platztausch des deutlichen Ausdruckes mit dem

²¹⁰¹ Tirrell, Lynne (1989), 32.

²¹⁰² Ebd., 18.

²¹⁰³ Ebd.; s. Leezenberg, M. (2001), 233, 236, 238.

²¹⁰⁴ Martinich, A. P. (1984), 35-56; Martinich, A. P. (ed.) (1985/1996), 428.

²¹⁰⁵ Brandom, Robert B. (2000), 658.

²¹⁰⁶ Ebd., 597. s. Brandom, Robert (1984), 469-92. Kittay findet dies provokativ: Kittay, Eva Feder (1987), 303.

komplexen Mittel in kryptischen Texten), dass vielmehr als die Substitution nötig ist, um einen Ausdruck mit einem anderen zu ersetzen; nämlich weiterführende Ausdrücke.²¹⁰⁷

Die Deixis nimmt nach der These Brandoms die Anapher als Voraussetzung.²¹⁰⁸ Für ihn ist die Anapher ein Grundphänomen; mit der Anapher werden *nicht wiederholbare Ereignisse* und der *wiederholbare Inhalt* gebildet. Wenn wir dies als Fiktion betrachten, dann kann die daraus gebildete anaphorische Kette in substitutionalen und damit auch in inferentiellen Festlegungen verwickelt sein.²¹⁰⁹ Für einen Rückgriff auf die Anapherketten schlägt Tirrel die Orientierung an der pronominalen Anapher und die damit verbundene Erscheinung *Koreferenz* vor. Doch was ist der Grund für diesen Vorschlag? Zwischen *koreferenziellen Anapherkette* und *extended Metapher* gibt es eine starke Analogie, laut Tirrell.²¹¹⁰ Wenn gesagt wird, dass die Metapher das Element des Ziehens der Kette ist, kann dann auch das Wort, das von anderen Wörtern gefolgt ist, als Metapher bezeichnet werden? Natürlich muss man diese Folger in die *extension* des Hauptwortes stecken. Wie es bei der Kategorisierung des *mecâz* der Fall ist.

Die Anapher drückt beispielsweise eine Kollokation im Pronomen aus, die aus deren Vorgängern (und deren Vergangenheit) entstanden ist.

Bu adam uzun zamandır evsiz. [dt. Dieser Mann ist seit langer Zeit obdachlos/ohne Haus]

Bu, uzun zamandır evsiz. [dt. Der ist seit langer Zeit obdachlos/ohne Haus]

Der Ausdruck (*adam*), der in das Pronomen (*bu*) substituiert wird und dessen ausgeweitete Form (*bu adam*) müssten wie die Ringe einer Kette, bevor der Satz ausgesprochen wurde, ineinandergesteckt sein. In dem Fall kann die Vergangenheit eine Funktion wie die eines Eigennamens annehmen. Die anderen Elemente der anaphorischen Kette sind wie gewohnt an der Achse des Pronomens situiert; diese sind also *angehängte* (mehr als verbundene) Ausdrücke. Diese tragen die Referenz ständig weiter.²¹¹¹

Die Wörter *zaman* [dt. Zeit] und *ev* [dt. Haus] ordnen sich ein, da es *adam* [dt. Mann] gibt. Die Wörter *zaman* und *ev* sind im Pronomen Vorgänger oder im Weiteren in einer abhängigen Situation (a metaphor-proper).²¹¹² Laut Tirrell ist die reine Metapher und die Beziehung mit deren Erweiterungen ein so wichtiger Punkt, wie die anaphorische Beziehung zwischen Eigennamen und Pronomen.²¹¹³ Die ähnliche metaphorische Einstellung von Pronomen sind für Lacan und Stern ziemlich interessant (s. LS 8.12.1, 8.12.2).

Wenn ich das Thema etwas vereinfachen muss: Was für die Metapher gilt ist, ist es eine Wahl zwischen *antecedent* (Vorgänger), die für die Anapher gilt und dem

²¹⁰⁷ **Brandom**, Robert B. (2000), 595.

²¹⁰⁸ Ebd., 638.

²¹⁰⁹ Ebd., 650.

²¹¹⁰ **Tirrell** (1989), 18.

²¹¹¹ Ebd., 20.

²¹¹² Ebd., 19.

²¹¹³ Ebd.

*Initiator*²¹¹⁴ zu treffen. Wenn wir hier *Unterscheidung* sagen, wäre es passender. Ich beende diesen Teil mit einem Beispiel zum *antecedent*:

.....
*The yellow fog that rubs its back upon the window-panes,
The yellow smoke that rubs its muzzle on the window-panes,
Licked its tongue into the corners of the evening,
Lingered upon the pools that stand in drains,
Let fall upon its back the soot that falls from chimneys,
Slipped by the terrace, made a sudden leap,
And seeing that it was a soft October night
Curled once about the house, and fell asleep.*
.....

Tirrell schlägt die Metapher *fog is a cat* im Gedicht *The Love Song of J. Alfred Prufrock* von T.S.Eliot als *Antezedent* vor:²¹¹⁵

„Tirrell proposes that the implied ‘fog is a cat’ metaphor functions as an ‘antecedent’, or governing, metaphor (the ‘metaphor-proper’, in her words) for the extended set of (italicized) metaphorical expressions, roughly in the way that a noun phrase serves as antecedent for co-referential pronouns in anaphoric chains.“ (Stern 2000: 174)

Hier wird zweifellos betont, dass die *Antezedenten* mit einem komplexen System in Verbindung zueinander stehen.

8.8.3 What metaphors mean

Donald Davidson berührt in seinem Artikel *What Metaphors Mean* eine wichtige Wahrheit bezüglich der Interpretation der Metapher. Es ist klar, dass die Metapher eine Traumarbeit der Sprache ist. Laut Davidson spiegelt sie die Interpretation des Übersetzers genauso wieder wie die des Herstellers, wie es bei allen Traumprodukten der Fall ist.²¹¹⁶ Also kann die Darlegung der Metapher und der Prozess der Interpretation (der sowieso endlos ist) nicht begrenzt sein; sondern sie beinhalten die Beurteilungen und Bewertungen für jeden Interpretierenden und jede Perspektive, zusammen mit unterschiedlichen Hinzufügungen oder Abzügen. Ich betone in diesem Zusammenhang beiläufig, dass sie den Zeitfaktor, also das Verständnis der Metapher des sich verändernden Interpretierenden direkt beeinflusst. Der Prozess zur Interpretation des Korans ist in diesem Umfang. Der Koran wird aufgrund seiner starken metaphorischen Struktur ständig offen für *Interpretation* sein. Der Grund, weshalb frühzeitige Gelehrte wie Dâvûd ez-Zâhirî und sein Sohn Ebû Bekir Ibn Dâvûd ez-Zâhirî, Ibnü'l- Kâs, Ibn Huveyzmindâd und Ebû Müslim el-Isfahânî „das *mecâz* definitiv ablehnten und es als den Bruder der Lüge bezeichneten“²¹¹⁷ ist wohl in dieser Unabwendbarkeit zu suchen.

Nach der These Davidsons wird die Metapher als „Traumarbeit der Sprache“

²¹¹⁴ Ebd., 21.

²¹¹⁵ Ebd., 26-28.

²¹¹⁶ „Metaphern sind die Traumarbeit der Sprache, und ihre Deutung sagt - wie bei aller Traumarbeit - durch Spiegelung über den Deutenden genauso viel aus wie über den Urheber“ **Davidson**, Donald (1986), 343.

²¹¹⁷ **Zerkeşî** (1415/ 1994), Bd.II, 377; **Süyûtî**: el- İtkân (Bugâ), Bd.II, 703.

bezeichnet. Also ist *die Metapher wie ein Traum*, wobei der erste (Verdichtungsarbeit) und der dritte Moment (Rücksicht auf Darstellbarkeit) der Traumarbeit im Vordergrund stehen. Die Metapher gibt es zunächst im Moment der *Verdichtung*. Sie besitzt also eine *Konzentrierung*. Wenn während des Vergleichs und der alleinstehenden Bewertung die Interpretationswege verstopft werden; also diese nicht mehr interpretierbar sind, wird das Element knapp, arm und konzis (trocken); dies gilt neben dem Traum nicht auch für die Metapher. Als zweitens nimmt die Metapher die Bewertung der Darstellbarkeit. Die Metapher ist beobachtbar, sie hat also eine Visualität. Meistens besitzen die Metaphern wie Träume einen hohen visuellen Inhalt.²¹¹⁸

Akzeptieren wir die Metapher als die Traumarbeit (Davidson) der Sprache und analysieren wir die Quelle.

8.8.4 Freuds Traum

Die merkwürdigen, seltsamen, meistens absurden und in der Regel bedeutungslosen Eindrücke des Träumers werden von Freud mit der Benennung der Traumentstellung erklärt. Freud schuldet seine Kraft „einer früheren bedeutenden Beziehung zur rhetorischen Tradition“.²¹¹⁹ In einem klaren Trauminhalt wird die Traumarbeit zu einem Traumgedanken. Bei der Gestaltung [lat. *elocutio*] des Ausdruckes findet die Rhetorik ein Gegenstück. Dies ist der sprachliche Ausdruck eines erfundenen und nach einer Tendenz geordneten Gedankens.²¹²⁰ Dass der Traum eine andere Form annimmt, entzerrt wird, findet im vierten (IV.) Abschnitt von *Die Traumdeutung* statt. Es wird zu sehen sein, dass die Einstellung zur *Wahrheit* in der Traumwelt oft dem Verständnis und der Bildung des *mecâz* entspricht.

Was genau bedeutet die Entzerrung des Traumes? Der Traum ist die bedeckte Verwirklichung eines unterdrückten Verlangens.²¹²¹ Der Traum bildet also eigentlich eine Art der persönlich eingefärbten Wahrheit.

Laut Freud sind der Traumgedanke und Trauminhalt wie zwei Vorstellungen in zwei verschiedenen Sprachen, die denselben Inhalt haben. Genauer gesagt ist der Traumgedanke die Übertragung des Trauminhalts mit einem anderen Ausdruck. Die für dieses Verfahren benötigten Zeichen und Fügungsgesetze sollten wir durch den Vergleich des Original und der Übersetzung erlernen.²¹²²

Freud bestimmt vier Momente für die Traumarbeit (s. LS 7.2):

- (1) Verdichtungsarbeit
- (2) Verschiebungsarbeit
- (3) Rücksicht auf Darstellbarkeit

²¹¹⁸ Cavell, Marcia (1986), 496.

²¹¹⁹ Jaffe, Samuel (1980/1990), 363; (1900), 381.

²¹²⁰ „in der *inventio* gefundenen und in der *dispositio* geordneten Gedanken“ Lausberg, Heinrich (1990), § 453.

²¹²¹ Freud, Sigmund (1900), 111.

²¹²² Ebd., 190.

(4) sekundäre Bearbeitung

(1) Verdichtungsarbeit:

„Das Erste, was dem Untersucher bei der Vergleichung von Trauminhalt und Traumgedanken klar wird, ist, dass hier eine grossartige Verdichtungsarbeit geleistet wurde. Der Traum ist knapp, armselig, lakonisch im Vergleich zu dem Umfang und zur Reichhaltigkeit der Traumgedanken. Der Traum füllt niedergeschrieben eine halbe Seite; die Analyse, in der die Traumgedanken enthalten sind, bedarf das sechs-, acht-, zwölfwache an Schriftraum“ (Freud 1900: 191)

Dies hatte ich auch im Abschnitt 7, „das Thema des *mazmûn*“, 2. „Freuds *mazmûn* System“ erwähnt. Der Traum trägt mit dieser komprimierten Form die erste und wichtigste Eigenschaft der *idealen Metapher*. Eine gute Metapher ist dementsprechend die, die am wenigsten bereit ist, am meisten erklärt werden kann und nicht die, die unbedingt einer Erklärung bedarf.

(2) Verschiebungsarbeit: Ist auch basierend auf der Wahrheit.

„[...] dass die Elemente, welche im Trauminhalt sich als die wesentlichen Bestandteile hervordrängen, in den Traumgedanken keineswegs die gleiche Rolle spielen. Als Korrelat dazu kann man auch die Umkehrung dieses Satzes aussprechen. Was in den Traumgedanken offenbar der wesentliche Inhalt ist, braucht im Traum gar nicht vertreten zu sein. Der Traum ist gleichsam anders centriert, sein Inhalt um andere Elemente als Mittelpunkt geordnet als die Traumgedanken.“ (Freud 1900: 209)

Gleichzeitig sind auch die Verdichtung und Substitution grundlegende Reflexe.²¹²³

(3) Rücksicht auf Darstellbarkeit: Das, was Freud damit in den Umfang nimmt, sind die Träume, die einen äußerst hohen Grad an Visualität haben.

„Diese zweite Art der bei der Traumbildung vorkommenden Verschiebungen hat nicht nur grosses theoretisches Interesse, sondern ist auch besonders gut geeignet, den Anschein phantastischer Absurdität, mit dem der Traum sich verkleidet, aufzuklären. Die Verschiebung erfolgt in der Regel nach der Richtung, dass ein farbloser und abstrakter Ausdruck des Traumgedankens gegen einen bildlichen und concreten eingetauscht wird.“ (Freud 1900: 229)

(4) Sekundäre Bearbeitung: Ich erkläre zuletzt was mit *sekundären* Bearbeitungen gemeint ist. Freud verdeutlicht diese Situation mit einer Darstellung des Traummomentes.

„Fälle, wo man sich im Traume wundert, ärgert, sträubt, und zwar gegen ein Stück des Trauminhaltes selbst. Die meisten dieser Regungen von Kritik im Traum sind nicht gegen den Trauminhalt gerichtet, sondern erweisen sich als übernommene und passend verwendete Theile des Traummaterials“. (Freud 1900: 286)

²¹²³ Vgl. Ebd., 211.

Sich in Bewegung zu setzen ist der vierte Moment des Traumgedankens. Der Traum verliert seine absurde Visualität und Inkonsequenz. Er nähert sich einem verständlichen Erfahrungsmodell. Also versucht der Traum, laut Freud, eine für den Träumer vorteilhafte Form anzunehmen. Doch dieser Versuch endet nicht immer mit einem absoluten Erfolg.

Die Momente sehen für Freud so aus, als hätten sie eine Logik, bestimmte Bedeutungen. Doch diese Logik ist weit von der wahren Bedeutung des Traumes entfernt. Wie man bei einer Analyse zu dem Ergebnis kommen wird, sind diese sekundären Bearbeitungen des Traumes aus Sicht der materiellen Abweichung, die freiesten. Bzw. die, welche die Beziehungen am wenigsten zusammenhalten können. Die Träume sind bereits so, als wären sie kommentiert worden, bevor wir versuchen sie auf ein logisches Feld zu ziehen.²¹²⁴

8.9 Metaphern für den Gesprächspartner

Mit dem Gesprächspartner sind sowohl Leser als auch Zuhörer oder Zuschauer gemeint. Wenn wir die Metapher als ein einseitiges Kommunikationsmittel betrachten, nimmt ihre alltägliche Benutzung zweifellos eine *unbewusstere* Form an. Wenn die Erwartungen des Gesprächspartners von der Metapher *mit wenig Anstrengung viel Relevanz* sind, steigt der Rahmen der *Interpretation* auf eine noch mehr bestimmendere Stufe.

Hier thematisiere ich die Ansichten von Denkern wie Dan Sperber, Deirdre Wilson, Robyn Carston; George Lakoff, Mark Johnson, Zoltan Kövecses, die die Metapher eher aus Sicht des *Gesprächspartners* in den Vordergrund holen.

8.9.1 Sinnauflockerung (Vagueness)

Laut Sperber und Wilson braucht die Metapher keine besonderen interpretativen Fähigkeiten oder Prozeduren.²¹²⁵ Diesen Satz können wir uns als Grundregel nehmen. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie keinerlei Voraussetzungen hat. Sperber fängt eine Schrift wie folgt an: „Cognitive systems are characterized by their ability to construct and process mental representations.“²¹²⁶ Die nicht besondere Fähigkeit ist genau dieses „construct and process mental representations“.

²¹²⁴ „[...] dass der Traum den Anschein der Absurdität und Zusammenhanglosigkeit verliert und sich dem Vorbilde eines verständlichen Erlebnisses annähert. Aber die Bemühung ist nicht jedesmal vom vollen Erfolge gekrönt. Es kommen so Träume zu Stande, die für die oberflächliche Betrachtung tadellos logisch und correct erscheinen mögen; sie gehen von einer möglichen Situation aus, führen dieselbe durch widerspruchsfreie Veränderungen fort und bringen es, wiewohl dies am seltensten, zu einem nicht befremdenden Abschluss. Diese Träume haben die tiefgehendste Bearbeitung durch die dem wachen Denken ähnliche psychische Function erfahren; sie scheinen einen Sinn zu haben, aber dieser Sinn ist von der wirklichen Bedeutung des Traumes auch am weitesten entfernt. Analysirt man sie, so überzeugt man sich, dass hier die sekundäre Bearbeitung des Traumes am freiesten mit dem Material umgesprungen ist, am wenigsten von dessen Relationen beibehalten hat. Es sind Träume, die sozusagen schon einmal gedeutet worden sind, ehe wir sie im Wachen der Deutung unterziehen.“ (Freud 1900: 287)

²¹²⁵ Sperber, Dan und Wilson, Deirdre (1986/1995),237. Searle'in aksine, Searle, J. (1979),105.

²¹²⁶ Sperber, Dan (2005),3.

Die Metapher unterliegt einem bestimmten System:

„[...] je nach Umstand die Metapher nicht allein als Verletzung der Wahrheitmaxime, sondern auch als kalkulierter Verstoss gegen die Relevanz- oder gegen die Klarheitmaxime gedeutet werden“ Debatin gibt ein einfaches Beispiel. Ein Philosoph, der über kommunikative Vernunft redet, verstösst gegen das Relevanzprinzip, wenn er dabei plötzlich über Seefahrt redet, also scheinbar Unwichtiges ins Gespräch bringt.“ (Debatin 1995: 290)

Eigentlich sollte so ein Wechsel des Stils nicht zunächst in der Rede, sondern in der Logik bewertet werden (hier wird sowieso der mathematische Zustand der Metapher assoziiert). Wenn jemand, der als Philosoph gilt, in der thematischen Einheit (indem er zB. die Regeln der Metaphern Kette²¹²⁷ und Feldtheorie²¹²⁸ ignoriert) auf ein unzusammenhängendes Thema abschweift und es unbedingt als die Anstrengung, die Metapher zu benutzen, bezeichnet werden soll, findet es zunächst und nur einen Platz im trivialen Bereich.

„In gleiche Weise verstösst er auch gegen Klarheitmaxime, insoweit sein (immer noch wörtlich genommener) Satz dunkle und mehrdeutige Ausdrücke enthält, die sich Grice zufolge erst in zweiten Schritt- nämlich über die Vernunft einer konversationalen Implikatur- als Metaphern zu erkennen geben.“ (Debatin 1995: 290)

Die Bedeutungsklarheit (dass sie fern von Vieldeutigkeit, Vagheit, Trivialität steht), die für das Begreifen der Metapher notwendig ist, betont immer wieder die Wichtigkeit des Kontextes.²¹²⁹ Die Metapher wird also nur mit ihrer Aufgabe im semantischen Ganzen bewertet. Nur die Metapher, die mit solch einer Deutlichkeit präsentiert wird, betreibt (ohne Verstopfung) den Prozess der *mental representations*.

Die Relevanz ist nicht nur ein Regulierer des Inhaltes, sondern im Allgemeinen ein Sortierer. Laut Debatin denken Sperber und Wilson, dass:

„[...]das Prinzip der Relevanz für jede kommunikative Situation gilt“.²¹³⁰ „To communicate is to claim someone’s attention, hence to communicate is to imply that the information is relevant.“ (Sperber und Wilson 1987: 697)

Danach erwähnen sie die Namen ihrer Thesen: *principle of relevance*.²¹³¹

Wenn man eine Behauptung im Sinne der *Relevanztheorie* strukturiert²¹³², erfordert dieser Umstand neben der Interpretation der Metapher und der semantischen Lösung der Metapher wie das Lösen eines Passworts, dass man in unterschiedlichen Schubladen des Wissens denkt. Der traditionelle Indikator²¹³³ (hiermit ist das Denotat²¹³⁴

²¹²⁷ s. LS 8.8.2.

²¹²⁸ s. LS 3.12.

²¹²⁹ s. Drei Formen von Kontextuellen Effekt: (1)Die Ableitung von neuen Annahmen aus kontextuellen Effekten, (2) Die Verstärkung alter Annahmen und (3) die Eliminierung alter Annahmen aufgrund von neuen, ihnen widersprechenden Annahmen. **Debatin**, Bernhard (1995), 292.

²¹³⁰ **Debatin**, Bernhard (1995), 292.

²¹³¹ **Sperber**, Dan und **Wilson**, Deidre (1987), 697.

²¹³² Für eine kurze Erklärung: **Goatly**, Andrew (2012), 332.

²¹³³ Außersprachlich, Bsp. Zeichen und innersprachlich können die Wörter als Indikator bezeichnet werden.

²¹³⁴ s. **Sperber**, Dan und **Wilson**, Deidre (2008), 92.

gemeint) des als metaphorisch benutzten Ausdruckes wird *Vehikel* genannt: Gültige außergewöhnliche Indikatoren (Ausdrücke, deren metaphorische Benutzbarkeit vorausgesetzt werden kann) bezeichnet man als *Topik*; und die relevante Ähnlichkeit oder Analogie als *Ground*.²¹³⁵

Aus diesem Anlass sollte man sich mit einem logischen Prozess mit dem *Dechiffrieren* beschäftigen. Unser Verständnis ist mit dem begrenzt, was wir erfahren; der Rahmen des Textes ist mit dem Text begrenzt. Außerdem sollte auch die Gemeinschaft bewertet werden, die von den Hintergrundinformationen über die Welt und der sprachlichen Gemeinschaft gebildet wird.²¹³⁶ In der Hinsicht besitzt die Metapher, je nach Zeit und Ort, wichtige Unterschiede in der Wahrnehmung; und dies unterstützt die kulturelle Haltung des *mecâz*.

Sperber und Wilson bezeichnen die metaphorische Rede [eng. metaphorical talk] als eine Art der Kommunikation; dies kann einen bestimmten Grad der *Sinnverlockerung* oder die *Vagheit* zeigen.²¹³⁷ Die literarische Rede, lockere Rede und metaphorische Rede stellen oft unterschiedliche Arten dar. Worüber man streiten möchte ist, dass der Unterschied nicht in den Arten, sondern im Grad der *Lockerung* (loosing; sowie eine narrowing) (und Ausweitung) ist.²¹³⁸

Und diese werden grundsätzlich durch Benutzung derselben Methode verstanden:

- (a) Ugh, this custard is *raw*.
- (b) You get *continuous* classics on Classic FM.
- (c) Young Billy is a *soldier*.
- (d) Jane is a *bulldozer*.
- (e) The *wilting* violet has finally left.

Carston erklärt das zweite Beispiel. Es handelt sich um die Lockerung des Konzepts *continuous* [dt. ständig]. Dass während einer Musiksending der Ansager unterbrechend (durch Ausschalten der Musik) diese Betonung macht und seine (klischeehafte) Meinung über die Musik kundtut, sorgt für eine wichtige Lockerung des *continuous*-Begriffs.²¹³⁹ Dass außerdem betont wird, dass die Sending mit diesem Genre begrenzt ist, wird die Lockerung unterstützen. Für jeden benutzten Ausdruck kommt eine *logische* und *definierbare* lexikalische Eigenschaft ins Spiel. Dies sind die neben den Sätzen in Großbuchstaben geschriebene Bemerkungen.²¹⁴⁰ Also ist die Sprache der Metapher nichts anders als die Sprache des Alltags. Der Konflikt mit der Wahrheit, also das Gegenteil der Wahrheit zu sein, bringt die Metapher dem *mecâz* näher.

²¹³⁵ **Goatly**, Andrew (1997), 9; s. **Ritchie**, L. David (2013a), 43; **Cummings**, Louise (2005), 133.

²¹³⁶ **Goatly**, Andrew (1997), 137 (5. Kapitel ist über Relevanztheorie).

²¹³⁷ **Walaszewska**, Ewa (2015), 81-85 (4.2.3. vague concepts).

²¹³⁸ „degree of widening or loosening“, **Carston**, Robyn (2004), 840.

²¹³⁹ **Carston**, Robyn (2004), 840.

²¹⁴⁰ s. **Sperber**, Dan und **Wilson**, Deirdre (1986/1991), 540. Für die Details der Diskussion über den pragmatischen Prozess des Konzeptes: **Carston**, R. (1997). 103-127; **Sperber**, D. und **Wilson**, D. (1998), 184-200.

In dem Beispiel „Jane ist ein Bulldozer“ schalten sich aus *Sicht* (für Sperber und Wilson) der Beteiligung an der Interpretation die für Jane und Bulldozer erlangte enzyklopädische Informationen ein. Also, diese sind normalerweise keine Wörter, die in eine Beziehung zwischen Subjekt- Prädikat gehen würden. Der Versuch ein Verhältnis zu erstellen, öffnet einen ziemlich breiten Bereich kontextueller Beziehungen; wovon die meisten gelöscht werden, da sie unlogisch sein würden.²¹⁴¹ Die Fiktion der Relevanz kann mit der Findung einer bestimmten Reihe für die Wirkung der Verhältnisse bei der Erhaltung der schwachen oder starken Kommentare gebaut werden. In diesem Sinne (falls es auch für das Jane Beispiel gelten soll) kann nicht die automatisch in den Sinn kommende Interpretation, sondern die eher beschränkte, die in einem weniger bestimmten Bereich vorkommende benutzt werden.²¹⁴² Wenn für Janes *Bulldozerität* zuerst *Kraft* in den Sinn kommt, kann es gleichzeitig auch die Grobheit assoziieren. Eine Eigenschaft ist positiv und die andere ist negativ. Die kontextuale Wirkung hat hier mit seiner Beharrlichkeit [eng. persistence], Hartnäckigkeit [eng. obstinacy] und Gefühllosigkeit [eng. insensitivity] zu tun. In der Hinsicht gibt es kein Bedenken die Metapher, die sich in einer *Vagheit* befindet, als ein *mecâz* zu betrachten, das einen gleich breiten und vagen Bereich beschreibt.

Greifen wir zurück auf den Begriff. Unter dieser Überschrift ist für den Ausdruck nicht nur die Lockerung, sondern gewissermaßen auch der Grad der Lockerung [eng. degree of looseness] wichtig.²¹⁴³ Sicherlich ist es auch ein wichtiger Punkt, dass der Zuhörer sich nicht in einer Erwartung befindet. Aus Sicht Sperber und Wilsons ist die Hauptforderung, dass der Zuhörer (Gesprächspartner) in annähernden Aussagen aus Sicht der wörtlichen Bedeutungen, Verlockerung und Metaphorizität keine bestimmten Erwartungen hat. Die Leser möchten eine interpretative Ähnlichkeit in Sätzen, in denen *Überzeugung* und *Vorstellung* erwähnt werden. Das Problem verknötet sich eigentlich an dem vom Turbayne untersuchten Punkt des Glaubens an die Metapher.

Der von Sperber und Wilson ins Spiel gebrachte Begriff der *Relevanz* zeigt auf eine komparative Art. Relevanz hat eher mit der kontextuellen Wirkung zu tun; wobei sie auch außerhalb des Ausdruckes treten kann. Auf der anderen Seite sorgt die Relevanz auch für eine Möglichkeit eines Blickes auf das *processing effort*. Je weniger Anstrengung für den Prozess betrieben wird, umso größer wird die Relevanz.²¹⁴⁴

Die *lockere* Benutzung der Ausdrücke ist sozusagen eine *nicht-literarische Benutzung*. In diesem Umfang wurde die Kommunikation toleriert oder die Benutzung des entsprechenden Ausdrucks in der wahren Bedeutung wird eher bevorzugt. Wenn nicht bekannt ist, ob man mit *Trinkgefäß*, *Glas* oder *Schale* meint, ist eine Randbereichunschärfe vorhanden. Dies muss nicht unbedingt im Benutzungsbereich des *fuzzy concept* beschrieben werden. Stattdessen kann die lockere Benutzung eines *Ansatzes der Kategorisierung* analysiert werden.²¹⁴⁵

²¹⁴¹ Sperber/Wilson (1986/1995), 236.

²¹⁴² Ebd.

²¹⁴³ Sperber und Wilson (1990), 150.

²¹⁴⁴ Nattinger, James R. und DeCarrico, Jeanette S. (1992), 19 (besonders Grice Verhältnis); Goatly, Andrew (1997), 138.

²¹⁴⁵ s. Sperber und Wilson (1986/1991), 546.

Die Theorie der Sinnverlockerung hat aus Sicht der Sicherstellung der ausreichenden Bedingungen, Äußerung der indirekten Intention und der bewussten Akzeptanz eine Verbindung mit der „Ungenauigkeit“. An dem Punkt stellt Robyn Carston manche Fragen (die mit dem Konflikt der „Wahrheit“ direkt etwas zu tun haben). Was für eine Verbindung können Eigenschaften wie Beharrlichkeit, Sturheit, Stärke, Macht usw., die mit dem Wort *Bulldozer* verbunden werden, mit der Wahrheit haben?²¹⁴⁶ In Wirklichkeit ist es nicht möglich, dass der Bulldozer stur oder beharrlich ist. Dieser Konflikt mit der Wahrheit verfestigt erneut die Äquivalenz zwischen Metapher und *mecâz*.

Die erste Gefahr für das metaphorische Verständnis hier ist, dass Robert gänzlich ins Feld des Bulldozers dringt. Dass außerdem Roberts Eigenschaften bezüglich des Bulldozers als angemessen betrachtet werden,²¹⁴⁷ findet nur im Feld des *mecâz* eine Logik. Vergleichen wir Robert mit einem *Traktor*. Oder sagen wir „Ein Mann wie ein Bus“. Oder bezeichnen wir jemanden als „Eine Frau wie ein Bügeleisen“. Dass eine Lockerung entsteht (sodass wir keine bestimmte Beschreibung für Bus und Bügeleisen finden) während diese Beschreibungen in der Relevanz (Wichtigkeit in einem bestimmten Zusammenhang) positioniert werden (also während für die Relevanz eine Spannungsleitung im Sinn erstellt), leitet uns zur *Erfindung*. Über potenzielle Wahrscheinlichkeiten zu grübeln, warum eine Frau mit einem *Bügeleisen* verglichen wird, findet im Bedürfnis der *Erfindung* eine Entsprechung. Die Metapher ist innerhalb der Operation, die von der lockeren Benutzung und Relevanz verwaltet wird.

Die Anzahl der Eigenschaften, denen der *Bulldozer* als ein lexikalisches Begriff entspricht, und die Eigenschaften, die der *vergänglich* [dt. ad hoc] strukturierte Begriff Bulldozer beinhaltet, überlappen sich nicht. Was diese zwei Begriffe semantisch ausdrücken, überscheidet sich also nicht.²¹⁴⁸

Carston betont auch, dass der Ansatz der *Relevanztheorie* einer schwachen Art der Kommunikation [eng. weak communication] angehört.²¹⁴⁹ Die Person, die eine Metapher benutzt (klassischerweise die Person mit einer Einstellung wie die eines Orators) bleibt ausserstande, die breite Palette der Möglichkeiten aufzuzeigen.²¹⁵⁰ Zweifellos müsste es viele Kontexte gegeben haben, die Bâkî, Fuzûlî, Şeyh Galib oder Nedim für die *Rose* nicht sehen oder nicht zeigen konnten.

²¹⁴⁶ Carston, Robyn (2002), 350.

²¹⁴⁷ Ebd.

²¹⁴⁸ „the denotation of the two concepts do not intersect at all.“ Carston, Robyn (2002), 353.

²¹⁴⁹ „Incorporation of an ad hoc concept in the proposition explicitly communicated by a metaphorical utterance has another interesting consequence. Recall that, according to the relevance-theoretic account, many metaphors involve weak communication [...]“ Carston, Robyn (2002), 358.

²¹⁵⁰ Ebd.

8.9.2 Konzeptualisierungstheorie

Lakoff und Johnson scheinen Richards „allgegenwärtiges Prinzip der *Sprache*²¹⁵¹“, als „allgegenwärtiges Prinzip der *Metapher*“ verstanden zu haben. Handelt es sich also vielleicht um ein Missverständnis?

I.A. Richards denkt in Verbindung mit der traditionellen Theorie (die später von Jakobson und Lacan vertreten wird) folgendes: Die Metapher sieht wie die Verschiebung und Verdrängung der begrenzten Grössen (Thema, Punkt oder Substanz) aus. Zunächst ist absolut ein Denkverkehr zu sehen, der die Wechselwirkung zwischen Kontexten als Grundlage nimmt.²¹⁵² Diese Aussagen, oder besser gesagt die schnelle Zusammenfassung, scheint nicht besonders der Theorie von Lakoff und Johnson zu entsprechen.

Die Substitutions- und Vergleichstheorien ähneln der „Interaktionstheorie“: Denn sie haben auf dem ersten Blick mit den kreativen und innovativen Metaphern zu tun. Im Vergleich dazu werden die im alltäglichen Sprachbedarf verallgemeinerten Metaphern vernachlässigt.²¹⁵³ Lakoff und Johnson verändern dies. Doch was entdecken sie; oder was ist es, was sie bemerkt haben? Sie hinterfragen die allgegenwärtige Situation der Anwesenheit der Metapher, während sie gleichzeitig den (vernachlässigten) Grad der Verallgemeinerung analysieren und den kognitiven Prozess in den Vordergrund stellen.²¹⁵⁴ Bei Lakoff und Johnson wird die Metapher als Mittel dargestellt, der von allen Menschen benutzt wird. Sie bezeichnen sie als begriffliches Werkzeug und das hebt dieses Werk von anderen Theorien ab.²¹⁵⁵

Die Arbeit mit dem Titel *Metaphors We Live By* von Lakoff und Johnson ist ein einflussreiches Buch in der Literatur zur Metapher ist, ein Werk, das eine ziemlich große Wirkungskraft entfaltet. So gut wie kein anderes Werk in dem Bereich liefert so viele Beispiele. Und erneut so gut wie kein Buch zuvor erklärt und zeigt es die Thematik so deutlich auf. Wenn die allgemeine philosophische Last der Metapher in Betracht gezogen wird, erscheinen die Anstrengungen von Lakoff und Johnson als bewundernswert. In dem Sinne sind die Grundlagen der Theorie das konzeptionelle System und die alltägliche Benutzung der Metapher:

„The concepts that govern our thought are not just matters of the intellect. They also govern our everyday functioning, down to the most mundane details. Our concepts structure what we perceive, how we get around in the world, and how we relate to other people. Our conceptual system thus plays a central role in defining our everyday realities. If we are right in suggesting that our conceptual system is largely metaphorical, then the way we think, what we experience, and what we do every day is very much a matter of

²¹⁵¹ **Richards**, Ivor A. (1936/ 1965), 33. Außerdem sind Richards „Denken ist metaphorisch“ (S.35) oder Blacks „kognitivem Gehalt“ Ausdrücke, Referenzen, die nur im ersten Blick auffallen. **Black**, Max ([1954]/1983), 79. Black zeigt auch auf das potenzielle Problem hin: **Black**, Max (1977/ 1996), 393.

²¹⁵² **Richards**, I. A. (1936/1983), 35.

²¹⁵³ Vgl: **Jäkel**, Olaf (1997), 105f.

²¹⁵⁴ **Schnadwinkel**, Birte (2002), 9.

²¹⁵⁵ „[...] metaphor is pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature.“ **Lakoff und Johnson** (1980), 3.

metaphor.” (1980: 3)

Das ist genau der Punkt, worüber gestritten wird. Ist die Metapher etwa so „einfach“?²¹⁵⁶

Den Kern der Theorie fassen sie so zusammen: „The essence of metaphor is under-standing and experiencing one kind of thing in terms of another.“²¹⁵⁷

Die Metapher bedarf eines Ausgangspunkts. Nach dieser Ansicht kommt die Metapher nicht von der Sprache und den Regeln und der Tradition, die allesamt abstrakte Systeme der Zeichen und Symbole sind. Stattdessen ist die Metapher ein unverzichtbarer Teil des alltäglichen (benutzten) begrifflichen Systems der Menschen.²¹⁵⁸

Lakoff und Johnson gehen davon aus, dass die metaphorischen Möglichkeiten des Konzepts partielle Erfahrungen innerhalb der Strukturierung des Gedanken mit einer anderen Erfahrung sind.²¹⁵⁹ Außerdem denken sie, dass ein großer Teil des normalen begrifflichen Systems eine metaphorische Struktur hat;²¹⁶⁰ (vgl.: „die ungezählten vergilbten Metaphern der Sprache [...]“ nach Jean Paul.²¹⁶¹ Das heisst das Verstehen eines Teiles der Bedeutung erfolgt nur über eine andere Bedeutung.

Lakoff und Johnson entwickelten eine revolutionäre Idee und sagten, dass die Metapher eher ein kognitives als ein sprachliches Phänomen sei und dass die metaphorischen Ausdrücke in unserer Sprache nur die auf einer begrifflicher Ebene existierenden Metaphern widerspiegeln. Sie sind der Meinung, dass der kognitive Prozess, der zum Verstehen der Metapher führt, auf dem Verständnis eines Haufens von Begrifflichkeiten im Hintergrund basiert. Diese Auffassung der Metapher bildete die Grundlage der kognitiven Sprachwissenschaft.²¹⁶²

Wenn das seelische Feld mit dem physischen Feld verglichen wird, besitzt es weniger Schärfe (und deutlichere) Züge (wie der Vergleich zwischen *Messer* und *Tod*). Laut Zoltán Kövecses geht die Metapher typischerweise von dem Konkreten zum Abstrakten; nicht andersrum.²¹⁶³ Ich erkläre den Begriff des „Unidirektionalen“. Anders als bei der normalen zweiseitigen Kommunikation werden die „Daten“ hier unidirektional an einen, oder mehrere Empfänger geschickt.

Eine Möglichkeit der Antwort, Reaktion, des Widerspruchs ist nicht vorhanden. Diese Beschreibung überschneidet sich eigentlich mit der Haltung der Kommunikation des Fernseher. Diese Eigenschaft macht die Metapher zweifellos zu einer potenziellen

²¹⁵⁶ Durch den Meinungsaustausch mit Prof. Dr. Dr. h.c. Armin Burkhardt bin ich zu dem Ergebnis gekommen, dass Lakoff und Johnson Metonymien und Metaphern nicht klar voneinander unterscheiden.

²¹⁵⁷ **Lakoff** und **Johnson** (1980), 5. „Das Wesen der Metapher besteht darin, dass wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs verstehen und erfahren können.“ **Lakoff** und **Johnson** (2008), 13.

²¹⁵⁸ **Steen**, Gerard und **Gibbs**, Raymond W. (1999), 2.

²¹⁵⁹ **Lakoff**, George und **Johnson**, Mark (1980), 93.

²¹⁶⁰ Ebd., 70.

²¹⁶¹ **Bühler**, Karl (1978), 343f.

²¹⁶² **Kövecses**, Zoltan (2002), 6.

²¹⁶³ „[...] principle of unidirectionality; that is, the metaphorical process typically goes from the more concrete to the more abstract but not the other way around.“ **Kövecses**, Zoltán (2002), 6.

Bedrohung. Die Waffe der Überzeugung in den Händen des Redners sollte (viel mehr) mit Vorsicht benutzt werden (*Gorgias*, 456 d-e/ 457 a-b); denn die Zahl seiner Gesprächspartner ist grenzenlos.

Auf die Frage „Was für eine Konzeptualisierung gibt die Metapher?“, kann die Strukturierung der alltäglichen Handlungen benutzt werden.

„Diese Metapher schlägt sich unserer Alltagserfahrung in einer Fülle von Ausdrücken nieder.“ (Lakoff und Johnson 1980: 12)

Metaphern wie *Argumentieren ist Krieg* [eng. *Argument is war*] oder *Das Leben ist eine Story* [dt. *Life is a Story*] besitzen folgende Form: Das begriffliche Feld A ist identisch mit dem begrifflichen Feld B. Welche begriffliche Metapher wird in dem Fall als Metapher bezeichnet? Eine begriffliche Metapher besteht aus zwei begrifflichen Feldern. Mit dem Verhältnis in einer dieser Felder wird das andere verstanden.

Ein paar Beispiele für die begriffliche Metapher: „Zeit ist Geld“ [eng. *Time is money*], „Die Liebe ist Irrsinn“ [eng. *Love is madness*] und „Theorien sind Gebäude“ [dt. *Theories are buildings*]. Das letzte davon hat z. B. Korrelate wie das *Niederreißen* der Theorie (wie das Niederreißen eines Gebäudes) oder, dass die Theorie *ohne Grundlage* ist (wie das schwache Fundament des Gebäudes).²¹⁶⁴

Eine Feststellung, der Lakoff und Johnson eine große Wichtigkeit zuschreiben, ist, dass die Metapher nicht nur mit der *Sprache*, sondern auch separat mit dem *Wort* zu tun hat (1980: 14). Sie möchten zeigen, dass der menschliche Denkprozess ständig metaphorisch fortschreitet (1980: 14). Aus diesem Grund ist es möglich, dass die Metapher das menschliche begriffliche System beinhaltet. Sie gibt ein alltägliches Konzeptsystem, wonach die Menschen handeln und denken, was im Kern und wesentlich metaphorisch ist.²¹⁶⁵

Lakoff und Johnson²¹⁶⁶ unterteilen die Metaphernarten nach ihrer Funktion in drei Gruppen: *Strukturmetaphern*, *Orientierungsmetaphern* und *Ontologische Metaphern*.

- (1) Die bisher erwähnten Beispielen („Zeit ist Geld“, „Die Liebe ist Irrsinn“, „Theorien sind Gebäude“ usw.) können als *strukturierte Metapher* bezeichnet werden. Bei denen strukturiert ein Konzept das andere Konzept.²¹⁶⁷
- (2) Die *Orientierungsmetaphern* sind sozusagen idiomatische Verwendungen, die einen speziellen Bereich innerhalb der Metaphern einnehmen. Bei der Orientierungsmetapher strukturiert ein Konzept nicht das andere; sondern das ganze begriffliche System wird mit einem reziproken Verhältnis organisiert. Wie *oben-unten*, *innen-außen*, *vorne-hinten*, *dran-weg*, *tief-flach*, *zentral-peripher* usw. Diese Orientierungsmetapher können Strukturen hervorbringen wie „Glücklich sein ist *oben*, traurig sein ist *unten*.“
- (3) *Ontologische Metaphern* repräsentieren die stärkere Seite der Metapher. Die Beispiele werden innerhalb in drei Teilen aufgereiht. Beispielsweise sind die Beispiele *Maschine* und *zerbrechliches Objekt* (s. LT 2) bedecktes *isti'âre*;

²¹⁶⁴ Lakoff und Johnson (1980), 59.

²¹⁶⁵ Ebd., 11.

²¹⁶⁶ s. Lakoff, George und Johnson, Mark (2008).

²¹⁶⁷ Lakoff, George und Johnson, Mark (1980), 22.

das Inflationsbeispiel hingegen ist *teşbih*. Ein anderer wichtiger Teil ist, auch wenn er als verdächtig betrachtet wird, so breit, dass er die kunstlosen *mecâz* umfasst. Was hier gemacht wird ist eine *Konkretisierung*. Angenommen wir sagen: „Die Inflation verringert unseren Lebensstandard“, „Wenn die Inflation weiterhin so steigt, werden wir in größte Schwierigkeiten kommen.“ „Die Inflation treibt uns in die Enge“ oder „Immobilien zu kaufen ist die beste Art, der Inflation zu begegnen.“²¹⁶⁸ Es ist möglich, die Beispiele zu vermehren; somit merkt man, dass die Inflation wie ein *Wesen* behandelt wird. Dass die Inflation als eine *Entität* (Lebewesen) bezeichnet wird, wäre ein Beispiel für die Ontologische Metapher.

„Wenn wir unsere Erfahrungen von Objekten und Materien her verstehen, können wir bestimmte Teile unserer Erfahrung herausgreifen und diese behandeln wie separate Entitäten oder Materien gleicher Art. Haben wir unsere Erfahrungen erst einmal als Entitäten oder Materien identifiziert, können wir uns auf sie beziehen, sie kategorisieren, sie zu Gruppen zusammenfassen und sie disqualifizieren – und dadurch auch über sie reflektieren.“ (Lakoff und Johnson 1980: 22)

Was meint man hier mit den Erfahrungen? Besonders die Fähigkeit der Benutzung der ‚Idiome‘; dies strukturiert einen großen Teil der Erfahrungen.

Der Unterschied zwischen der Metapher und Metonymie ist, dass sie verschiedene Konzepte besitzen. Die Metapher sorgt zuerst für das Begreifen einer Situation im Lichte anderer. Ihre wichtigste Aufgabe ist es, wichtige und alle Wahrheiten und Bedingungen zu einem bestimmten Thema verständlich zu machen. Im Vergleich dazu ist die erste Aufgabe der Metonymie, die Verhältnisgründung, sodass wir eine Entität für ein anderes benutzen können.²¹⁶⁹ Auch die Metonymie ist für Lakoff und Johnson keine rein sprachliche Situation; das metonymische Konzept ist ein Bestandteil unserer normalen alltäglichen Gedanken, Verhalten und Gespräche.²¹⁷⁰ Also kommen *Metonymie* und *Metapher* laut Lakoff und Johnson aus Sicht der Benutzung zusammen. Der einzige Begriff, der beide Begriffe umfasst, ist das in der orientalischen Terminologie benutzte *mecâz*.

Fokussieren wir uns etwas mehr auf den Punkt, der wichtig für die Bewertung der *Konzeptualisierungstheorie der Metapher* ist. Besser gesagt, weiten wir die Erklärung mit Beispielen aus. Das Konzept der *Liebe* wird vor allem in metaphorischer Bedeutung strukturiert.

- Liebe ist eine *Reise*.
- Liebe ist ein *Patient*.
- Liebe ist *Physik*.
- Liebe ist *Verrücktheit*
- Liebe ist *Krieg*.

„Das Konzept Liebe hat einen Kern, der durch die Subkategorisierung ‚Liebe ist eine Emotion‘ und durch Verknüpfungen zu anderen Emotionen z. B. gern haben, minimal strukturiert ist. Das ist ein typisches Phänomen bei emotionsbezogenen Konzepten, die

²¹⁶⁸ Ebd., 36.

²¹⁶⁹ Ebd., 47.

²¹⁷⁰ Ebd., 48.

nicht klar umrissen und unmittelbar in unserer Erfahrung vorhanden sind und die deshalb hauptsächlich indirekt, also über die Metapher, verstanden werden müssen.“ (Lakoff und Johnson 1980: 102)

Das Wort „Liebe“ wird meistens in der metaphorischen Art behandelt; „[...] und wir verstehen Liebe vorwiegend in Konzepten, die wie für andere natürliche Arten von Erfahrung haben: Reisen, Verrücktheit, Krieg, Gesundheit usw.“²¹⁷¹ Um diese gebogene Wahrheit, die im Alltag stattfindet, auszudrücken, kann erneut der grundlegende Begriff nur *mecâz* sein. Der Hauptunterschied (wenn es sich nicht komisch anhören würde, hätten wir *leitender Unterschied* gesagt), den Denker wie Lakoff und Johnson und Kövecses prognostiziert haben, ist zwischen der *begrifflichen Metapher* (als eine Art des Denkens) und den „sprachlichen Ausdrücken“ (als eine Art des Sprechens) und den entsprechenden Vermutungen. Die Metapher ist keine Sache, die nur mit der Sprache, sondern etwas, was mit unserem System des Begreifens zu tun hat.

Vielleicht ist es bedenklich und unnötig von begrifflichen Metaphern zu sprechen. Vielleicht sollte man nur von der *Konzeptualisierung* sprechen.²¹⁷² Somit könnte die Metapher selbst, im sprachlichen Feld bleiben.

8.10 Bemächtigung der Metapher

Dass Cohen (inspiriert von Austin) sich mit einer bestimmten Garantie, die Metapher zu begreifen, beschäftigt (es gibt keine bestimmte Regel um die Metapher zu bestimmen; das ist das Problem) und Blumenbergs Meinung, dass die Metaphorologie nicht mit einer Beschränkung, sondern nur mit Ziehung der Grenzen (ohne zu verringern, beschränken) eine klare Form annehmen wird, ist ausreichend um diese beiden unter derselben Überschrift zu erwähnen. Für mich ist ein wichtiges Problem, zu versuchen, die Grenzen des *mecâz* zu ziehen. Hier meine ich nicht die *lugavî*, *örfi* oder *şer’î mecâz*. Ich spreche davon, dass das *mecâz* die Traumarbeit der Sprache ist und von der Wahrscheinlichkeit, den Traumkommentar systematisch und geregelt zu machen.

8.10.1 Sprechakt

Cohen benutzt Austins Sprechakte oder seine Überzeugungen zu diesem Thema, um die Metapher effizienter zu machen:

„Wenn ich Schwierigkeiten habe, bestimmte Sätze zu verstehen, schaue ich mir als Austinianer die Sprechakte an, in denen sie Leben gewinnen. Als unorthodoxer Austinianer trage ich Austins Anregungen gerne in Bereiche hinein, die er ausdrücklich von seinem eigentlichen Interesse ausgeschlossen hat. Ein solcher Bereich ist hier die figurative Sprache.“ (Cohen 1998: 29)

In der Hinsicht kann ich den wichtigen Punkt oder das Problem als *figurative Sprache* beschreiben. Um Cohen ganz zu analysieren, müssten eigentlich (zumindest) auch Wittgenstein, Searle und Habermas mit ins Spiel genommen werden.²¹⁷³ Denn sie

²¹⁷¹ Ebd., 139.

²¹⁷² Rolf, E. (2005), 241.

²¹⁷³ Für die Sprachpragmatik Analyse bewertet Fernandois zusammen mit Austin diesen Namen: s.

haben die Grundsteine der *Sprachpragmatik* gelegt. Doch solch eine Ausweitung würde meine Arbeit übersteigen.

Laut Cohen ist es unmöglich, die Metapher begrifflich exakt einzuengen.²¹⁷⁴ Dementsprechend konzentriert man sich darauf, dieses Problem des Begreifens, also den Makel zu lösen. Seine Position zeichnet sich dadurch aus, dass er die figurative Sprache und den figurativen Akt aus einer methodologischen Perspektive behandelt. Cohen versucht die Definition der Metapher, die von John L. Austin in *How To Do Things With Words* charakterisiert wurde oder durch die Entwicklung im Rahmen des Sprechaktes zu einem begrifflichen Instrument geworden ist, in eine nützlichere Form zu stecken.

Cohen bildet mit Hilfe des Sprechaktverständnisses von Austin die Sprechakttheorie der Metapher²¹⁷⁵; er platziert die Metapher innerhalb einer Satzstruktur und bringt sie mit den anderen Elementen des *Sprechaktes* in Verbindung.

Sein Ziel ist es Initiator dabei zu sein, die metaphorisch aussehenden Elemente mit anderen Elementen des Sprechaktes in Verbindung zu bringen.²¹⁷⁶ Was bedeutet das? Cohen beschäftigt sich mit einer bestimmten Garantie zum Bergreifen der Metapher. Und dies würde bedeutet, dass die Metapher als *Illokutionär* bestimmt wird, was unmöglich ist.

Austin unterteilt die ausgewählte Lokution (ungefähr: Ausdrucksform) in Illokution (kommunikative Funktion des Sprechaktes) und Per-Lokution (laut Searle: Der Einfluss des sprachlichen Verhaltens auf den Sinn, die Gefühle und die Akte des Gesprächspartners.)²¹⁷⁷ Cohen erstellt sich seine eigene Vorstellung aus den drei Arten des Aktes, die bereits auf Austin basieren.²¹⁷⁸ Wenn eine Person die Standardmetapher oder die Metapher mit dem Ziel der Bildung in Büchern in Form einer Erklärung vorfindet, wäre dies eine makellose Anomalie für die Lebendigkeit der Sprache. Die Frage hier ist folgende. Kann in dieser Situation eine metaphorische Illokution gegeben werden?²¹⁷⁹ Wichtig ist also nicht nur, dass der metaphorische Ausdruck eine *illokutionäre* Kraft hat²¹⁸⁰; deren Garantie ist auch nötig. Die lebenden, sich ausbreitenden, sterbenden und wiederbelebten Teile der Metapher machen dies unmöglich. Solch eine breite *Lebensänderung* ist nach meiner Meinung auch nur im *mecâz* möglich.

Fernandois, Eduardo (2000); für andere philosophischen Gemeinsamkeiten z. B.: **Glendinning**, Simon (1998).

²¹⁷⁴ **Cohen**, T. (1998), 29.

²¹⁷⁵ Cohens „Thinking of Others: On the Talent for Metaphor“ beinhaltet wichtigere Informationen über die Metapher, d. h. Cohens Metapherverständnis ist nicht begrenzt mit der 19 seitigen Schrift. Austin wird in Cohens oben genannten Buch nicht allzu sehr behandelt. Eigentlich zeigt das auf den deutlichen Unterschied zwischen der „sprachwissenschaftlichen Analyse“ und „semantische Analyse“, die für die Metapher gemacht werden sollten. **Cohen**, Ted (2008), 49-51; mit dem Anlass von Austins essay „A Plea for Excuses“.

²¹⁷⁶ **Cohen**, T. (1998), 29.

²¹⁷⁷ **Austin**, John Langshaw (1972), lokutionärer Akt, 110-116, 119-125, 131, 142; illokutionärer Akt, 116-125, 127-136; perlokutionärer Akt, 118-125, 127-136.

²¹⁷⁸ s. **Cohen**, Ted (1973), 492-503.

²¹⁷⁹ **Cohen** T. (1998), 32.

²¹⁸⁰ **Martinich**, A. P. (1984), 35-56; **Martinich**, A. P. (ed.) (1985/1996), 428.

Zunächst ist die Metapher für ihn unberechenbar; also unerwartet. Die Metaphern sind *unberechenbar*, weil es keine bestimmte Regel gibt.²¹⁸¹ Es ist nicht schwer zu verstehen, dass damit insbesondere poetische Metaphern gemeint sind. Die metaphorische Bedeutung wurde irgendwie aus dem Wort heraus gebaut; nur nicht nach einer Funktion.²¹⁸² Dies ist der erste Punkt bei Cohen; der andere Punkt ist das Ausmaß des Kontextes, auf das geachtet werden muss, um den Mechanismus der Metapher zu finden. Damit ist das *karîne* gemeint. Das Zusammenbringen der alten Elemente für eine neue Bedeutung, oder mit den Worten Beardsleys the *metaphorical twist*²¹⁸³, findet nicht im Satz statt.²¹⁸⁴

Cohen, (inspiriert von Austin) stellt den systematisierten *Sprechakt* mit drei Aktarten fest.

(1) Der Akt etwas zu sagen. Lokution, (Er hat mir gesagt: ‘Gehe nicht zum Konzert!’) direkt.

(2) Der Akt, der vollzogen wird, indem man etwas sagt. Il-lokutionär (Er wollte, dass ich nicht aufs Konzert gehe), indirekt.

(3) Der Akt, der daraufhin vollzogen wird, dass jemand etwas sagt. Per-lokutinär (Er versucht mich davon abzuhalten, aufs Konzert zu gehen), noch indirekter.²¹⁸⁵

Laut Cohen; während Austin den Übergang von Lokution zur Illokution als möglich erachtet, sieht er das Erreichen der Perlokution als nicht möglich.²¹⁸⁶ Cohen versucht mit der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Perlokution das Problem zu diagnostizieren. Die direkte Perlokution besitzt eine indirekte Beziehung zur Illokution.²¹⁸⁷ Cohen kritisiert Austin dahingehend, dass er den Unterschied zwischen direkter und indirekter Perlokution ignoriert. Dementsprechend bezeichnet Austin alle Perlokutionen als gleich. Anschließend stellt Cohen dessen Verhältnis mit der Illokution im Bereich der direkten Perlokution als *nicht bloß kausal* dar.²¹⁸⁸

Der während des Aktes assoziierte *vollständige Sprechakt* in der Perlokution kann eine innere Anomalie beherbergen. Diese Anomalie kann wie ein metaphorischer Satz aussehen; dessen Semantik wird entstellt sein.²¹⁸⁹ Die Anomalität eines metaphorischen Satzes, also dessen Unordentlichkeit, kann nur dann festgestellt werden, wenn zuvor etwas bekannt war.

Was Cohen an dem Punkt als *figurative Rede* bezeichnet, kann in einer metaphorischen Ausdrucksform illustriert werden: „Der Mensch ist ein Wolf“, „Die Welt

²¹⁸¹ Cohen T. (1998), 29-31.

²¹⁸² Ebd., 30.

²¹⁸³ Beardsley, M. C. (1983/1996), 120.

²¹⁸⁴ Cohen T. (1998), 31.

²¹⁸⁵ s. Ebd., 32.

²¹⁸⁶ Ebd., 33.

²¹⁸⁷ Ebd.

²¹⁸⁸ Ebd., 35.

²¹⁸⁹ Ebd.

ist eine Bühne“, „Norman Baten (aus dem Film Psycho) war seine eigene Mutter.“²¹⁹⁰ Dies unterstützt die Ähnlichkeit des *mecâz* und der Metapher; denn *mecâz* ist im figurativen Redebereich der umfassendste Oberbegriff.

8.10.2 Epistemologietheorie

Hans Blumenberg veröffentlicht 1981 ein Buch mit dem Titel *Die Lesbarkeit der Welt*. Blumenberg schreibt nicht nur über die Geschichte der verschiedenen Zeiten und Benutzungen des *Buches der Natur* zusammen mit der Metapher. Zugleich schreibt er in einem zweiten Buch über die Metapher in verschiedenen Zeiten und Benutzungen. Übrigens sollten wir auch nicht vergessen, was mit *Buch der Natur* (liber naturae) gemeint ist. Dies ist eigentlich eine Analogie. Der Begriff *Buch der Natur* wird in der Spätantike vom Kirchenvater Augustinus²¹⁹¹ eingeführt. Augustinus und andere christliche Autoren meinen, dass es neben der Bibel auch Aussagen gibt, die den Stellenwert einer Offenbarung haben und somit Quellen für Informationen über Gott sein können. Sodass die Natur ein verschlüsselter Text ist, den es zu lösen gilt. Für beispielsweise Galileo Galilei (1623) wurde das *Buch der Natur* mit mathematischen Ausdrücken geschrieben. Seiner Meinung nach steht alles, was in großen Büchern der Philosophie geschrieben wurde, eigentlich vor unseren Augen. Um die zu begreifen muss jedoch zunächst die Sprache und die Zeichen erlernt werden. Also die Sprache der Natur muss bekannt sein, um sie überhaupt zu verstehen. Diese Sprache ist Mathematik; (schritto in lingua matematica) und die Zeichen sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Zeichen. Ohne diese vorher zu kennen, ist es nicht möglich, auch nur ein Wort zu verstehen; diejenigen, die diese nicht kennen sind sogar so, als befänden sie sich in einem dunklen Labyrinth im Irrtum.²¹⁹² Davon ausgehend wäre es für meine Zwecke wohl nicht unlogisch das Urteil „*mecâz* ist überall“ auszusprechen; also um die *Natur* zu verstehen, das *mecâz* als Wegweiser zu nehmen.

Die Metaphorologie sorgt dafür, dass wir mit den vergangenen Informationen der Metapher, die unsere Wahrnehmung der Wahrheit und Wissen bilden, umgehen können. Das heißt, dass die *Metaphorologie* nicht mit einer Beschränkung, sondern nur mit der Ziehung der Grenzen (ohne zu beschränken, verringern; also die Grenzen bestimmen) eine klare Form annehmen kann. Ansonsten enthält der Ausdruck der *Metaphorologie* für sich ein gewisses Verwirrungspotenzial.²¹⁹³

Laut Blumenberg wurde die Metapher oft beim Übergangsprozess vom *Mythos* zum *Logos* ein unumgänglicher philosophischer und wissenschaftlicher Grundstein der Sprache. Die *Übertragung* ist in dieser Situation in der Form zur Rückkehr zum

²¹⁹⁰ Ebd., 40.

²¹⁹¹ Für Kritik über das Timing s. **Bader**, Günter (1990), 61-64.

²¹⁹² **Galileo Galilei** (1623), 156.

²¹⁹³ **Derrida** ist gegen diese These von Blumenberg: s. **Derrida**, J. (1982) und **Derrida**, J. (2006), *Die Schrift und die Differenz*, 423ff; Derrida denkt, dass die philosophische Metapher „niemals unschuldig“ ist. „Sie orientiert die Forschung und fixiert ihre Ergebnisse.“ 9-52.

Vgl dazu: **Stoellger**, Philipp (2000), 207- 252 (II/ D:Die Unmöglichkeit einer Metaphorologie Derridas Kritik jeder Metaphorologie als Metaphysik).

Logischen, statt zum Spezifischen.²¹⁹⁴ Blumenberg bezeichnet solche Metaphern als *absolute Metapher*.²¹⁹⁵ Für ihn ist eine endgültige Terminologie sowieso nicht möglich.²¹⁹⁶ Das Hauptproblem ist, wie die Metapher in der Philosophie positioniert werden wird und wie sie an Legitimität gewinnen wird.²¹⁹⁷

Für den Begriff der *absoluten Metapher*, den er mit diesem Ziel hervorgebracht hat, sucht er einen Platz zwischen *Phantasie* und *Logos*.²¹⁹⁸ In Abweichung von Kants Realitätsverständnis: „Kant geht hier von seiner grundlegenden Einsicht aus, dass die Realität der Begriffe nur durch Anschauungen ausgewiesen werden kann“. Blumenberg betrachtet die *metaphorologische Paradigmatik*, die er kurz erklärt hat, als eine Vorarbeit für die *tieferen Untersuchung*.²¹⁹⁹ Also als ein Vermittler. Die absolute Metapher findet in einer „begreifend-begreiflich nicht erfüllbaren Lücke und Leerstelle“ einen Platz.²²⁰⁰ In dieser Hinsicht macht Blumenberg ein schönes *teşbih*. Diese Bewegung (die einen negativ-ontologischen Hintergrund hat) ist wie ein Sprung in den *geistigen horror vacui*.²²⁰¹ *Horror vacui* bedeutet *Scheu vor der Leere*. Besonders in den Werken der Malerei sind alle Lücken mit *Darstellungen oder Ornamenten* randvoll gefüllt. Dies reicht bis zu Aristoteles zurück.²²⁰² Dieses Phänomen basiert auf der Wahrnehmung, dass in der Natur gar keine Lücken zu finden sind.²²⁰³ Oder die *absolute Metapher* zeigt auf die nie verwirklicht sein werdende *tabula rasa*, laut Blumenberg.²²⁰⁴ Die Theorie Blumenbergs kann auch als *epistemologisch* bezeichnet werden.²²⁰⁵ Das wird auch aus Blumenbergs Erklärung zum begrifflichen Wissen hinter der Metapher klar.

Doch warum spricht Blumenberg vom Paradigma der Metaphorologie? Die Antwort: eine metaphorologische Paradigmata befindet sich in der Anstrengung, den Bereich, in dem sich eine mögliche absolute Metapher befinden kann, zu begrenzen und testet die für deren Bestimmung nötigen Kriterien. Also, dass die Metapher als *absolut* bezeichnet wird, beweist nur die Haltbarkeit gegen die terminologische Behauptung; sie ist nicht in der Begrifflichkeit (in der eigenen Terminologie) auflösbar.²²⁰⁶

²¹⁹⁴ **Blumenberg**, Hans (1960/1996), 291. „Mythentheorie“ s. u: **Blumenberg**, Hans (1979/ 1996), 444-446.

²¹⁹⁵ Ebd., 291-92.

²¹⁹⁶ Ebd., 286.

²¹⁹⁷ Ebd., 287. s. **Buntfuss**, Markus (1997), 87. Legimität stellt für Blumenberg eine herausragendes Untersuchungsfeld dar: **Blumenberg**, Hans (1996).

²¹⁹⁸ Ebd., 288.

²¹⁹⁹ Ebd., 289.

²²⁰⁰ **Blumenberg**, Hans (1998), 177; s. Blumenberg ist eher mit der „absoluten Metapher“ beschäftigt. **Zill**, Rüdiger (1999), 164-183.

²²⁰¹ **Blumenberg**, Hans (1997), 17; **Blumenberg**, Hans (1960), 182.

²²⁰² **Aristoteles**: *Physik*, IV, 6-9.

²²⁰³ *Lexikon der Kunst* (2004), Bd. III: Greg-Konv, Leipzig: E. A. Seemann Verlag, 342.

²²⁰⁴ **Blumenberg**, Hans (1998), 193. „Die absolute Metapher, so sahen wir, springt in eine Leere ein, entwirft sich auf der *tabula rasa* des theoretisch Unerfüllbaren [...]“s. **Gehring**, Petra (2014), 206.

²²⁰⁵ **Rolf**, E. (2005), 245-246.

²²⁰⁶ **Blumenberg**, Hans(1998), 12.

Zusammengefasst bedeutet absolute Metapher nicht die Rückkehr zur Logizität; nicht das Zurückerlangen der Logizität.

Wie es (auch) Blumenberg gezeigt hat, ist alles andere irrelevant für den Begriff der Wahrheit. Beispielweise die aristotelische Metapher, die ihre eigene Wahrheit erstellt.²²⁰⁷ Die Wahrheit behauptet sich selbst. „Die Metapher von der selbsttätigen Macht der Wahrheit bleibt bis weit in die Neuzeiten hinein lebendig.“²²⁰⁸ Laut Blumenberg findet die bestimmende Modifikation, Transformation und Abweichung der Metapher mit David Hume statt.²²⁰⁹ Die metaphorische Vorstellung, die sich in der Grundlage der Macht (die der Wahrheit) befindet, ist angemessen dafür, Kraft aus sich selbst heraus zu ziehen und da sie traditionell ist (wie es von ihr erwartet wird), auch sie als eine Eigenschaft der Wahrheit zu betrachten. Dies ist laut Hume die einzige Basis für die Beschreibung der Metapher.

In derzeitigen Wissenschaftsbereichen werden nach traditioneller Ansicht nur *terminologische* Aussagen gemacht. Das Metaphorische bedarf nicht jedes Mal *in der sprachlichen Ausdruckssphäre in Erscheinung zu treten*.²²¹⁰ Blumenberg bewertet diese Situation der Hintergrundmetaphorik als die verdeckte Benutzung einer Metapher.²²¹¹

„Im Aspekt der Lebenswelt-Thematik ist die Metapher, noch dazu in ihrer rhetorisch präzisierten Kurzform, etwas Spätes und Abgeleitetes.“ (Blumenberg 1979/ 1996: 443)

Um diese Aussagen zu erläutern, verweist Blumenberg auf ein Beispiel; *lächelnde Wiese* zu sagen, schaut wie eine poetische Idee aus, doch die ästhetischen Beweise zeigen in die entgegengesetzte Richtung.²²¹² Jeder sieht, dass es nicht konform ist, dies zu sagen. Rolf stellt anschließend eine schöne Frage.

„Sollte die Metapher in dem Sinne, dass alle es gesehen hätten, ohne es sagen zu können, bevor es der Dichter dann ausgesprochen hat, ‚etwas Spätes und Abgeleitetes‘ sein? (Rolf 2005: 254).

Diese Verallgemeinerung löst sowieso ein neues Fragezeichen aus. Blumenberg ist ohnehin hinter derselben Suche nach dem *Absoluten*, während er den Ausdruck *Ad veritam per scientiam* bewertet²²¹³

Ich fasse zusammen. Die Metapher hat irgendwie eine Beziehung mit dem Problem des *Unsagbaren*. Nach Blumenbergs Feststellung sollte berücksichtigt werden, dass zumindest die Klasse des *Unsagbaren* unter der Überschrift *Unbegreifbarkeit* nicht

²²⁰⁷ Ebd., 19. s. **Blumenberg**, Hans (1957), 69.

²²⁰⁸ Ebd., 20.

²²⁰⁹ Für „Lichtmetapher“ s. **Blumenberg**, Hans (1998), 10. Für „Schiff-metapher“ **Blumenberg**, Hans (1971), 171-190.

²²¹⁰ **Blumenberg**, Hans (1998), 20.

²²¹¹ **Blumenberg**, Hans (1960/1996), 290-91.

²²¹² **Blumenberg**, Hans (1979/ 1996), 443-444 u. 441: Indem mit dem Beispiel „Der Wald steht schwarz und schweiget“ verglichen wird.

²²¹³ **Blumenberg**, Hans (1979/ 1996), 443.

leer ist.²²¹⁴ Im weiteren Verlauf seiner Erklärung macht er über Wittgenstein (Tractatus) weiter. Der mit dem Satz „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“²²¹⁵ beginnender Traktat endet mit einem *Verbot*: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“²²¹⁶ Es ist jedoch das Verbot einer Verwechslung: der des Unsagbaren mit dem Sagbaren.²²¹⁷

Die Unbegreifbarkeit trägt dem Begriff so viel wie das *Unvermögen* bei und aus Sicht dieser Logik kann man es auch so nennen. Die Frage, was die *Unbegreifbarkeit* sein sollte, wird von Blumenberg nicht positiv bestimmt. Seine Erklärung ist zusammengefasst ungefähr:

„[...] dass Unbegrifflichkeit nicht kongruiert mit Anschaulichkeit“ (Blumenberg 1979/1996: 447-8)

8.11 Vorstellung und Benutzung der Teile

Die Bedeutung des Wortes Lego ist im Dänischen *leg godt also spiel gut*. Doch ein Kind hat nur Spaß daran, solange es die Plätze der Teile und sogar die Teile selbst verändern und nach Belieben formen kann.

Bei besonders Jakobson und Nogales ist zu beobachten, dass die Metapher eher wie *Lego* (Legosteine) behandelt wird. Für Jakobson sind es Teile, deren Plätze getauscht werden, die ausgewählt, kategorisiert, eliminiert oder manche zentriert werden; für Nogales sind diese in der Situation *rekonzeptualisiert* zu werden.

8.11.1 Kombination- Selektion

Ich fange mit ein paar Beispielen an. Der Punkt auf den geachtet werden muss, während jede Elemente wie *Lego* Teile zusammenkommen, um ein Ganzes zu erstellen, ist, dass sie nicht nur nach der Form und Farbe (Art) harmonisch sind. Außerdem sollte auch auf den Unterschied zwischen *Ähnlichkeit* (*Metapher*) und *Verhältnis-Gründung* (*Metonymie*) und die verbindende Kraft des Hauptteiles (Subjekt) geachtet werden. Diese Haltung kann sicher im Umfang der *Substitutionstheorie* bewertet werden.

„Ein Lehrer, der den richtigen Weg zeigt und sein Schüler [...] sind wie ein Baum und dessen Schatten: Wenn der Baum schief ist, so ist es auch sein Schatten.“ (al-Ġazzālī 1108/ 1974: I/ 49)

Je schneller begriffen wird (so sollte es sein), dass der Baum hier nicht in der wahren Bedeutung benutzt wurde und sich mit Hilfe der *wie* Präposition von der Wahrheit entfernt, desto schneller fällt auch die wahre Bedeutung.

„Die Seele ähnelt einer Ameise und der Körper einem Weizenkorn: Die Ameise trägt ständig das Weizenkorn.“ (Mawlānā Ġalāl ad-Dīn ar-Rūmī 1268/ 1960: VI/ 233)

²²¹⁴ Ebd., 444.

²²¹⁵ Wittgenstein, Tractatus (1922), 1, (PDF), 11.

²²¹⁶ Ebd., 7; (PDF), 111.

²²¹⁷ Blumenberg, Hans (1979/ 1996), 444.

Ameise und *Weizenkorn* werden schon im ersten Satz auf einen abstrakten Platz gestellt und man begibt sich in den Versuch des Begreifens.

Merdüm-i dîdeme bilmem ne füsûn etti felek
Eşkimi kıldı füzûn giryemi hûn etti felek
Şîrler pençe-i kahrında olurken lertzân
Beni bir gözleri âhûya zebûn etdi felek (Yavuz Sultan Selim 1467? - 1520)

[Was für ein Zauber das Schicksal auf meine Augen gewirkt hat, gesteigert hat er meine Liebe, meine Tränen in Blut verwandelt. Während die Löwen in den Klauen meines Kummers zitterten, lies mich das Schicksal hilflos gegenüber der Gazellen-Äugigen.]

Dass das *Schicksal* eine Person ist, die zaubert und dass Tränen zu Blut werden, ist in der wahren Bedeutung nicht möglich. Falls der Gesprächspartner für die *Wahrnehmung* darauf besteht, im Bereich der Wahrheit zu bleiben, wird er wichtige Probleme mit der *Logik* haben. Die mit der Aufhebung der Wahrheit erlebte Entspannung erweitert den Bereich und befremdet nicht, dass sich ein Sultan, der „Löwen unter seinen Klauen hat“, sich in jemanden mit *Gazellen-Augen* verliebt; sondern findet Geschmack daran.

Roman Jakobsons Kombinationstheorie kann als *Zweiachsentheorie* bezeichnet werden. Das eine ist eine syntagmatische Achse und das andere eine *pragmatische*. Davon ausgehend kommt Jakobson zum Ergebnis, dass jedes sprachliche Element zwei verschiedenen Systemordnungen angehört. Eins davon ist *Kombination* und das andere *Selektion*:²²¹⁸

„1.Kombination. Jedes Zeichen ist aus konstituierenden Zeichen zusammengesetzt bzw. kommt nur in Kombination mit anderen Zeichen vor. Das heißt, daß jede sprachliche Einheit zugleich als Kontext für einfachere Einheiten dient bzw. ihren eigenen Kontext in einer komplizierten sprachlichen Einheit findet. Somit vereinigt also jede Gruppe von linguistischen Einheiten diese Einheiten zu einer höheren Einheit: Kombination und Kontextbildung sind zwei Erscheinungsformen derselben Operation.“ (Jakobson 1996: 165-66)

Dass diese kleinen Teile zusammenkommend eine Kombination erstellen, bedeutet, dass dieselben Teile später in einem anderen Ganzen einen Platz finden. Wie Legosteine; es gibt unzählige Alternativen.

„2.Selektion (Auswahl, Entscheidung). Eine Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten setzt voraus, daß die eine Möglichkeit für eine andere, welche der ersten in einer Hinsicht gleichwertig und in einer anderen Hinsicht ungleichwertig ist, eingesetzt werden kann. Selektion und Substitution sind zwei Erscheinungsweisen derselben Operation.“ (Jakobson 1996: 166)

Dies ist auch so wie das Hinein-und-Heraus-Stecken der Legosteile und deren Auswahl nach den Farben. Der Unterschied zwischen den beiden Achsen korreliert mit

²²¹⁸ **Jakobson**, Roman (1996), 165-66. s. **Holentein**, Elmar (1976), 107-109. Jakobson zur „Substitutionstheorie“ zuzuschreiben, oder ihn so zu begrenzen, wäre keine besonders metaphorische Haltung. Prof. Holenstein sagte (zu Recht) bei einem Meinungsaustausch: „Jakobson, scheint mir, hat viel Erhellendes über Metaphern geschrieben, aber keine eigentliche Metapherntheorie entwickelt. Ob ‚Substitutionstheorie‘ für seine konkreten Analysen die richtige Bezeichnung sind, bin ich nicht so sicher.“ (01.08.2016) Ich habe dies natürlich weiter erklärt.

dem Unterschied zwischen der Metapher in *praesentia* (Achill ist ein Löwe: wer ist gemeint?: Achill: Anwesenheit; Tenor= explizit genannt) und der in *absentia* (Ein Löwe wirft sich auf die Feinde: wer ist gemeint: unbekannt: Abwesenheit, Tenor= gar nicht genannt; Vehikel oder Bildspender wird verwendet)²²¹⁹. Bei solch einer Beispielsachse können wir das *absentia* als *Substitutiv* sehen. Ich meine, dass der Löwe an den Platz der Person gestellt wird. In einer in *praesentia* Situation steht die Kontextualität im Vordergrund.

Ich betone, dass der Unterschied zwischen den beiden Arten des *isti'âre* zunächst die Metapher von dem *teşbîh* entfernt und in einen allgemeineren Bereich, also ins *mecâz* trägt. Und dies bringt Jakobsons Wahrnehmung der Metapher dem *mecâz* näher. Außerdem bestimmt der Tenor den Hauptunterschied zwischen zwei Arten des *isti'âre*, nicht der Vehikel. Hier ist also wichtig, um *was* sich die Legos hier kombinieren, nicht das *wie*.

Zunächst ist die Achse der *Selektion* aus Sicht des Verhältnisses, das sie aufgrund ihrer Eigenschaften gebildet hat, eher verbunden mit der Ähnlichkeit. Die Elemente, die eine Kombination erstellen, befinden sich in einer Kontiguität. Sie haben also *Nähe* zueinander. Und diese können mit der Metonymie verglichen werden. Bei der Metonymie wird die Übertragung des Namens von etwas auf etwas Anderes voran gestellt. Also befinden sich beide Elemente auf eine Weise in Verbindung miteinander. In seinem Kommentar zu Jakobson kommt Holenstein mit einem bekannten Beispiel. Wie mit „Ich habe ein Glas getrunken“ *ein Glas Wein* gemeint ist.²²²⁰ Somit stellt Jakobson zwei Arten für das Denksystem fest: die Achse der Metonymie (sog. *mecâz-ı mürsel*) und die Achse der Metapher (sog. *mecâz*). Er prognostiziert eine Polarität zwischen den Beiden.²²²¹

Jakobson konkretisiert seine Gedanken hinsichtlich des Zweiachsenmodells anhand der Phänomenen, die von der Aphasie bekannt sind.

Jakobson sieht den Unterschied zwischen motorischer Aphasie (Broca-Aphasie) und sinnlicher Aphasie (Wernicke-Aphasie) in dem Unterschied zwischen *Relation der Similarität* und *Kontiguität*. Jakobson findet, dass die *Dichotomie*, also die Definition der *Zweiteilung* eine deutlichere Unterscheidung zwischen der motorischen und sinnlichen Aphasie ergibt. In dieser Situation sind besonders die Kodifizierung und die Decodierung Fähigkeiten zum Stillstand gekommen.²²²² In der Hinsicht wird die Schwierigkeit, die *mecâz* Bedeutung als eine Ebene wahrzunehmen, an Deutlichkeit gewinnen. Jakobson sieht die Metapher in Verbindung mit einer Similaritätsstörung; und eine Kontiguitätsstörung mit der Metonymie:

“Eine Rede kann sich in zwei verschiedene semantische Richtungen entwickeln: der Gegenstand der Rede kann sowohl durch die Similaritätsoperation als auch durch die Kontiguitätsoperation in einen anderen Gegenstand überführt werden. Den ersten Weg könnte man als den metaphorischen, den zweiten als den metonymischen Weg bezeichnen, da diese Weg durch die Metapher bzw. die Metonymie am besten zum

²²¹⁹ Für *tenor* und *vehicle*: **Richards**, Ivor Armstrong (1936/1983), 36 (Ich nenne sie den Tenor und das Vehikel); Für *Bildempfänger* (Sache), *Bildspender* (Bild), **Weinrich**, Harald (1963), 319, 321, 339.

²²²⁰ **Holenstein**, Elmar (1975), 143.

²²²¹ **Jakobson** (1996), 167.

²²²² Ebd., 168.

Ausdruck kommen.“ (Jakobson 1996: 168)

Bei der Similaritätsstörung verliert man die Vorstellung der Form des Legos (Metapher); bei der Kontiguitätsstörung die Platzzuteilung der Teile (Metonymie). Bzw. deren Strukturierung und Begreifen wird unmöglich.²²²³ Dementsprechend wird hier die Fähigkeit des *mecâz*, das *mecâz-ı mürsel* zu umfassen, hinterfragt. Denn die Metapher und Metonymie besitzen bei Jakobson *gegensätzliche* Haltungen. Während das *mecâz* ein Oberbegriff für das *mecâz-ı mürsel* ist, stellt die Metapher kein Oberbegriff für die Metonymie dar. In einem potenziellen Konflikt zwischen Metapher und Metonymie ist die Metapher sicher die dominantere Seite. Wichtig ist dessen Grund zu analysieren:

„Nicht nur die Untersuchungsmittel, sondern auch das Untersuchungsobjekt trägt die Schuld für das Vorherrschen des Metaphorischen über das Metonymische in der Wissenschaft“ (Jakobson 1956/1979: 174).

8.11.2 Rekonzeptualisierung der Metapher

Metaphor as Reconceptualization ist der Hauptkapitel ihrer Arbeit.²²²⁴ Nogales sieht in der Beschäftigung mit der Metapher ein komplexes Problemfeld. Besonders indem sie die Metapher der Wahrheit gegenüberstellt, gibt sie eine meiner Wahrnehmung ähnliche Definition. Einer der bemerkenswerten Eigenschaften der Metapher ist, dass sie dafür sorgen kann, dass der Gesprächspartner „aus einer anderen Perspektive“ schaut.²²²⁵ Wenn die Metapher während des Spracherwerbs erlernt wird, dann wird sie ihrer Meinung nach ziemlich effektiv. In dem Sinne, also solch eine Haltung einzunehmen, wird auch die semantischen und pragmatischen Begriffe mit umfassen.²²²⁶

Für sie ist der metaphorische Ausdruck ein „prototypische Vertreter seiner semantischen Klasse“. Sicherlich gibt es in dieser Situation eine Wahrscheinlichkeit zur Entstehung eines Konflikts zwischen der herrschenden Klassifikation und der neuen Bildung. Doch Nogales betrachtet dies als *Rekonzeptualisierung*:

„[the metaphor vehicle] is the term being applied metaphorically. The entity to which it refers can also be described as the prototypical representative of the class to which the metaphor subject is assigned via reconceptualisation.“ (Nogales 1999: 13)

Um zunächst den metaphorischen Ausdruck, also dessen Kategorisierung zu erreichen, ist ein Eintritt in die *wörtliche Bedeutung* nötig. Für Nogales ist es auch nicht schwer zu verstehen, dass das Begreifen der *wahren Bedeutung* primär ist.²²²⁷ Die Metapher wird also über die Polarität der Wahrheit verfolgt. Also muss die metaphorische Abhängigkeit von der wahren Bedeutung während und nach der Übertragung bekannt bleiben.²²²⁸ Diese Haltung erinnert zweifellos an Ricœurs Einstellung der Rekonzeptualisierung der Wahrheit. In dem Beispiel „Margret Thatcher is a

²²²³ s.Ebd.

²²²⁴ Nogales, Patti D. (1999), 9. s. Coenen, H. G. (2002), 77.

²²²⁵ Ebd., 3.

²²²⁶ Ebd., 6.

²²²⁷ Vgl: Ebd., 10.

²²²⁸ Nogales, Patti D. (1999), 230.

bulldozer“²²²⁹ haben sowohl Bulldozer als auch die britische Regierungschefin eine begriffliche Bedeutung gewonnen. Das *müşebbehün bih* wird genauso einer *Rekonzeptualisierung* unterzogen wie das *müşebbeh*.

Die Verschiedenheiten der als metaphorisch gültig ausschauenden Ausdrücke werden prägnant. Diese können mit Hilfe einer Methode verstanden werden. In diesem Fall ist es offensichtlich, dass die Metapher einer *Rekonzeptualisierung* oder (mit einer vorläufigen Beschreibung:) *Re-strukturierung* bedarf. Um genau zu begreifen, was mit dem metaphorischen Ausdruck gemeint ist, ist auch eine Rekonzeptualisierung der Wesen, über die gesprochen wird, nötig. Nogales denkt:

„In fact, for an utterance to be metaphorical at all, these features must be inconsistent with the conception underlying language use.“ (Nogales 1999: 10)

Für meine Zwecke ist die Feststellung der Repräsentierungskraft der Inkonsequenz und der Umfang gegenüber der Wahrheit nur beim *mecâz* vorhanden.

Für Nogales ist die *Begriffsumbildung*, die eine metaphorische Benutzung erfolgreich vollzogen hat, ein *Austausch von Merkmalen*. Mit dem Austausch von Merkmalen ist das Bestimmen der Beschaffenheit des Gegenstands gegen die Eigenschaften gemeint. Also soll der metaphorische Ausdruck solch²²³⁰ eine Rolle übernehmen, dass er mit den anderen Objekten die Verbindung aufbauen kann. Wenn beispielsweise *Bulldozer* Thatcher beschreibt, können auch dessen (des Bulldozers) Eigenschaften wie, dass er eine Gleiskette hat, ein schweres Fahrzeug ist usw. mit ins Bedeutungsfeld dringen. Also kann Achill (Achill ist ein Löwe) nicht nur die Mutigkeit zugeschrieben werden, sondern auch das „Essen von Kadavern“, „Hasen nachjagen“ und „Schwächere töten“ kann ihm vorgeworfen werden (s. LS 4.4.3, 4.7.2, 7.3, 8.3.2). Das eigentliche Problem ist diese Eigenschaft der *Ausmusterung* (Rosinenpickerei) in der metaphorischen Beschreibung. Dann kann diese Packung (Palette) an Eigenschaften (als würde man für ein Produkt die ganze Packung kaufen) sowohl Thatcher als auch Achill während der Beschreibung behindern. Die in solch einer Situation benutzte *ad hoc Klasse* wird durch die Metapher geordnet und in dem Fall bekommt der Bulldozer eine Aufgabe als prototypisches Element.²²³¹

Eine weitere wichtige Erweiterung des Themas, das Nogales behandelt, ist die metaphorische Bewertung der *trivialen Analogie*. „Die Relation der Analogie besteht zwischen zwei Gegenstände genau dann, wenn ein Beschreibungsinhalt als für beide geltend beansprucht oder anerkannt wird.“²²³² Deshalb betrachtet Coenen eine potenzielle Analogie zwischen Herkules und Superman als trivial. In derselben Weise wird eine Analogie zwischen *Hammer* und *Zange*; *Sitzmöbel* und *Stuhl und Sessel* überflüssig sein.²²³³ Nogales benutzt für misslungene Metaphern wie „A comma is semicolon“ das Adjektiv *failed*. Laut Nogales ist das Erklären solcher Metaphern unmöglich.²²³⁴ Ein

²²²⁹ Ebd., 9.

²²³⁰ Ebd., 11.

²²³¹ Nogales, inspiriert von Aristoteles, nennt diese Rolle „syllogism“. **Nogales**, Patti D. (1999), 18.

²²³² **Coenen**, H. G. (2002), 2.

²²³³ s. **Coenen**, H. G. (2002), 32 u. 97-98.

²²³⁴ **Nogales**, Patti D. (1999), 13.

Semikolon und einen Punkt in dieselbe Klasse zu stecken und dabei ihre Eigenschaften zu ignorieren, wird keinerlei logischen Nutzen einbringen. Denn hier ist die Ähnlichkeit zwischen *Vehikel* und *Thema* ziemlich groß. Sogar zu groß. Nogales zeigt wie fern der metaphorische Ausdruck gleichzeitig von einer bestimmten semantischen und pragmatischen Dimension ist. Das bringt eine Perspektive auf die Formulierung der Metapher. Es handelt sich an dem Punkt um die Integration der semantischen und pragmatischen Elemente.²²³⁵ Metaphern drücken metaphorische Inhalte aus, keine anderen:

„That is, these theories take a semantic approach to metaphor by holding that metaphors express a metaphorical content that is different from the content expressed by a literal interpretation of the utterance.“ (Nogales 1999: 43)

In dieser Phase ist die Türschwelle eigentlich die Paraphrasierbarkeit.²²³⁶ Also wie die obigen Versuche, da sie (aus logischer Sicht) nicht interpretiert werden können und somit ein Verstopfen des Prozesses verursachen, sind sie erfolglos.

Die metaphorische Bedeutung akzeptiert eine Existenz außerhalb der wörtlichen Bedeutung. Diese Existenz bedeutet nicht unabhängig von der wörtlichen Bedeutung zu sein. In dem Beispiel „Taha ist ein Geier“ bemerken wir drei Interaktionen zwischen existenzieller- und der metaphorischen Bedeutung.

(1) Der Ausgangspunkt der metaphorischen Bedeutung ist die wahre Bedeutung.

(2) Zwischen der metaphorischen und wahren Bedeutung muss es eine *Teilhaberschaft* geben.

(3) Der metaphorische Prozess endet nicht mit einer metaphorischen Benutzung. *Geier* drückt auch ohne die analogische Verbindung zu *Taha* die Eigennützigkeit, den Opportunismus und die Gnadenlosigkeit aus.

Außerhalb der metaphorischen Bedeutung zu treten, wäre wie oben erwähnt, keine Unabhängigkeit. Wenn man bei der metaphorischen Bedeutung des Geiers außerhalb der Eigenschaften *Eigennützigkeit*, *Opportunismus* und *Gnadenlosigkeit* usw. tritt, stellt das ein Problem dar.²²³⁷ Beispielsweise den Geier mit Mut symbolisieren, den Löwen mit Klugheit, die Ziege mit Toleranz usw. Hier wird eigentlich die Verwandlung der Metapher in ein Klischee (mit Goodmans Worten *erstartt*, s. LS 3.12) betont.

Solche metaphorisch verwendeten Ausdrücke bringen uns in den trivialen Bereich. Bei weniger charakteristischen Beispielen hingegen sorgt das für eine Anhäufung (in vielen Gedichten werden solche Benutzungen seitens der Dichter missbraucht). Das bedeutet für das *mazmûn*, die Benutzung neu gefundener Benutzungen mit Referenz auf alte Benutzungen. Der endgültige Austritt aus dem Feld des *mazmûn* ist genau das, was hier beschrieben wurde. Die Definierung (hinsichtlich der Identität) der Metapher ist wie die Interpretierung, meistens an Kontexteigenschaften gebunden.²²³⁸ Deshalb ist im *teşbîh* das, was einen Unterschied ausmacht eher das Indiz, als das

²²³⁵ Ebd., 58 u. 61.

²²³⁶ Nogales, Patti D. (1999), 215. s. Carston, Robyn (2002), 356.

²²³⁷ Nogales, Patti D. (1999), 46.

²²³⁸ Ebd.

müşebbeh und *müşebbehün bih* (wie beim *mazmûn*).

Für Nogales ist es ziemlich wichtig auf die Sprachkompetenz einzugehen, als Basis für das Verstehen einer Metapher. Das heisst die Sprachkompetenz schafft ihre eigene Wahrheit. Eine Person kann aus sprachlicher Sicht kompetent sein, aber gleichzeitig keine Information über die Welt haben. Und dies kann dazu führen, dass die metaphorische Konsistenz falsch verstanden wird. Der Mangel an wahren Weltwissen hat mit der Fähigkeit zu tun, die Rollen in einem bestimmten System zu assoziieren.²²³⁹ Die Wichtigkeit der Unterscheidung des Wissens der Wahrheit von der Metapher hatte ich mit dem Beispiel des *Esels* (wobei das Original *Hai* ist.) erklärt, als ich von Glucksberg sprach (s. LS 8.7.2). Obwohl das als *Kategorienproblem* betrachtet wird, ist es eine Voraussetzung, um die Konsistenz „in Wahrheit die Eigenschaften des Esels gut zu kennen“, zu hinterfragen.

Laut Nogales fangen fast alle Metaphertheorien mit einer *Aufgabe* an. Der metaphorische Ausdruck präsentiert während der *Rekonzeptualisierung* eine vor-sprachliche Erscheinung. Das Ziel solcher metaphorischen Anstrengungen ist es, die Welt zu verändern; nicht die konzeptuelle Basis der Sprache.²²⁴⁰ In Wahrheit sagt die Metapher etwas über die Welt aus. In diesem Zusammenhang streitet Nogales über den Eintritt des Aktes der Rekonzeptualisierung mit einer Veränderung in unseren Verstand. Diese Eigenschaft wurde eigentlich vernachlässigt und deren Neudefinition ist auch imstande, etwas über die Welt lernen zu lassen.²²⁴¹

Der Zuhörer (im Allgemeinen der Gesprächspartner) benutzt die von dem Vehikel bereitgestellte *ad hoc Klasse*.²²⁴² Jede von dem metaphorischen Vehikel präsentierte *ad hoc* Kategorisierungen (das Thema muss auch angegeben werden) benutzt nicht das sprachliche Lexikon oder schafft ihre eigene Struktur.

Die Metapher charakterisiert nicht nur unbeschreibbare Wesen; sondern bietet auch eine Möglichkeit zur Re kategorisierung der vorhandenen Wesen.²²⁴³ In der Hinsicht ist die Metapher viel wirkungsvoller als der Vergleich.²²⁴⁴ Und dies macht sie anders als und ferner des *teşbih*. Bringt sie also dem *mecâz* näher.

Nach der Analyse Kittays wird der metaphorische Inhalt grundsätzlich nicht mit irgendeiner Art der *Bedeutung* bestimmt:

„In fact, in my analysis metaphorical content is not determined by any kind of meaning, be it metaphorical or literal.“ (Nogales 1999: 228)

Der Inhalt der Metapher stellt teilweise, nach der Rekonzeptualisierung des Vehikels der Metapher eine von der metaphorischen Bedeutung nicht bestätigte Klasse dar.

²²³⁹ Ebd.

²²⁴⁰ Ebd., 209.

²²⁴¹ Ebd., 231.

²²⁴² Ebd., 210.

²²⁴³ Ebd., 216.

²²⁴⁴ Ebd., 220.

8.12 Vom Pronomen zum Signifikanten

Das wichtigste gemeinsame Merkmal der zwei wichtigen Personen (Lacan und Stern), die ich unter dieser Überschrift behandeln werde, ist, dass sie das *Pronomen* als metaphorisch oder zumindest als Hilfe zum Verstehen der Metapher betrachten. Lacan stellt in dieser Hinsicht den *Signifikanten* in den Vordergrund; Stern nimmt die *Kontextabhängigkeit* als Basis.

8.12.1 Sa Gerbe

Lacan macht den Unterschied zwischen der Metapher und Metonymie²²⁴⁵, indem er sie als zwei verschiedene Systeme bezeichnet. Ich habe erklärt wie diese unterschiedliche Systemordnung in jedem sprachlichen Ausdruck in Jakobsons Darstellung vom *Doppelcharakter der Sprache* funktioniert.²²⁴⁶ Doch Lacans Vorstellung ist, dass die *Signifikantenbeziehungen* nicht unabhängig voneinander sein können. Also spielt jedes Verhältnis zwischen Metapher und Metonymie und besonders deren Prioritäten eine wesentliche Rolle, um Lacan zu verstehen. Wie es auch Haverkamp betont hat, ist in Freuds Psychoanalyse und bei Lacan die *Kontiguität der Metonymie* wichtiger als die Ähnlichkeit.²²⁴⁷

Stellen wir uns zunächst vor, dass ein metaphorischer Ausdruck als Vertreter bezeichnet wird. Besser gesagt, dass der metaphorische Ausdruck eine *Repräsentantenrolle* für einen anderen Ausdruck übernimmt. In dem Fall hätte man den der *Substitutionsteil* der Theorie größtenteils verstanden. Dieser Repräsentant braucht ein *äquivalentes* Gegenstück:

„Jede Auffassung, die davon ausgeht, dass ein metaphorischer Ausdruck anstelle eines äquivalenten wörtlichen Ausdrucks gebraucht wird, nenne ich im Folgenden eine Substitutionstheorie der Metapher [a substitution view of metaphor].“ (Black 1996: 61)

Die Formen der Substitutionstheorie wurden von vielen Autoren, die über die Metapher schrieben, anerkannt; Black gibt Whately als Beispiel. Whately definiert die Metapher wie folgt:

„ein Wort, das für ein anderes gesetzt wird aufgrund Ähnlichkeit [resemblance] oder Analogie [analogy] ihrer Bezeichnungen [significations]. (Black 1996: 61-2)²²⁴⁸

Wörter, die auch dann dasselbe ausdrücken, wenn sie statt einander benutzt werden, tun dies eigentlich nur oberflächlich. Wie Black es gesagt hat, benutzt der metaphorische Ausdruck einen äquivalenten wörtlichen Ausdruck. Anschließend wendet er sich in Begleitung mit Zitaten von Whately und Bain der *Vergleichstheorie* zu:

„[...] Die Auffassung der Metapher als komprimiertes Gleichnis oder Vergleich war sehr

²²⁴⁵ Dass Lacan sich auf den Unterschied zwischen den beiden konzentriert ist nicht grundlos. Der größte Unterschied, der das *meçâz* von der Metapher trennt, ist, dass das *meçâz* auch die Metonymie beinhaltet. Meiner Meinung nach ist das größte Problem von Lakoff und Johnson, dass sie keine klare Linie zwischen Metapher und Metonymie zeichnen konnten.

²²⁴⁶ Vgl. LS 8.11.1; s. **Bormann**, Claus von (1993), 51.

²²⁴⁷ Vgl: **Haverkamp**, Anselm (Hg.) (1996), 14-19; s.a. Anm 41.

²²⁴⁸ s. **Whately**, Richard (1846), 280.

populär.“ (Black 1996: 67)

Der Unterschied zwischen der Substitutions- und der Vergleichstheorie ist nicht besonders aufklärend:

„Der Hauptunterschied zwischen einer Substitutionstheorie und ihrer Sonderform, die ich Vergleichstheorie genannt habe, lässt sich an dem gängigen Beispiel, ‘Richard ist ein Löwe’ erläutern. In der ersten Auffassung bedeutet der Satz ungefähr dasselbe wie ‘Richard ist tapfer.’; in der zweiten ungefähr dasselbe wie ‘Richards ist wie ein Löwe’ (durch seine Tapferkeit)“ (Black 1996: 67)

Erst Lacan bringt in Sachen Substitution begriffliche Deutlichkeit und verleiht der damit einhergehenden Theorie Gewicht. Max Black (1954) bevorzugt eine bessere Theorie, während er von der Substitutionstheorie der Metapher spricht: *Interaktionstheorie*:

„Ich wende mich nun einem Typ von Untersuchung zu, den ich Interaktionstheorie der Metapher nenne [interaction view of metaphor]. Diese Auffassung scheint mit frei von den Hauptschwächen der Substitutions- und Vergleichstheorien zu sein und einige wichtige Einsichten in Gebrauch und Grenzen der Metapher zu vermitteln.“ (Black 1996: 68)²²⁴⁹

In den Jahren 1955-1956 reserviert Lacan die Sitzungen am 2. und 9. Mai 1956 seiner Seminare über Psychose für die *Metapher* und *Metonymie*. Am 2. Mai beschäftigt er sich mit den Metaphern in Victor Hugos Gedicht *Booz endormi*.

Dies basiert auf die Boas Geschichte im *Alten Testament* (im Buch Ruth). Boas ist der Urgroßvater des Propheten David.

Der 2. Vers des 3. Vierzeilers ist so:

Sa gerbe n’était point avare, ni haineuse

[dt. Seine Garbe war nicht geizig, noch von Hass erfüllt]

Mit dem Pronomen *Sa* [dt. Seine] ist *Booz* (Boas) gemeint. Sodass die ersten und vierten Verse mit ihm anfangen. Wie es im Buch Ruth erzählt wird, ist Boas gegenüber der Gerstenähren sammelnden Moabiterin Ruth (Moabiter: ein Volk östlich des Toten Meeres und südlich des Arnon) weder geizig, noch hasst er sie. In diesem Vers wird *Sa Garbe* statt dem Eigennamen *Boas* benutzt. Also findet hier eine *Substitution* statt. Das stattdessen platzierte Element, also *substituendum* ist hier Boas.²²⁵⁰

Natürlich muss Sterns Benutzung des Pronomen im Umfang der Kontextabhängigkeit in den Sinn kommen. Die wichtige Frage ist: Ist die hier angesprochene Substitution die Ausfüllung des Pronomen auf eine metonymische Art und Weise? Oder ist der Prozess im Sinne des belâgat *mecâz*?

Für Lang entzündet sich der Funken der Kreativität nicht an dem Platztausch zweier äquivalenter Zeichen. Sondern vielmehr, indem ein Signifikant (Bestimmer) den Platz eines anderen einnimmt. Somit hätte das durch die Veränderung entstandene

²²⁴⁹ Blacks Quellen zu diesem Thema sind I.A. **Richards** (*The Philosophy of Rhetoric*; 5-6 Kap; *Theorie der Metapher* 31-52; *Interpretation in Teaching*, 7-8. Kap.) und W. B. **Stanford** (*Greek Metaphor*). Außerdem profitierte er auch von W. Emphson (*The Structure of Complex Words*, 18. Kap.).

²²⁵⁰ **Lacan**, Jacques (1997), 258; **Lacan**, J. (1966/ 1986), 31, 58. s. **Hock**, Udo (2001), 213; s. **Lacan** 1981/1997: 253.

Element einen *Platz* gefunden.

Das eingequetschte Image (Booz) zeigt sowieso seine eigene metonymische Stärke im Text. Hier muss man eigentlich die Unterscheidung mit *telmih* (ähnliche Benutzung) begrenzen. Wenn also die Pronomenbenutzung metonymisch auf der Stufe des *telmih* ist, erstellt sie eine Metapher. Hier hat *Sa gerbe* den Platz von Boas eingenommen; damit hat sich die Vorstellung verändert. Der Text wird also auf *sa gerbe* gegründet. Dies ist für den alten Mann ein spätes, unerwartetes und perfektes Zeichen der Vaterschaft.²²⁵¹ Es ist bekannt, dass Boas später *Ruth* heiratet und die beiden ein Kind mit dem Namen Ovet bekommen, der Davids Großvater ist.

Für Lacan besitzt die Metapher die Voraussetzung, dass eine Bedeutung herrschend ist, welche bezüglich der Benutzung des Signifikanten ziemlich verbiegend und befehlend ist: Die Metapher setzt voraus, daß eine Bedeutung das Vorherrschende ist, und daß sie den Gebrauch des Signifikanten beugt, befiehlt, so sehr, daß jegliche Art von vorher festgesetzter, ich würde sagen lexikalischer Verbindung sich entknotet findet. Nichts im Gebrauch des Wörterbuchs kann uns auch nur einen Augenblick nahelegen, daß eine Garbe geizig sein könnte, und noch weniger hasserfüllt. Und doch, es ist klar, daß der Gebrauch der Sprache erst von dem Moment an zu Bedeutung fähig ist, wo man sagen kann *Seine Garbe war nicht geizig, noch von Hass erfüllt*, das heißt, wo die Bedeutung den Signifikanten seinen lexikalischen Verbindungen entreißt.²²⁵²

Die metaphorische Benutzung der Sprache kann in diesem Sinne zunächst *sinnlos* vorkommen; da also die metaphorische Rede ohne Gegenwert erfolgen wird, wird sie auch kein absolutes Ergebnis haben. Wenn also jede Benutzung einer Bedeutung in eine metaphorische Dimension übergeht, wird die Lexikalität freiwillig oder unfreiwillig mit ins Spiel genommen. Dass Lacan an dem Punkt den *Bedeutungseffekt* als poetisch und kreativ²²⁵³ bezeichnet, ist eigentlich der deutlichste Ausgangspunkt.

Die Vermittlerrolle der Signifikanten ist nicht zu übersehen oder zu vergessen. Der Signifikant ist solch ein Instrument, dass damit ein verloren gegangener Signifikant ausgedrückt werden kann, trotz Derridas Dekonstruktions-Gefahr. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit dem Signifikanten schenken, verstehen wird, warum auf Freuds Entdeckung als Ausgangspunkt gezeigt wird. Wenn also das Pronomen: *müšebbeh* (Sa) und der Name: *müšebbehün bin* (Boas) ist, wäre der Wert des Signifikanten bei der Beziehung der Substitution höher. Für ihn ist die Übertragung des Bewusstseins ohne die Strukturierung der *Signifikanten* nicht möglich. Die für das menschliche Leben nötige Hauptübertragung ist nur aufgrund der Struktur des Signifikanten möglich.²²⁵⁴ Wie es zu sehen ist, findet Lacan den Ausgangspunkt für die Metapher in einer veränderten Form der *Substitutionstheorie*.

“Lacan findet seinen Zugang zur Metapher in einer abgewandelten Form der Substitutionstheorie, bei der die Substitution nicht erst auf der kontextuellen Ebene des Diskurses stattfindet, sondern bereits auf der Ebene des Signifikanten.“ (Sailer-Wlasits

²²⁵¹ Lang, Hermann (1973/1993), 237.

²²⁵² Lacan, Jacques (1997a), „Metapher und Metonymie (I), „Seine Garbe war nicht geizig, noch von Haß erfüllt“, In: Lacan, Jacques (1997), 258.

²²⁵³ Lacan, Jacques (1997a), 41.

²²⁵⁴ Lacan, Jacques (1997b), 261-9.

2003: 71)²²⁵⁵

Sailer-Wlasits stützt dieses Urteil auf „Zusammendenken und In-eins-Setzen von Segeln und Flotte“ also mit einem von Quintilian stammenden Beispiel.²²⁵⁶

Lacan definiert die Metapher als die Substitution von Signifikanten. Und er bestimmt die erste Form der Metapher.²²⁵⁷ An dem Punkt sieht auch das *mecâz-ı mürsel* metaphorisch aus. Vorhin habe ich es bei Jakobson (s. LS 8.11.1) angesprochen. Jakobson sah die Metapher verbunden mit einer Similaritätsstörung und die Metonymie mit einer *Kontiguitätsstörung*. Dass diese beiden auseinandergehalten werden, entfernt die Metapher vom *mecâz*. Wohingegen Lacan diese näherbringt. Kann dann also die *Signifikation* metonymisch sein? Denn eine Signifikation drückt stets eine andere Signifikation aus, sogar eine unendliche Übertragung ist möglich. Mit anderen Worten enthält der *Signifikant* die Bedeutung nicht. Jedoch handelt es sich um das Spiel der Signifikanten, also der *Bedeutungen* entlang der Kette der Bedeutung, welche instabil sind. Die Signifikanten bilden eine Kette; deren Ziel ist eine Betonung auf die Bedeutung. Jedoch ist keiner von denen alleine dazu imstande. In dieser Hinsicht kommt Lacans Kritik zum Vorschein. Die Signifikation muss metaphorisch sein. Also handelt es sich um eine Überschreitung der Barre zwischen dem Signifikanten und Signifikaten.²²⁵⁸

Theoretisch gesehen basiert die Metapher auf das Aufbauen eines Verhältnisses zwischen einem Ausdruck zum anderen. Die Veränderung, die innerhalb der spezifischen Bedeutung des ersten Ausdrucks (zuerst wahre Bedeutung) stattfindet, war für Lacan *Substitution*, also grob der *Platztausch*. Wie die Metapher die Konsistenz der Signifikate aus dem Netz des Signifikanten beschafft, zeigt dieser semantische Platztausch, die Autonomie des Signifikanten im Verhältnis des Signifikats und somit (natürlich) auch die Priorität der Signifikanten.²²⁵⁹ Wenn wir also das Signifikat ansässig im Signifikant erachten, wird das Netz der Ausdrücke für die Bedeutung konstruiert. Diese Substitution zeigt im Verhältnis des Signifikaten die Autonomie des Ausdruckes, sodass der *Ausdruck*, also ein bestimmtes Wort oder Satz sich vor die Bedeutung stellt. Der *Verlust der Assoziationskraft* des Wortes mit der Zeit ist ein Indikator für diese Autonomie. Ich gebe die *Tür* als Beispiel zum Signifikanten: solange die Tür im Rahmen eines beispielsweise Hauses, Geschäftes, Gartens usw. bleibt, sinkt der Wert des Signifikats (signified). Substitutional macht die Eigenschaft des Signifikaten den Signifikanten *stärker* (also je weniger die Tür in *Gott öffnet eine Tür* und macht eine andere zu, benutzt wird). Also die Benutzung der Tür in jeder Bedeutung, in jeder Art und Form klebt an der *Haustür* und verzweigt von dort aus. Lacans Definition der Metapher ist die am ähnlichste zum *mecâz*.

Lacan beschreibt eine Grafik. Angenommen unter einem Strich, also einer Barre befinden sich zwei genau gleiche Toiletten-Türen. Über der Barre lassen sich nach der Reihe die Wörter *Herren* und *Damen* lesen. Eine Unterscheidung zwischen denen zu machen, würde durch die Signifikanten erfolgen; und unter der Barre befinden sich die

²²⁵⁵ Sailer-Wlasits, Paul (2003), 72-73.

²²⁵⁶ Lacan, Jacques ([1957]/1996), 189-90. Im Beispiel meint man mit *dreissig Segel* die Schiffe einer Flotte.

²²⁵⁷ Evans, Dylan (1996), 111.

²²⁵⁸ Ebd., 185; für *bar*, 40.

²²⁵⁹ Dor, Joel (2000), 43-50 (6. Kap. *Metaphor, Metonymy, and the Primacy of the Signifier*).

Signifikanten, zwischen den es keinen Unterschied gibt. Also befinden sich über den Türen (wie über der Linie) die Schriften *Herren* und *Damen* und unterhalb ist keine Schrift zu sehen und die Türen sehen genau gleich aus.²²⁶⁰

De Saussures (1857-1913) symbolische Arten sind wie *Zeichen*, die bestimmte Bedingungen haben. Die von Lacan ins Spiel genommenen Signifikanten sind hingegen Zeigend; (hier meine ich den Unterschied zwischen den Verständnissen der beiden vom Signifikanten; *signifier*)²²⁶¹. Die für die Männer und Frauen Toiletten benutzten Symbole (kann ein Hut, Kopffigur, Schuhart, Klamotte, Strichmännchen usw. sein) zeigen wo das zweite ist. Also eine Frau, die das Männer Zeichen auf einer Tür sieht, kann entscheiden ohne zuvor auf das andere Symbol zu schauen. Hier ist wichtig, dass das *Zeichen* nicht die Aufgabe der *Hindeutung* hat; da es nicht solch eine Aufgabe hat, nennen wir es *Zeichen*.²²⁶² Wenn mit dem Finger irgendwohin gezeigt wird, ist dies nicht das Schauen auf den Finger; auch nicht das Schauen auf die mit dem Finger gezeigte Richtung; sondern anhand der *Form des Fingers* zu verstehen, was in der hingeweigten Richtung ist.

8.12.2 Kontextabhängigkeit

Die Rhetorik macht keine Verallgemeinerungen wie: *was hat die Person gesagt; es passiert das Gegenteil, was er sagt*. Sondern sie untersucht was in diesem Moment; in dieser Situation gesagt werden kann.²²⁶³ Wichtig ist also eine dem Kontext entsprechende Haltung einzunehmen; nicht *Haltung einnehmen*.

Über Josef Stern habe ich in verschiedenen Abschnitten gesprochen. Zusammen mit Lacan ist ihr erster gemeinsamer Punkt (Tirrel kann mit eingeschlossen werden), dass sie die metaphorische Haltung der *Pronomen* untersuchen. Doch statt den *Signifikanten* separat Kraft zuzuschreiben, situiert er diese in der *Syntax*. *Ich, jetzt, hier*; solche *indexikalische*, und sogar *demonstrative* Ausdrücke wie *dies, dieser, diese* sind grundsätzlich kontextabhängig.

Was diese ausdrücken, wird nicht akzeptiert, solange der Kontext nicht bekannt ist. Der Ausdruck *das* gewinnt an Bedeutung, wenn das *was* oder *welches* bekannt ist.

Levinson behandelt solche Ausdrücke in seinem Buch *Pragmatik* unter der Überschrift *Deixis*.²²⁶⁴ Für den Begriff nimmt er Lyons²²⁶⁵ und Atkinson²²⁶⁶ als Grundlage. Er scheint diese Kategorie gleich am Anfang des Abschnitts an der Grenze zwischen Semantik und Pragmatik zu positionieren.²²⁶⁷ Doch im Ergebnis des Abschnittes wird erneut ein Zweifel geäußert. Levinson ist im Zweifel darüber, ob die

²²⁶⁰ Lacan, Jacques (1996), 182-183.

²²⁶¹ s. Arrive, Michael (1992), 121-141. (*Saussurian Signifier and Lacanian Signifier*; Nobus, Dany (2003), 50-68.

²²⁶² Husserl, Edmund (1901/1913), 23.

²²⁶³ Quintilian II, 17, 35-36.

²²⁶⁴ Levinson, Stephen C. (2000), 59-105.

²²⁶⁵ Lyons, J. (1975), 61-83.

²²⁶⁶ Atkinson, M. (1979), 229-249.

²²⁶⁷ Levinson, Stephen C. (2000), 60.

Zeichen-Pronomen (deixis) ein zur Semantik oder Pragmatik angehöriges Forschungsthema ist. Dies betrachtet er sogar als die zentrale Frage.²²⁶⁸

Stern behauptet, dass metaphorisch benutzte Ausdrücke ein Verhältnis zur *Kontextabhängigkeit* haben. Seinem Verständnis zufolge findet die Kontextabhängigkeit der Demonstrativa in einer Analogie eine Bedeutung. Außerhalb dieser demonstrativen Ausdrücke können diese indexikalisch in einer engen Bedeutung dargestellt werden. Die Analyse der Metapher wurde an der semantisch-pragmatischen Schnittstelle platziert. Für Stern reicht die semantische Befähigung bei der metaphorischen Interpretation allein nicht aus; daneben ist ein kontextueller Eingang unbedingt nötig. In der Hinsicht zeichnet er die Grenzen der Bedürfnisse, die mit der Semantik und *Kontextualität* aufkommen. Dementsprechend: „There is no special power or skill needed for a mastery of metaphor.“²²⁶⁹ Ein anderer Vertreter der Kontextabhängigkeit Tirrell erhellt die Lage dadurch, dass das *Wolf-Sein* zunächst im Satz gesucht werden sollte, nicht im Wort.

Eigentlich ist die Form, die Stern für die semantische Analyse vorsieht, gar nicht komplex:

„[...]we must attribute to metaphor the semantic structure, or meaning, necessary for the requisite condition to apply“.

Die Absicht kann ich kurz als *Beschränkung für die metaphorische Interpretation* zusammenfassen. Die Schwierigkeiten bei der Erklärung gibt Stern selbst zu:

„[...] it is difficult to see how we might account for these constraints in terms of use or mutual beliefs and expectations.“ (Stern 2000: 70)²²⁷⁰

Für Stern konnotiert der Inhalt grob die Interpretierung der Metapher.

„Content is (roughly) what we have been calling the interpretation of a metaphor: what the metaphor says, its propositional component, or truth-condition (al factor). So, just as the content of a (singular) demonstrative is an object or individual, the content of a (predicative) metaphor is (something like) a property. Character roughly corresponds to the (linguistic) meaning of an expression: a rule known by speakers as part of their linguistic competence that determines the content of the expression in each context of utterance (like the rule for ‘I’ that each of its utterances has its individual utterer as its content). Both demonstratives and metaphors have nonconstant characters: characters that determine different contents in different contexts.“ (Stern 2000: 16)

Hier deutet man eigentlich die metaphorische Haltung des Pronomens an; die Rolle als Name und Person, die das *Ich* einnimmt, muss für jeden Ausdruck einen spezifischen Charakter besitzen. Man erwartet auf eine Weise, dass der Gesprächspartner die Lücke füllt. Ein Beispiel dazu: ‚John may leave tomorrow, and Harry too‘. Hier funktioniert *may*= *kann*, *könnte* automatisch für das zweite Konjunkt. Die Interpretation basiert also auf die *Kopierung*. Es wird ‚John may leave tomorrow‘ angegeben. Mit

²²⁶⁸ „Es bleibt jedoch die zentrale Frage; ob die Untersuchung der Deixis zur Semantik oder zur Pragmatik gehört.“ Ebd., 103.

²²⁶⁹ Ebd., 14.

²²⁷⁰ s. Stern, Josef (2000), 33.

Harry too schreiben wir den Akt auf ihn zu.²²⁷¹

Gehen wir näher auf die Regel des Ausdruckes *Ich* ein. Wenn ein Beispiel dazu gegeben werden soll, können wir zeigen, dass ein *Ich* Ausdruck in jeder Benutzung auf die *sprechende Person* referiert.²²⁷² Die Regel sieht vor, dass die Bedeutung (bzw. der Charakter des Ausdruckes) in dieser Form explizit ist. Dieser Charakter (je nachdem wer den Ausdruck benutzt) bestimmt in verschiedenen Kontexten verschiedene *Inhalte* (Interpretationen). *Ich* bedeutet eine Person; also *Ich* wird benutzt, während man über jemanden erzählt. Das „Ich“ Zeichen kann seine eigene Gegenständlichkeit nicht beschreiben ohne mit einer traditionellen Regel in Verbindung gebracht zu werden. Außerdem wird es mit verschiedenen Sprache und Wörtern ausgedrückt: *Ben, I, ich, je, ego*, usw. Das *Ich* ist das Symbol, bei dem sich die Verschiedenheiten unter demselben Dach versammeln (Jede Person kann sich *Ich* nennen). Es kann nicht auf der eigenen Objektivität stützen, falls diese Objektivität nicht in Verbindung mit der Existenz steht. Es ist offensichtlich, dass das Pronomen *Ich* auf die *sprechende Person* zeigt; das bedeutet, dass, falls der Sprechende vorhanden (vor uns) ist, die existentielle Beziehung und Funktion vorhanden sind. Dadurch wird die Hindeutung und Indizierung [türk. *delâlet*] möglich.

Aus semantischer Sicht ist im puncto *Regeln* ein Demonstrativpronomen ergänzungsbedürftig. Der vervollständigte Inhalt des Demonstrativums ist dessen Interpretation. Das Pronomen ist in dieser Hinsicht wie das *mecâz*: eher zu wissen wo es benutzt wird, als der Zugriff auf den Inhalt, beschleunigt den Prozess. Unsere Informationen über den Charakter der Metapher bestimmen was wir von der Interpretation verstehen.²²⁷³ Außerhalb dieser Situation kann die Notwendigkeit der *Kontextabhängigkeit* von der Metapher infolge nicht an eine semantische Situation gestützt oder darauf zugeschrieben werden. Laut Stern ist die außersprachliche *Kontextabhängigkeit* der Metapher nicht nur mit der Attribution der semantischen Situation kompatibel, sondern sie erfordert semantische Erklärungen. Allerdings legt Stern das Bekenntnis ab: Wenn man sich auf die Kontextabhängigkeit konzentriert, wird zu sehen sein, dass die Regel für die Erklärung der Metapher die *pragmatische Theorie* ist (bzw. sie nimmt die Theorie der Benutzung als Basis).

Außerhalb der Existenz der metaphorischen Bedeutung zu treten und (wie er es gemeint hat) aus metaphorischer Sicht solch eine Bedeutung (bzw. Bedeutungsart) anzunehmen (wie es Stern verteidigt), ist um die Benutzung zu begrenzen.²²⁷⁴ In der Hinsicht wird die Metapher als *unbegrenzt* dargestellt. Meiner Meinung nach steht das *mecâz* der Metapher näher, da *teşbih* und *isti'âre* eine beschränktere Signifikation haben.

Die metaphorische Bedeutung, das heisst der Begriff, der durch die semantische Theorie erklärt werden muss, soll laut Stern diese zwei Voraussetzungen erfüllen:

- (1) Sie muss die Funktion haben, unabhängig davon zu sein, nur für einen

²²⁷¹ Ebd., 69.

²²⁷² s. Stern, Josef (2000), 61 unter der Überschrift „Charakter and Content“, 81.

²²⁷³ Stern, Josef (2000), 18-19. s. 105-106, 256.

²²⁷⁴ Ebd., 33.

Ausdruck verwendet werden zu können; also müssen aus Sicht des Kontextualität die inhaltlichen Elemente sie nicht *abhängig* machen.

(2) Der metaphorische Ausdruck muss die Funktion haben, manche geregelte, systematische Eigenschaften zu erklären.²²⁷⁵

Es ist nicht schwer die Unausgewogenheit der von Stern benutzten Ausdrücke wahrzunehmen. Das Hauptproblem ist das Hin-und-Her zwischen der „gänzlichen Freiheit der Metapher“ und der „Notwendigkeit an manche Regeln gebunden zu sein“.²²⁷⁶ Das bedeutet gleichzeitig, den Standort der Metapher zwischen den *mazmûn* und *mecâz*, wie es notwendig ist, zu hinterfragen.

Stern erinnert an etwas über die Demonstrativa, die er für die Metapher als Vergleichsobjekt ins Spiel genommen und benutzt hat: Obwohl sie sehr sensibel gegenüber dem Kontext, unabhängig von einer spezifischen Aussage sind²²⁷⁷ und auch unabhängig davon sind von einem speziellen Kontext spezifiziert zu werden, akzeptiert man diese als Arten der Ausdrücke. Wie? Oder womit? Natürlich mit ihren sprachlichen Bedeutungen. Gehen wir näher darauf ein. Ausdrücke wie *Ich*, *hier*, *jetzt* und sogar *das* und *dies* besitzen sprachliche Bedeutungen. Sie haben also eine von einem spezifizierbaren Kontext unabhängigen *Platz* in der Sprache. Jedes von ihnen zeigt während der Interpretation eine Verschiedenheit, weil sie „dem Kontext gegenüber sensibel sind“. Die Regeln für die Erklärung der Kontextabhängigkeit zeigt Ähnlichkeit mit den Regeln für die Interpretation der Metapher auf.

Dass es während der Vorstellung der metaphorischen Bedeutung und sogar bei deren Darstellung solch eine Regel besteht, gehört laut Stern eher zur *Semantik*, als zur Pragmatik.²²⁷⁸ Sodass der Anreiz, die Metapher an ein System zu binden, offensichtlich ist.

Die Kontextabhängigkeit wird von Stern als drei Arten bestimmt:

(1)*präsemantisch*: Sie ist aufgrund des Sachverhaltes, dass das Bedeutungssystem mit einer Kategorisierung von Lautsequenzen oder Inschriften als Wörter erfolgt, abhängig vom Kontext.²²⁷⁹

(2)*semantisch*: Die spezielle Kontextabhängigkeit der demonstrativen Ausdrücke (Adjektive, Pronomen usw.) in der Rede sind für uns ziemlich bedeutsame Ausdrucksarten. Mit deren Hilfe kann eine Lautsequenz oder Inschrift kategorisiert werden.

(3)*postsemantisch*: Postsemantische Kontextabhängigkeit hingegen umfasst, dass ein Ausdruck, dessen Bedeutung gegenwärtig zugeordnet wird, in verschiedenen

²²⁷⁵ Vgl: Stern, Josef (2000), 45.

²²⁷⁶ Diese Mühe der Bemächtigung habe ich im 10. Teil anhand Cohen und Blumenberg erklärt; s. LS 8.10.1, 8.10.2.

²²⁷⁷ s. Ebd., 77-78.

²²⁷⁸ Stern, Josef (2000), 45.

²²⁷⁹ Ebd., 42-43, 133; Beispielen: s.62, 82-84, 136 ([...] role of the context is presemantic), 309 (prosemantic context), 315 (the more prosemantic), 322 ([...] role of the context as presemantic).

Kontexten, jedoch verschiedenen außersprachlichen Ziele dient.²²⁸⁰

In der *character-assignment stage*, also wenn es sich darum handelt, die Fragen bezüglich jeder verfügbaren Ausdrucksart zu beantworten, trägt der *Kontext* ein pre-semantisches Gewand. In der *content-generation stage*²²⁸¹ also die Fragen nach dem „was wurde gesagt“ und „welchen Beitrag leistet die entsprechende Ausdruckart“ gestellt werden, spielt er hinsichtlich der Kontextualität eine *semantische* Rolle. Und während der *truth-evaluation stage*²²⁸² bleibt man bei den Fragen, ob das Gesagte *richtig* oder *falsch* ist. Das ist ein *post-semantischer* Charakter.

Außerdem benötigen die obigen drei Phasen eine weitere Erklärung über die Benutzbarkeit bei der Erklärung der Metapher. Die Metapher verhält sich dagegen wie ein *indexikalischer Ausdruck*; auf der anderen Seite wie *dthat-descriptions*²²⁸³. Stern argumentiert mit den von Kaplan²²⁸⁴ als analogisch benutzten Ausdrücken. Demnach muss der *demonstrative Dthat* Operator metaphorisch analysiert werden. An dem Punkt geht Stern von einer *unausgesprochene Metaphorizität, Mthat Operator* aus. (Bzw. er nimmt das auf die Ebene der logischen Form.) Außerdem ist die Metapher ein *hybrider* Ausdruck. Aus manchen Perspektiven ist er rein indexikalisch und aus anderen Perspektiven (Wie die Beschreibung *Dthat* von Kaplan; also) interpretierbar und demonstrativ.²²⁸⁵

Die Erklärung des *dthat* entsteht, wenn ein demonstrativer Ausdruck (bsp. Pronomen) benutzt wird; wenn das interpretierbar ist, wird es möglich ihn zu vervollständigen. Wenn wir einen demonstrativen Ausdruck und einen Gattungsnamen zusammen benutzen; wenn wir bsp. *dieser Stift* sagen, hätten wir auf den Stift gezeigt. Hier möchte die Person, die den Satz gründet, etwas über *diesen* Stift sagen; also wird eine *dthat-Beschreibung* gegeben. Das wird so charakterisiert: *Dieser (vom Sprecher gezeigte bestimmter) Stift*. Hier ist auch solch eine Formulierung möglich:

Dieser= vom Sprecher gezeigte bestimmter.

Der Charakter der Metapher ist laut Stern parametrisch wie die wahren Indexikalischen; also grob gesagt *variabel*. Deshalb ist die Metapher ein *Hybrid* dieser zweien.²²⁸⁶ Stern bestätigt nicht den Inhalt in bestimmten Kontexten, sondern den

²²⁸⁰ Ebd., 43, 62, 133; Beispielen: s. 83 ([...] role of the context as postsemantic), 137 ([...] role of the context is therefore postsemantic), 138 ([...] role of the context is also postsemantic), 142, 352 ([...] irony is postsemantic).

²²⁸¹ Stern, Josef (2000), 82.

²²⁸² Ebd., 83, s. 101.

²²⁸³ Ich erkläre was *dthat* ist. Das kann in der Theorie Kaplans unter der Überschrift *true demonstratives* untersucht werden. Kaplan sieht zwei Möglichkeiten vor um die wahren Demonstrativa (wie bekannt, sind besonders Demonstrativpronomen gemeint) auszuweiten; oder zwei Wege. In seiner Arbeit mit dem Titel *Demonstratives* benutzt er den Begriff *dthat* auf diese Weise, mit dieser Absicht. Kaplan, David (1989), 481-563. s. Stern, Josef (2000), 93; s. dazu 101, 107, 200, 307.

²²⁸⁴ Kaplan, David (1978), 221-243.

²²⁸⁵ Stern, Josef (2000), 78; s. 93.

²²⁸⁶ Ebd., 88 u. 106.

Sprechenden, der mit der Absicht das Wissen um die Metapher zu erlangen spricht. Letztendlich bedeutet die Erklärung der Metapher die *Interpretationsfähigkeit*.²²⁸⁷

8.13 Die Intension der Metapher

„Vielmehr werde ich mit der Annahme fortfahren, dass metaphorische Kontexte tatsächlich intensional sind [...] und dass der erste philosophische Schritt, der zu tun ist, um metaphorische Konstruktion zu verstehen.“ (Danto 1984: 273)

Diese Überschrift zeigt in eine etwas unterschiedlichere Richtung. Hauptziel ist zu zeigen, dass die Intension der Metapher sich aus Sicht der Perspektive ändern wird. Der Kreis der *Intension und Interpretation*, der für den Autor, Text und Leser²²⁸⁸ gezeichnet wird, klärt zumindest viele Uneinigkeiten für die Poesie unter den vielen anderen metaphorischen Konflikten auf.

Der siebte Teil des Werkes *Verklärung des Gewöhnlichen* von Arthur C. Danto handelt über die Metapher.²²⁸⁹ Der entsprechende Abschnitt im 7. Teil trägt die Überschrift *Metapher, Ausdruck und Stil*. Von den drei Ausdrücken, die er als Überschrift benutzt hat, ist die Metapher verhältnismäßig das eher unbestimmtere.²²⁹⁰ Mit dem Beispiel mit *Napoleon*, das er oft in dem Abschnitt benutzt, bezieht sich Danto auf die Eigenschaft der *Kompatibilität* der Metapher.²²⁹¹

Er betrachtet die Metapher eher als ein Mittel des Symbols:

„[...] bei Cäsar oder Augustus. Die so gekleidete Figur ist eine Metapher der Würde, Autorität, Grösse, Macht und politische Vollendung [...]“ (Danto 1984: 255)

Die Metapher ist für Danto vielmehr als ein bekannter rhetorischer Tropus;²²⁹² doch er gibt keine Lösung für die Probleme der Benutzung an der Vorstellungssachse.²²⁹³ Für ihn sind Ästhetik und Rhetorik und somit auch die Metapher ineinander verschachtelt:

„Schöne Dinge zu machen ist freilich ebenso eine erhabene Tätigkeit, wie die Schönheit eine erhabene Eigenschaft ist [...]“ (Danto 1984: 264)

Der Zweck der Metaphernbenutzung ist zweifellos von ihr zu profitieren. Danto gibt manche Schlussfolgerungen über die Quelle dieser Kraft.

„[...] die Kraft [...], die die Metapher besitzt, wird nicht einfach von ihrem konnotativen Element getragen, das als Liste von Attributen von einer völlig anderen logischen Art ist als die Metapher selbst [...] Ihre Funktion besteht vielmehr darin, den Leser oder Betrachter mit der Information auszurüsten, die notwendig ist, um auf die Kraft des Werks

²²⁸⁷ Ebd., 106.

²²⁸⁸ Eigentlich ist dies die wichtigste Seite. Denn „[...] der Ort der metaphorischen Ausdruck liegt in der Darstellung.“ Danto, Arthur C. (1984), 261.

²²⁸⁹ Danto, Arthur C. (1984), 252-315.

²²⁹⁰ Ebd., 252.

²²⁹¹ „Wenn Napoleon als römischer Kaiser dargestellt wird, dann stellt der Bildhauer Napoleon nicht einfach in einer antikisierenden Aufmachung dar, so dass von den Gewändern annimmt, die römischen Kaiser hätten sie getragen. [...]“ Ebd., 255.

²²⁹² Ebd., 256.

²²⁹³ Ebd., 257.

zu reagieren [...]“ (Danto 1984: 265)

Zweifellos sind in diesem Prozess die Struktur und der Inhalt der Metapher zusammenhängend.²²⁹⁴

Ein anderes Problem während des Prozesses des Verstehens der Metapher ist, dass eine für die *sprachliche Metapher* gefundene Theorie nicht gleich *Theorie der Metapher* bedeuten würde.²²⁹⁵ Danto geht davon aus, die Metapher habe als eine Eigenschaft solcher Strukturen eine *intensionale* Struktur. Die Substitution mit äquivalenten Ausdrücken stellt ein Hindernis dar.²²⁹⁶ Für ihn entsteht die *Entdeckung*, indem die Metapher gegen eine Substitution ankämpft. Er bezieht sich darauf, dass eins seiner Schüler, Josef Stern, eine der sehr bekannten Metapher illustriert: „Julia ist die Sonne.“

„In Wirklichkeit ist die Sonne der Körper aus heißen Gasen im Zentrum des Sonnensystems, doch wäre es falsch zu sagen, Julia sei der Körper aus heißen Gassen im Zentrum des Sonnensystems, und es wäre äußerst komisch, wenn jemand die Nichtübereinstimmung aus irgendeiner Mehrdeutigkeit des Ausdrucks ‘die Sonne’ zurückführen würde [...]“ (Danto 1984: 272-3)

In diesem Sinne ist die *Originalität* ein Existenzkampf der Metapher.

Auch wenn es unklar ist, greift Danto oft auf die Quelle der Theorie zurück:

„In jüngere Zeit habe Philosophen eine ganze Anzahl von Kontexten, von denen keiner grammatisch besonders abweichend ist, deswegen als intensional identifiziert [...]“

Danach spricht er über die vier Arten des Kontextes.²²⁹⁷ Er fühlt das Bedürfnis, eine allgemeine Erklärung über die Situation, dass verschiedene Kontexte intensional sein können, zu geben.

„[...] eine Art spezieller Wahrheitsbedingung, die allen intensionalen Kontexten und nur ihnen gemeinsam ist. Und solange diese Wahrheitsbedingung nicht festgestellt ist, müssen die nicht verallgemeinerbaren Erklärungen der Intensionalität als ad hoc-Erklärungen betrachtet werden [...]“ (Danto 1984: 274)

Danto gibt auch eine Zusammenfassung seiner Theorie:

„Die Theorie ist grob gesagt folgende: Die Erklärung der logischen Eigentümlichkeit von intensionalen Kontexten ist die, dass die Wörter, von denen diese Sätze Gebrauch machen, nicht auf das Bezug nehmen, worauf sie in der normalen nichtintensionalen Rede Bezug nehmen. Vielmehr nehmen sie Bezug auf die Form, in der die Dinge dargestellt werden, auf welche diese Wörter normalerweise Bezug nehmen: zu ihren Wahrheitsbedingungen gehört eine Bezugnahme auf eine Darstellung.“ (Danto 1984: 275-6)

Das Verhältnis der Metapher mit den *Wahrheitsbedingungen* kann erneut nur im Umfang des *mecâz* eine Plattform finden.

Anschließend kommt ein Beispiel. Obwohl Frege der Autor der *Begriffsschrift* ist, haben die unteren beiden Sätze nicht dieselbe Bedeutung:

²²⁹⁴ s. dazu. Ebd., 267.

²²⁹⁵ s. dazu. Ebd., 268.

²²⁹⁶ Ebd., 272.

²²⁹⁷ Vgl dazu. Edb., 273-4.

(1) M glaubt, dass Frege ein grosser Philosoph ist.

(2) M glaubt, dass der Autor der *Begriffsschrift* ein grosser Philosoph ist.

Es kann sein, dass man nicht weiß, dass Frege der Autor des *Begriffsschrift* ist. In dieser Phase entstehen zwei Möglichkeiten:

„[...] dass wir weder auf Frege Bezug nehmen noch auf den Autor der *Begriffsschrift*, sondern auf einen konstitutiven Bestandteil der Art und Weise, in der M zufälligerweise etwas darstellt.“ (Danto 1984: 276)

Folglich sollte zumindest als ein logisches Ganzes der Satz bewertet werden. Die Bedingung, dass der Kontext (wie ich es öfters betont habe) ein logisches Ganzes erstellt, ist auch in dieser Theorie der Mittelpunkt. Wichtig ist also nicht was *gesagt* wurde, sondern was *gemeint* ist:

„Der Satz, den wir aussagen, ist über dieses Fragment einer Darstellung. (in diesem Fall) über die Seinsweise der Welt, wie M sie auffasst. Da sich intensionelle Kontexte auf etwas ganz Anderes beziehen als auf das, worauf sich Ausdrücke mit denselben Wörtern sonst beziehen.“ (Danto 1984: 279)

Mit dem Wunsch, seine Theorie passe zur Metapher, geht Danto zur Erklärung eines wichtigen Begriffs über: Zitate. Es fängt mit einem Satz an, der die Erklärung zusammenfasst: „Im Verlauf einer Konversation äussert jemand ein verstecktes Zitat.“ Vielleicht ist aus rhetorischer Sicht die Benutzungsabsicht solch eines Zitats, *dem Publikum zu schmeicheln*.

„[...]dass es das Zitat erkennt, einfach weil die Anspielung hier eine Vertrautheit voraussetzt, da das Zitat selbst als bekannt vorausgesetzt wird.“ (Danto 1984: 279)

Denn für den intensionalen Kontext ist zunächst der *Moment der Selbstreferenz* wichtig.

Der Moment der Selbstreferenz ist als eine Darstellungsform charakteristisch für die „Kunst“. Die vertraute *Zitierhandlung* des Lesers (Gesprächspartner) wird zum Initiator der Selbstreferenz.²²⁹⁸ Während im literarischen Werk die *Intention* also die Absicht; *intentio auctoris* also die Absicht des Autors mit dem Text und *intentio operis* also die Absicht des Textes selbst, grob kategorisiert werden kann, erfordert das im Satz eine tiefgreifende Analyse. Es ist für mein Zweck wichtig festzustellen, dass der für den Autor, Text und Leser gezeichnete Kreis der *Intention und Interpretation* nicht mit der Metapher abgedeckt werden kann, jedoch bereits vom *mecâz* erfasst ist.

Das Intensionalitätsphänomen hat eine undurchsichtige Rolle oder es stellt solch eine Position dar.²²⁹⁹ Als ein Beispiel für den intensionalen Kontext zeigt er ein Durcheinander im Zitatkontext.

„[...]weil die Sätze, deren Eigenschaften zu den Wahrheitsbedingungen für den gesamten Satz zählen, mehr als nur eine Rolle spielen können.“ (Danto 1984: 284)

In seinem Kapitel über die Metapher fängt Danto mit einer Passage an, welche die potenziellen Risiken in allen Theorien umfasst: „Es ist nun nicht schwer zu erkennen, was generell über Metaphern zu sagen ist [...]“ Worauf sich Danto jedoch konzentriert, ist, ob

²²⁹⁸ s. ebd., 277-8.

²²⁹⁹ Ebd., 280.

die Metapher hinsichtlich der Interpretation wahr oder falsch ist.²³⁰⁰ Laut Danto wird das, was zur Form des Textes gehört, charakterisiert. Mit der Zugehörigkeit zur Textform meint er das: *Was* von der Referenz, die auf den Bedingungen der Undurchsichtigkeit gebildet wird und von der Referenz, die auf den Bedingungen der Durchsichtigkeit strukturiert wird, zum Inhalt gehört.²³⁰¹ Das ist die bekannteste *Form* eines literarischen Werkes, die während der Übersetzung größtenteils verlorengeht. Dass das oben illustrierte (das in Sachen vorgestellt wird) intensionale Verhältnis auf sich selbst referiert, macht die Metapher für Danto zu einem Phänomen. Dafür gibt er die Schimpfwort- Metapher „Die Männer sind Schweine“ als Beispiel.

„Schweinefleisch [bzw. Schwein] selbst liegt fern vom Definitionszentrum der Militanz bei jenen Frauen, die Männer als Schweine brandmarken. Schweine sind im Grunde nützliche und gutartige Tiere. Doch man nimmt an, dass Schweine bestimmte Eigenschaften besitzen, die moralisch abstossend sind.“²³⁰²

Dass unter den vielen Eigenschaften solcher Wörter nur eines ausgewählt wird, das nicht die anderen restlichen repräsentiert, erinnert uns an die Frede Erklärung von Davidson und an das Beispiel des *Bulldozers* von Carston, Sperber und Wilson und Nogales:

Danto akzeptiert, dass der metaphorische Kontext *intensional* ist und er geht zu einer Version der Theorie über; die Davidson als *Fregesche Metaphernauffassung*²³⁰³ bezeichnet. Frege bringt in seinem Werk *Über Sinn und Bedeutung* das *Gewöhnliche* ins Spiel. Frege trennt den Sinn und die Bedeutung als zwei semantische Arten. Er spricht sowohl von der gewöhnlichen und *ungeraden* Bedeutung, als auch vom gewöhnlichen und *ungeraden* Sinn:

„[...] die Wörter werden in der ungeraden Rede ungerade gebraucht, oder haben ihre ungerade Bedeutung. Wir unterscheiden demnach die gewöhnliche Bedeutung eines Wortes von seiner ungeraden und seinen gewöhnlichen Sinn von seinem ungeraden Sinne. Die ungerade Bedeutung eines Wortes ist also sein gewöhnlicher Sinn.“ (Frege 1892: 24)²³⁰⁴

Bei einer Bewertung bei der die Wahrnehmung der Wahrheit in den Vordergrund geholt wird, kann die Metapher sich nicht davon retten, ungewöhnlich zu sein. Davidsons Absicht ist die Gegenüberstellung der Neubenutzung eines zuvor benutzten Begriffes und

²³⁰⁰ Ebd., 286.

²³⁰¹ Ebd.

²³⁰² Ebd. Dazu ein Beispiel: Feuerbachs berühmtes Gemälde „Das Urteil des Paris“ löste einen Sturm der Entrüstung aus, als es zum ersten Mal ausgestellt wurde. Ein Kritiker warf dem Bild -und Feuerbach- Obszönität und Sittenlosigkeit vor und warnte das „anständige“ bürgerliche Publikum dringend davor, ein solches Bild als Kunstwerk zu betrachten. Feuerbach reagierte auf diese Kritik eher gelassen: „Wenn jemand mein Paris-Urteil so frivol behandelt, dann muss dieser Jemand entweder ein Schwein oder schlecht verheiratet sein.“ **Schank**, Stefan (1998),307.

²³⁰³ „Wenn man Frege und eine Fregesche Metaphernauffassung zusammenbringt, sieht das Gesamtbild so aus: Ein Wort, müssen wir uns vorstellen, hat zusätzlich zu seinem natürlichen Bereich der Anwendung oder Bezugnahme zwei spezielle oder übernatürliche Anwendungsbereiche, einen für Metaphern und den anderen für modale Kontexte und dergleichen. In beiden Fällen übt die ursprüngliche Bedeutung auch weiterhin ihre Wirkung aus vermöge einer Regel, die die verschiedenen Bedeutungen miteinander verbindet.“ **Davidson**, Donald (1984), 250; (1986), 351.

²³⁰⁴ s. dazu **Danto**, Arthur C. (1984),249.

der zuerst verstandenen Bedeutung zu lernen²³⁰⁵ (hier sind es Männer und Schweine). In der ersten Situation richtet sich die Aufmerksamkeit der Sprache zu (für die Neubenutzung). In der anderen Situation, wovon die Sprache spricht (meint) (gegenwärtige Benutzung). Also ist laut Davidson die Aufmerksamkeit bei der Metapher dem gerichtet, was die Metapher sagt.

Kehren wir zum Beispiel zurück. Das Schwein hat sicherlich viele Eigenschaften. Doch die auf die Männer zugeschriebene Eigenschaft der moralischen Schwäche, ist zweifellos nicht im Wörterbuch zu finden.²³⁰⁶

„Der Versuch ein Verhältnis zu bauen, öffnet einen ziemlich breiten Bereich kontextueller Beziehungen; wovon die meisten gelöscht werden, da sie unlogisch sein würden.“ (Sperber und Wilson 1986/1995: 236)

Noch wichtiger ist, dass im metaphorischen Prozess das *müßebehün bih* genauso dem Prozess der *Rekonzeptualisierung*²³⁰⁷ unterzogen wird, wie das *müßebeh*. Also wäre es besser die lexikalische Haltung der Metapher, die kontextuelle Beziehung und die Haltung der Rekonzeptualisierung für das *müßebeh* zusammen zu betrachten, um Dantos *Intension* besser zu begreifen.

Auch wenn es nicht auf lexikalischer Ebene ist, glaubt Danto, dass es eine Metaphorizität in der Struktur des Prädikats gibt:

„[...]wenn Menschen sie besitzen, und diese Eigenschaften sind in der Metapher gemeint. Dies bedeutet aber, daß die Wahrheitsbedingungen der Metapher zum Teil durch bestimmte Merkmale des Prädikats selbst gebildet werden.“ (Danto 1984: 286)

Noch wichtiger (entgegen Nogales); er sieht ein Gleichgewicht zwischen *müßebeh* und *müßebehün bih* vor:

„Die Metapher bezieht sich auf [is about] Männer und nicht so sehr auf Schweine als, Schweine‘ [...]“

Ein anderer wichtiger Punkt ist (Grundeinstellung von Lakoff und Johnson) die Gebrauchseigenschaften im Alltag. Ist es also klischeehaft einen Mann *Schwein* zu nennen, oder nicht? Zweifellos ist sich Danto dieser Situation bewusst; doch er konzentriert sich auf etwas anderes: „[...] auf diesen Ausdruck mit seinen anerkannten Konnotationen im *Alltagsidiom*; und weil es auf diesen Ausdruck ankommt, gibt es keine Sicherheit, daß irgendein anderes Wort oder ein anderer Ausdruck das pejorative Gift enthalten wird, das die Metapher ausscheidet, wie sehr *Schweine* sonst auch im Rahmen der Durchsichtigkeit mit solchen Ausdrücken austauschbar sein mögen.“ Aufgrund der im Alltag bekannten Konnotationen des Ausdruckes wird das *Schwein* extrahiert. Dafür kann man viele andere Beispiele aus dem Tierreich geben. Die wahren Zustände und die metaphorischen Attributionen vom Bär und Esel enthalten solch einen Widerspruch. „So

²³⁰⁵ „Es mag sein, dass die Veränderung- zumindest in manchen Fällen- nicht leicht als solche zu erkennen ist, doch sofern keine Veränderung stattfindet, geht das meiste von dem, was an Metaphern interessant gilt, verloren. Ich habe dies herausgestrichen durch meine Gegenüberstellung des Lernens einer neuen Verwendung eines schon vorher vorhandenen Wortes und der Verwendung eine bereits verstandenen Wortes; im einen Fall ist unsere Aufmerksamkeit, wie gesagt, auf die Sprache gerichtet, im anderen Fall auf das, wovon die Sprache handelt.“ **Davidson**, Donald (1986), 353.

²³⁰⁶ s. **Carston**, Robyn (2002), 350.

²³⁰⁷ s. **Nogales**, Patti D. (1999), 9.

stark wie ein Bär sein“ und „Dumm wie ein Esel sein“ sorgt für ein Hin-und-Her zwischen der Undurchsichtigkeit und Durchsichtigkeit der Tiere bei der Attribution. Die Metapher sorgt für diese Zuordnung. Sie bestimmt also was, was ist. Dadurch verstehen wir, welcher Eigenschaft wegen des Schweins attribuiert wird. Dementsprechend können solche Ausdrücke aus Sicht der Durchsichtigkeit variabel sein. Zusammengefasst; „[...] eine Metapher präsentiert also ihr Sujet und darüber hinaus die Weise, in der sie es präsentiert“²³⁰⁸

8.14 Der Antike Tropus

Bilgegil übersetzt das *mecâz* mit *Tropus*; nicht mit Metapher. Der Zustand, den das *mecâz* als Oberbegriff eingenommen hat, schaut aus als würde sie dem Tropus, der im ersten Blick rhetorische Figuren wie die Metonymie, Metapher, Synekdoche umfasst, entsprechen. Also die Metapher befindet sich mit der *Metonymie* in einem wichtigen Konflikt. Während man in dieser Hinsicht die begriffliche Äquivalenz zur *Metapher* sucht, würde es hilfreich sein, auch den *Tropus* zusammen mit der Metapher grundlegend zu erklären.

8.14.1 Cicero

Die Metaphertheorie ist für Cicero aus dem Grund wichtig, da er dagegen ist, dass Grenzen zwischen Disziplinen gezogen werden und da er die Rhetorik als universale Theorie der Redekunst betrachtet.²³⁰⁹ Dass es so gezeigt wird, als ob die Rhetorik um ihre Existenz kämpfen würde (agnostisches Verhalten) überschneidet sich auch damit, dass Cicero Platon verehrt. Er bewies seine Meisterschaft in *belâgat* mit seiner Spöttere über Oratoren.²³¹⁰ Cicero übersetzt das griechische *eikón* mit *similitudo* und sagt „Similitudinis est ad verbum unum contracta brevitatis“ (Es ist das einzige Wort, das die verdichtete Kurzform der Ähnlichkeit ist).²³¹¹ Doch das wird seitens Cicero nicht weiter ausgeführt.²³¹²

Cicero wählt den Weg, eine bestimmte Sprache zu charakterisieren als Alternative zu den später idealisierten Verständnissen der Disziplinen. Dafür benutzt er die von Heraklitos stammende *Fluss* Metapher. Als Voraussetzungen für die Metapher gilt, dass der umgangssprachliche Ausdruck eine parallele Benutzung in einem fachsprachlichen Bereich besitzt. Das können wir als eine Hypothese betrachten, die von manchen Arbeiten

²³⁰⁸ Ebd., 286.

²³⁰⁹ „Denn ob von der Natur des Himmels oder der der Erde die Rede ist, von Götter- oder Menschenwesen, von niedrigerem, gleichem oder höherem Gesichtspunkt aus, zum Ansporn oder zur Belehrung, um abzuschrecken, anzutreiben oder abzulenken, um anzufeuern oder zu besänftigen, vor wenigen oder vielen, bei Fremden oder Angehörigen oder im Selbstgespräch, der Fluß der Rede unterscheidet sich nach seinen Armen, nicht nach seinen Quellen; wohin er sich auch wendet, es begleitet ihn dasselbe Rüstzeug und derselbe Schmuck.“ **Cicero**, *de Oratore* III, VI, 23 (461).

²³¹⁰ Ebd., I, 11, 47.

²³¹¹ Ebd., III, 157.

²³¹² **Weinrich**, Harald (1980), 1179.

bestätigt wurde.²³¹³ Und zwar, dessen Ziel ist es sich von der umfassenden Abhängigkeit der Philosophie und Rhetorik zu befreien.²³¹⁴

Cicero bewertet die Sprache, aufgrund des Prinzips der Universalisierung der Rhetorik, auf einer sehr hohen Ebene und er behandelt die Sprachtheorie, die Unstimmigkeiten beinhaltet.

Die Beziehung zwischen Gedanken und Begriffen sieht eine Kontinuität vor; eine auf die sprachliche Vorstellung gebaute geistige *Entdeckung* findet einen Körper. Somit setzt sich die Einbildungskraft des Lesers in Bewegung. Dieser Prozess interessiert zunächst alle Menschen und menschliche Akte; das öffentliche Bewusstsein nimmt an dem Prozess teil. Cicero kritisiert auf eine systematische Weise, dass Sokrates (und damit Platon) von einem rhetorisch wirkungsvollen Ausdruck, den Inhalt des philosophischen Wissens erfolgreich unterschieden hat. So hat man sich durch die Metonymie auf die entsprechenden Körperteile konzentriert. Das handelt von dem Unterschied zwischen Sprache und Gehirn. (III, 16) Mit einer Tendenz zu versuchen, eine Grenze zu diesem Thema zu ziehen, stößt man auf das Problem der Insuffizienz:

„[...] was sie als Ganzes nicht erfassen können, zerreißen und zerplücken sie gleichsam.“ (Cicero, *de Oratore* III, 6, 24)

Den Körper von der Seele zu trennen, ist wie die Trennung von Ausdruck und Gedanke; in beiden Situationen erfolgt dies nicht ohne Zerfall oder Tod. Cicero profitiert genau an dem Punkt von der Kraft der *Tropen*, um für die Integrität der Sprache und Gedanken zu sorgen. Ciceros Aussagen zeigen, welch ein hohes Potenzial die Rhetorik für die Metaphertheorie hat. Im Laufe der Zeit bleibt dies nicht in einer detaillierten Kategorisierung, die im Rahmen des *elocutio* [dt. Ausdruck] entwickelt wird, sondern kann mit einer sprachwissenschaftlichen Theorie bewertet werden. Cicero betont (deshalb) die beobachtbare Wirkung der Metapher; sodass wenn diese besonders den Sehsinn anspricht, wäre dies die Realisierung einer Sache, die wir nicht vor die Augen bringen konnten. Diese sprachliche Vorstellung, die das Durcheinander des Inneren und Äußeren (*gedankliche* und *körperliche* Sicht) zeigt, *geistig* und *physisch* Image; besitzt eine von der in der Kunst produzierten Sprache fernen Wirkung. Ein Name, ein Begriff, der andere Kontexte benutzt, gibt es nicht; also jeder Bereich des Lebens (aber nur der des gelebten Lebens) ist offen für Metaphern.²³¹⁵

8.14.2 Quintilianus

Quintilian sagt „In totum autem metaphora brevior est similitudo“²³¹⁶ [dt. Letztendlich ist die Metapher ein gekürztes Gleichnis] (s. LS 4.4.1, 4.11).²³¹⁷ Doch auf diese Feststellung folgt eine Erklärung. Für Quintilian ist die Metapher allgemein eine gekürzte Form des Gleichnisses. Der Hauptunterschied ist der sich im Gleichnis befindende Vergleich, der erklärt werden möchte. In der Metapher (Prozess) gibt es für

²³¹³ s. Jäkel, Olaf (2003).

²³¹⁴ Aristoteles: *Rhetorik* III, 16, 60; III, 35, 142f.

²³¹⁵ Cicero, *de Oratore* III, 40, 160-161.

²³¹⁶ Quintilian VIII, 6, 8

²³¹⁷ Weinrich, Harald (1980), 1180.

ein anderes Wort, etwas, das stattdessen benutzt wird. Wenn gesagt wird, dass ein Mann sich *wie ein Löwe* verhält, wäre das ein Vergleich, wenn gesagt wird, der Mann *ist ein Löwe*, würde man dies Metapher nennen.²³¹⁸ Wenn es also um die Komparation zwischen Metapher und Vergleich geht, sollte man Quintilian und Cicero nicht mit denselben Kriterien bewerten.

Quintilians Metaphertheorie gibt feste grundlegende Informationen über systematischen Reaktionen der *mecâz* Elemente der Rede und hat die Intention, eine starke Quelle für spätere Dichter und Oratoren zu schaffen. Für ihn ist der wichtigste Teil der Metapher, dass sie eine *effektive Wirkung* hat. Mit beobachtbaren Figuren (*evidentia*, *subiectio sub oculos*) muss eine Verbindung aufgebaut werden. Für ihn wird die Metapher hauptsächlich dafür benutzt, um die Gefühle anzuregen und Sachen in verständlicher Weise vor Augen zu führen.²³¹⁹

Quintilian sieht die *Kühnheit* und die *wunderbare Erhabenheit* vereint; sodass es sich darum handelt, gefühllosen Sachen eine Lebendigkeit zu geben.²³²⁰ Die Wichtigkeit seiner Arbeit über die Metaphertheorien ist vor allem die Systematisierung der Tropen und die Füllung von Lücken mit aufklärenden Beispielen.

Hiermit können wir sagen, dass er die von Aristoteles in den Raum gestellten Prinzipien der Hinlänglichkeit (*aptum, decorum*), geltend gemacht hat. Somit wird die Bedeutung des Kontextes und die Absicht der Rede ein grundlegendes Maß für das Ziel der Metapher.

Quintilian betrachtet den Ausdruck „cum in rebus animalibus aliud pro alio ponitur“²³²¹ (s. LS 5.5, LT 1.2; 4, 5, 6 Felder). Also von der Lebendigkeit eines anderen Ausdruckes zu profitieren, um einem Ausdruck Lebendigkeit zu verleihen, ist eine für die Metapher stattfindende Haltung. Wenn wir beispielsweise statt Fahrer, Kutscher *Kapitän* sagen, wird angedeutet, dass Pferde oder Fahrzeuge *kraftvoll* oder *autoritär* gesteuert werden.

Seit der Antike sind Metaphern und deren viele Benutzungen bekannt. Diese Eigenschaften wurden sogar definiert und kategorisiert. Mit verschiedenen Beispielen erläutert und dadurch als Sendung zu verschiedenen Phänomenen benutzt. Dieses System wurde von Quintilian mit dem Begriff *Tropus* (τρόπος) systematisiert.

Tropus ist eine Redeform. Seine natürliche und grundlegende Bedeutung wird durch neue Schaffung aktiviert (s. LT 1.3, Typ A). Das Ziel ist es, die Rede zu schmücken. Oder, so wie es Grammatikgelehrte größtenteils festgestellt haben, einen Begriff von einem Ort, wo er gültig ist, zu einem unpassenden Ort zu übertragen.²³²²

²³¹⁸ eoque distat quod illa comparatur rei quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur. (9) Comparatio est cum dico fecisse quid hominem „ut leonem“, tralatio cum dico de homine „leo est“. (Quintilian VIII, 6, 8-9.)

²³¹⁹ Ebd., VIII, 6, 19.

²³²⁰ Ebd., VIII, 6, 10 f.

²³²¹ Ebd., VIII, 6, 9.

²³²² Est igitur tropus sermo a naturali et principali significatione tralatus ad aliam ornandae orationis gratia, vel, ut plerique grammatici finiunt... (Quintilian: IX,1, 4) Außerdem führt er in VIII, 3 den Vergleich über das Verhältnis des „schmückenden Wortes“..

Die Metapher, also die *übertragene Benutzung* gilt als der wichtigste Schmuck der Rede.²³²³ Die Tropen hingegen sind davon die am meisten benutzten und die schönsten. Gerade deshalb beginnt Quintilian mit dem *Tropus*. Was er meint ist, dass *translatio* bzw. die Bedeutungsübertragung mit dem griechischen Metapher gleich ist. Anschließend stellt er etwas sehr wichtiges fest.

Der Tropus ist etwas, das bereits in der Natur vorkommt, die Menschen haben dies ohne zu lernen unbewusst übernommen. Er hat eine sehr belebende und glamouröse Wirkung. Wenn dies in eine glänzende Rede eingefügt wird, wird sie im eigenen Licht glänzen.²³²⁴ Doch wann wird die Metapher benutzt? Wenn man gezwungen ist, wenn der Ausdruck charakterisiert werden soll oder sie die Rede schöner machen wird. Sonst sei die Benutzung der Metapher „unangemessen“.²³²⁵ Ibn ‘Arabī denkt das gleiche, und zwar, dass *mecâz* nur zur Not benutzt werden soll. Laut Ibn ‘Arabī wird ein Wort nur in der *mecâz* Bedeutung benutzt, wenn die Zuschreibung auf die Wahrheit vage ist.²³²⁶

Zusätzlich zu den Tropen erklärt er auch folgende Figuren: Synekdoche, Metonymie, Antonomasie, Katachrese, Allegorie, Ironie, Periphrase [eng. periphrasis], Hyperbaton und Hyperbel.²³²⁷

Die Sache oder Situation (*res*) auf die als Bedingung bei der Definition des Tropus von Quintilian genannt wurde, und dessen sprachlicher Ausdruck (*verbum*) und Verbindungen, müssen aus Sicht der Wurzel eine beständige diachronische Beziehung haben. Das gibt der Hauptbedeutung, die in der Grundlage gebildet wird, eine räumliche und gleichzeitig eine feste Beziehung. Dieses räumliche resolute Referenzsystem nimmt in der wahren Bedeutung einen oberflächlichen *Platz* (*locus*) an; diese Vorstellung sorgt für die Übertragung von einem Prozess zum anderen. Quintilian gibt als Beispiel dazu die konventionelle Metapher; *incensum ira* (Zorn-entbrannt). Die Übertragung erfolgt hier von dem Feld des *Feuers* auf das Feld des *Gefühls*. Auf die gleiche Weise wurde beim Beispiel der ungewohnten Metapher *eloquentiae fulmina* (Blitze der Beredsamkeit) die Übertragung vom *Luft, Himmel* Feld auf das Feld der *Sprache* vorgenommen.²³²⁸

Für beide Beispiele ist die Voraussetzung, dass der als physisch strukturierte Begriff *originell* sein muss. Die Übertragung findet von einem konkreten auf ein *unwahres*, also metaphorisches Feld, statt.

Tropus ist die Änderung in der eigenen Bedeutung des Wortes oder die Äußerung mit einem anderen Ausdruck. Hier ist eine unentwirrbare Schleife für Sprach- und

²³²³ „[...] in qua vel maximus est orationis ornatus, [...]“ (Quintilian: VIII, 2, 6)

²³²⁴ Incipiamus igitur ab eo qui cum frequentissimus est tum **longe pulcherrimus**, tralatione dico, quae metaphora Graece vocatur. Quae quidem cum ita est ab ipsa nobis concessa natura ut indocti quoque ac non sentientes ea frequenter utantur, tum ita iucunda atque nitida ut in oratione quamlibet clara proprio tamen lumine eluceat (Quintilian: VIII, 6, 4).

²³²⁵ Quintilian: VIII, 6, 6.

²³²⁶ **İbnü'l- Arabî**: *el-Fütûhât*, Bd.II, 68.

²³²⁷ Quintilian: VIII, 6.

²³²⁸ VII. Iam „incensum ira“ et „**inflammatum cupiditate**“ et „lapsum errore“ significandi gratia: nihil enim horum suis verbis quam his arcessitis magis proprium erit. Illa ad ornatum, „lumen orationis“ et „generis claritatem“ et „contionum procellas“ et „**eloquentiae fulmina**“, ut Cicero pro Milone Clodium „fontem gloriae eius“ vocat et alio loco „segetem ac materiem“. Quintilian: VIII, 6, 7.

Literaturlehrer. Auf die gleiche Weise befinden sich folgende Fragen für Philosophen in einer Vagheit: Was sind die Arten, Gattungen, wie viel ist ihre Anzahl und wie wird die Kategorisierung erfolgen.²³²⁹

Das gleiche Problem des Umfangs gilt auch für das *mecâz*. Die Bestimmung der Tropen, bestimmt auch die Grenzen des *mecâz*.²³³⁰ Ich betone hiermit, dass die *Übertragung* und *Uneigentlichkeit* Hauptunterschiede für das Verlassen der Tropen sind.

Quintilians System wurde bis zum 20. Jahrhundert als Kriterium für die Kategorisierungen der Begriffe benutzt. Es ist eine wichtige Haltestelle, um den Unterschied zwischen *mecâz* und Metapher zu bestimmen. Dass jedoch der Hauptunterschied die *Schmückung* ist, wird auch für die entsprechenden Abschnitte ein Ausgangspunkt sein.

Die durch häufige Benutzung ständig steigende Wichtigkeit der Metapher schadet ihrer eigenen Taxonomie; ohne Prinzipien die Metapher zu interpretieren, (Fragen über dieses Thema stellen) hält sie natürlich im Vordergrund (weil sie nicht verstanden wurde).

Außerdem ist die Ansicht, dass die für den Vergleich gezogene Grenze außerhalb der Tropen liegt, relativ; wie Aristoteles einen nahen oder allmählichen Unterschied beobachtet hat (*Rhetorik*, III, 4, 1).²³³¹

Mit Jonathan Cullers Feststellung wurden die Tropen raußgeschoben:

„[T]oday metaphor is no longer one figure among others, but the figure of figures“ (Culler 1981: 189)

Konnte das *mecâz* sich der unglaublichen Verbreitung des theoretischen Feldes anpassen? Die Antwort auf diese versteckt sich in dem Interesse gegenüber dem *mecâz*.

8.14.3 Pseudo-Longinos

Im Altertum wird der Begriff der *Erhabenheit* eher im Rahmen der Rhetorik und Tragödie benutzt. Longinos fokussiert dieses Thema vielmehr auf der Rhetorik; er bringt dies in Verbindung mit dem erhabenen Stil und der menschlichen Seele.²³³² Für ihn werden die Anwendung der Metapher und ihre Theorie nach ihrem effektiven Potenzial bestimmt. Während er auf der einen Seite geschmückte Worte, die künstliche Wirkungen erstellen, ablehnte²³³³, suchte er auf der anderen Seite (wie es auch Aristoteles getan hat)

²³²⁹ „Ein Tropus ist die kunstvolle Vertauschung der eigentlichen Bedeutung eines Wortes oder Ausdruckes mit einer anderen. Hierbei besteht ein unentwirrbares Ringen zwischen den Sprach- und Literaturlehrern untereinander sowie gegenüber den Philosophen über die Fragen, welche seine Gattungen, welches seine Arten sind, wie gross die Anzahl der Tropen sei und was unter die einzelnen Gruppen gestellt werden soll. (VIII, 6, 1)

²³³⁰ s. **Plett**, Heinrich F. (2001).

²³³¹ **Lakoff**, George und **Turner**, Mark (1989), 133.

²³³² **Villwock**, Jörg (1989), 39-48; **Park**, Kap Hyun (2009), 20; **Pseudo-Longinus** (1988); s. **Vickers**, Brian (2008), 107 (Damit die Kunst makellos ist, wird vorausgesetzt, dass sie der Natur ähnelt).

²³³³ **Pseudo-Longinus** (1988), 3, 1-4; 9-11.

den natürlichen Effekt.²³³⁴ Je nach Kontext dient das Natürlichkeitsprinzip dem Theoretiker, der eine Begrenzung als gültig erachtet, ein anderes abzulehnen. Hier ist die Anzahl der Metaphern und Wirkungen von abschwächenden Elementen wie *als ob*, *sozusagen* vorhanden.²³³⁵

Die zentrale Frage ist die folgende: wie konnte die Metapher in ihrer kühnsten Form, um den Empfänger (Leser oder Zuhörer) zu beeinflussen, und (außerdem) mit einem begrenzten Verhältnis, erfolgreich sein?²³³⁶ Das Werk beginnt ohnehin mit einer Kritik zum Traktat über die Erhabenheit, das von Cecilius an Terentianus verfasst wurde. Für Longinos ist der Hauptmakel des Werkes, dass es die Aufgabe, dem Leser praktisches Wissen zu vermitteln, nicht erfüllen kann. Demgemäß ist Longinos Ansicht dem Kern des *Nutzens* näher.²³³⁷

Die extremste Form der Kommunikation produziert ein *starkes Image*, das zur Fähigkeit der Beeinflussung fähig ist. Die emotional aufgeladene Sprache und die Interaktion und die eine imaginäre Begeisterung aufrufende Vorstellungskraft bestimmen dies. Wenn Longinos sich darauf konzentriert hätte, dass solch eine effektive Rede die Kraft hat, die Fähigkeit des Zuhörers rational zu kritisieren, außen vor zu lassen, würde das bedeuten, dass die Metapher die Vorstellungskraft direkt beeinflusst. Dies kann mit der Kraft einer lebendigen metaphorischen Rede, also mit der Kraft einer Rede, die nur während der Bewertung des Prozesses an Bedeutung gewinnt, ein Gegenstück finden. Die Schriften, die für die Rhetorik angeordnet wurden, handeln über die Wirkung der Metapher auf die *Rede*. Die Übereinstimmung findet damit statt, dass die *Metapher überall ist und sich auf die Vorstellungskraft auswirkt*. Hierbei ist die Analogie, die Aristoteles zentrale Referenz ist, nicht funktionsfähig; die Metapher, die eine beobachtbare, emotionale Wirkung besitzt, ist an dem Punkt wichtiger. Die Alternative ist in dem Kontext zweifellos das *mecâz*.

²³³⁴ Fuhrmann, Manfred (1973), 157.

²³³⁵ Pseudo-Longinus (1988), 32, 1-3; 77.

²³³⁶ Ebd., 32, 4; 77.

²³³⁷ Für ihn ist es wichtig (um ein Werk zu verfassen), nützlich für die Menschen zu sein (I, 1).

III. LIBER TERTIUS
ANALYSEN- FELDER-DIAGRAMME

Der Abschnitt Liber Tertius (LT) ist der Bewertung aller durchgeführten Analysen der vorliegenden Arbeit gewidmet. Mit diesem Ziel sind die angesprochenen Begriffe in Liber Secundus einer komparatistischen Analyse unterzogen. So besteht dieser Abschnitt aus drei Teilen, bei dem zunächst mittels eines ABC Diagramms diverse Figuren des *mecâz* in unterschiedlichen Bedeutungskonnotationen – aufgeteilt nach bestimmten Feldern – untersucht werden. Im zweiten Teil dieses Abschnittes erfolgt eine Probe der Platzierung der angesprochenen Arten des *mecâz*. Wobei hier wiederum nach Strukturmetaphern, Orientierungsmetaphern und ontologischen Metaphern ebenfalls zu unterscheiden gilt. Mit einem Fazit kommt die Untersuchung des Liber Tertius wie auch die der gesamten Arbeit zu einem abrundenden Schluss.

1 Das A, B, C Diagramm

Zustand der Metapher in den Figuren des belâgat

In diesem Abschnitt sind nicht nur die Anzahl der Metaphernarten (und deren Kategorisierung) wiedergegeben, sondern es ist auch die Stellung aller Figuren des *belâgat* im Vergleich zur Metapher bestimmt. D.h., inwiefern ist beispielsweise *kinâye* eine Metapher, oder wieviel Metapher ist *mecaz-ı mürsel*? Diese Fragen werden anhand eines Diagramms festgelegt, die in unterschiedlichen Feldern aufgeteilt ist. Diese Felder werden anschließend unter verschiedenen Überschriften analysiert. Somit wird die meinerseits als Grundlage genommene Frage sowohl beantwortet sein, als auch visuell und erklärungsstechnisch unterstützt. Außerdem werden dadurch die angeführten Behauptungen durch Kontrollproben bestätigt.

1.1 Allgemeine Beschreibung des Diagramms

Entsprechende Figuren des *mecâz* und deren Verbindungen habe ich bereits in LS versucht, detailliert zu erklären. Das Ziel dieses Teils ist es, auch wenn es viele Risiken beherbergt, durch ein Diagramm-Modell dafür zu sorgen, dass die zur Untersuchung stehenden Begriffe konkret und einheitlich verstanden werden. Dadurch soll zeitgleich die Möglichkeit geboten werden, dem Leser einen terminologischen Überblick zu verschaffen. Jeder Bereich, den eine Metaphernart besetzt, ist im Diagramm deutlich vermerkt. Das ist außerdem der Bereich der potenziellen Positionierungen der unten erklärten Metaphernarten. Im Folgenden gibt das erste Diagramm die Typen der Metapher in ihrer Übersicht:

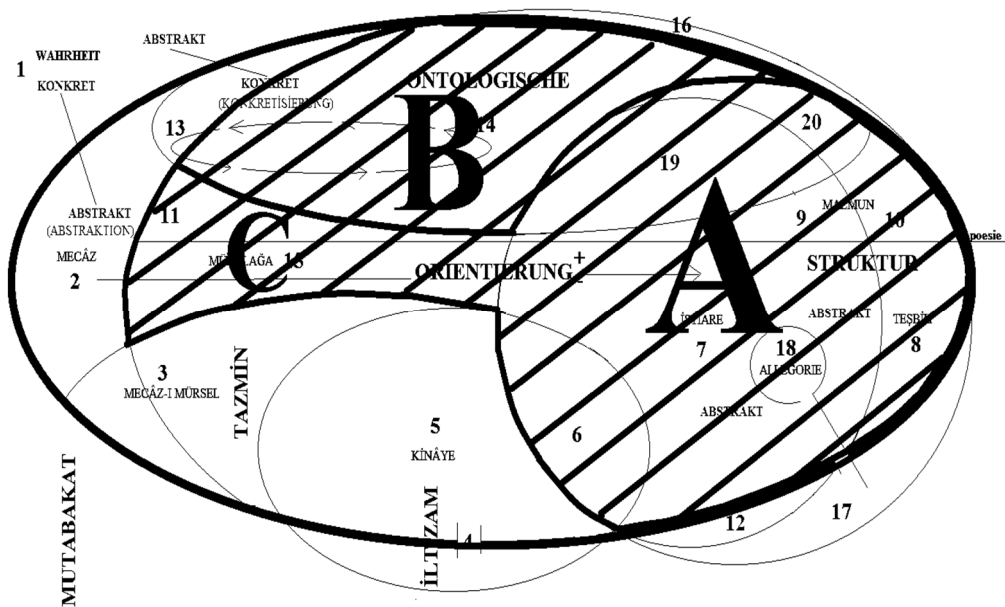


Diagramm 1: Metapher Typen (A, B, C Diagramm)

Angesprochen sind hier insgesamt drei Typen der Metapher, die zur Untersuchung stehen. Diese Typen – benannt als A, B und C – werden nach drei Klassen eingeteilt. Typ

A gibt die massiven Metaphern, Typ B die schwachen und Typ C die klischeehaften bzw. toten Metaphern, die in 1.3 des LT näher diskutiert werden. Außerdem enthält das Diagramm – wie oben zu sehen ist – insgesamt 20 Felder, die entweder die eigenen potentiellen Positionierungen oder die Überschneidungen der jeweiligen Figuren des *mecâz* anzeigen. Das Diagramm enthält außerdem eine Beschriftung durch Ziffern. Die bezifferten Bereiche (welche unten im Detail erklärt werden) müssen sowohl aus der Sicht der gemeinsamen Felder (ineinander Verschachteltsein), als auch aus der der Überschneidungen aufmerksam analysiert werden (LT 1.2). Dieses Haupt-Diagramm wird noch einmal nach Abschluss der Analyse der Felder in 1.3 (LT) angezeigt. So wird das Diagramm-1 an Bedeutung gewinnen, wenn die Funktionen der Nummern und deren Positionen einander gegenüber gestellt werden. Zunächst werden die angesprochenen 20 Felder im Einzelnen behandelt.

1.2 Feldanalyse

Die in dieser Arbeit aufgestellten Diagramme involvieren eine ausschlaggebende Bedeutung bei der Analyse der Figuren des *mecâz*. Deshalb erfordert das Arbeiten mit den Diagrammen auch das *richtige* Lesen dieser. Vor allem gilt aber die Funktion der einzelnen Felder zu erschließen. Je nach Bedeutungsinhalt sind die entsprechenden Felder im Folgenden zur Untersuchung gestellt.

Feld 1: An erster Stelle gilt die Beziehung zwischen Metapher und Wahrheit zu untersuchen. Diagramm-2 zeigt das Feld der Wahrheit. Es umfasst alle bekannten Bedeutungen eines Wortes und enthält vier Überschneidungen, die eine Verbindung mit der Wahrheit haben. Der erste Überschneidungspunkt macht auf den Übergang vom Abstrakten zum Konkreten aufmerksam, der die meisten ontologischen Metaphern umfasst (Felder 13-14). Die Absicht ist hier der Versuch, auf die Frage „Welche ontologische Metapher ist gefragt?“ eine deutliche Antwort zu geben. Der zweite Punkt enthält mit Feld 16 die wertlosen, komischen, unkünstlerischen Hyperbeln. Der dritte Überschneidungspunkt (Feld 4) beinhaltet die wahren *kinâyes* und die letzte Überschneidung (Felder 12-17) die trivialen *isti'âre* und *teşbihs*.

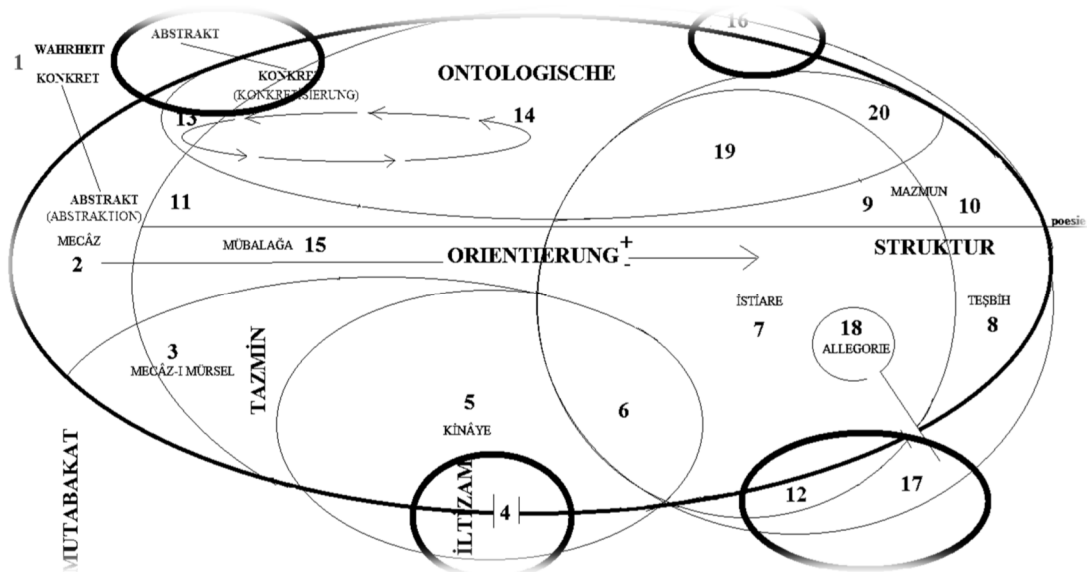


Diagramm 2: Wahrheit (*Hakikat*)

Die *Wahrheit* ist die Benutzung eines Wortes in seiner allgemein bekannten Bedeutung, *mecâz* hingegen gibt das Gegenteil. Eine andere Bedeutung des *mecâz* beinhaltet demnach das *Gegenteil der Wahrheit*.²³³⁸ Nicht jede wahre Bedeutung muss zugleich eine *mecâz* Bedeutung enthalten. Andererseits ist es selbstverständlich und grundsätzlich, dass jede *mecâz* Bedeutung zeitgleich eine wahre Bedeutung besitzt.²³³⁹ Die Wahrheit stellt somit das Ursprüngliche dar, während das *mecâz* wie deren Nachfolger und Abzweigung zu bewerten ist. Aus dieser Sicht bedarf das *mecâz* bedingungslos einer Ebene der *Wahrheit* (s. LS 2).²³⁴⁰

Der erste Autor, der die Wahrheit [türk. *hakikat*] definiert und sie in Zusammenhang mit dem *mecâz* erwähnt, ist Ibn Ğinnî (gest. 392/1002). Ibn Ğinnî zeigt, dass aufgrund der Eigenschaften der Bedeutungstiefe, Verstärkung, Analogie und Hyperbel eine Zuwendung zum *mecâz* stattfindet. Dies umfasst die erwähnten Formen schon von Anfang an. Ibn Ğinnî betont außerdem, dass gewöhnliche Satzstrukturen wie *Zeyd hat sich hingesetzt*, falls genug darüber nachgedacht wird, *mecâz* sind. Es zeigt somit, dass das Allgemeine erwähnt wird, während das Spezifische, Besondere gemeint ist. In dieser Hinsicht ist die Sprache auf der Basis der Beziehung von *Satz-Text* im Bereich des *mecâz* positioniert (s. LS 3.12, 8.3.1, 8.8.1).

Laut Ricoeur (1986: 263) muss die metaphorische Wahrheit eine feste Grundlage haben, damit kein Paradox entsteht (s. LS 8.3.2). Das wäre der Wahrheitsgrad davon, dass Achill ein Löwe ist. Die Wahrheit als Prämisse zu nehmen, ist eigentlich eine Maßnahme, um die potenziellen Gefahren des *mecâz* im vorab zu verhindern. In der Hinsicht sind die Leerstellen im Umfang der Wahrheit dafür bestimmt, um vorhandene Spannungen zu

²³³⁸ Mermer, A. und Keskin, N. (2005), 65.

²³³⁹ Cessâs (1414/1994), Bd.I, 46-50, 359-370; Şemsüleimme es-Serahsî (1393/ 1973), Bd.I, 170-187; Gazzâlî (1324/ 1906), Bd.I, 341-345; Alâeddin es-Semerkindî (1404), 367-393; Şevkânî (1412/1992), 52-59.

²³⁴⁰ Şevkânî (1412/1992), 59; Şemsüleimme es-Serahsî (1393/1973), 173-176.

verringern. Die einzigen Felder, die keinen Ausgang haben, sind die *mazmûns* (Feld 9, 10 und 11). Die *mazmûns* können nicht in die Wahrheit umgewandelt werden.

Beim Übergang von der Wahrheit zum *mecâz* gibt es keinen Prozess, der aufgefangen werden müsste und bei dem Wahrheit und *mecâz* einer gegenseitigen Rekonstruktion bedürfen. Beide sind ineinander verschachtelt. Man muss sich an die Unmöglichkeit erinnern, die Metapher an eine Regel zu binden, worauf Blumenberg und Cohen angedeutet haben (s. LS 8.10.1, 8.10.2).

Andererseits hat die *mecâz* Bedeutung nicht einmal die Fähigkeit, die Sprache zu repräsentieren. Ebenso lassen sich keine metaphorischen Bedeutungen im Wörterbuch finden. Die Verwendung eines Wortes im metaphorischen Sinn ist nur *inhaltlich*. Die Metapher ist nämlich eine *inhaltliche Bedeutungsveränderung*.²³⁴¹ Die Hauptfunktion der lebendigen Metapher ist die Innovation bei der Definition der Wahrheit, laut Ricœur (1986) sogar – wie in LS 8.3.2 bereits angesprochen – die Neubildung der Wahrheit.

Das eigentliche Thema beläuft sich auf die Unterscheidung von *Der Mensch ist ein Wolf* oder *Er ist kein Wolf*. Ricœurs Ansicht, dass das Dasein so ist wie es ist, oder nicht so ist²³⁴²; lässt uns in diesem Punkt einer nicht verfestigten Vorstellung gegenüber stehen. Also ist die Wahrheit das Gegenteil und zugleich auch die Grundlage der Metapher. In dieser Hinsicht konzentriert sich Ricœur auf das *Paradox* der *Kopula*.²³⁴³ Für Ricœur ist die wahre Bedeutung nicht die, die verhindert, zurückgeschoben wird, sondern die Bedeutung, die mit einer Wirkung der *Kollision* einen Weg für die Metapher ebnet. Als Ergebnis davon (nach der Kollision) wird die wahre Bedeutung des Wortes ausgegrenzt und der *Befund* (oder die Erkenntnis) wird auf eine andere Bedeutung übertragen.²³⁴⁴

Wenn also dreidimensional gedacht wird, müsste das *mecâz* senkrecht steigend vorgestellt werden. Dass die Metapher im Vergleich zur Wahrheit einer Interpretation bedarf, unterstützt diesen Aufstieg. Die Richtung des Aufstieges der Metapher geht nämlich von der Rhetorik zur Semantik und Hermeneutik über.²³⁴⁵

Laut Martinich meint einer, der sagt *meine Liebe ist eine rote Rose*, nicht, dass *seine Liebe eine rote Rose ist*. Falls er dies meint (dh. wenn er die Sache auf die Wahrheitsebene überträgt), wäre das eine falsche Behauptung. Deshalb ist die Metapher im Rahmen der Wahrheit sozusagen als *hervorgehoben* vorzustellen (s. LS 8.3.2).

Ein anderer wichtiger Punkt ist der Mangel an Verständnis, dass die Unveränderlichkeit in der Grundstruktur der Wahrheit als Richtigkeit und Unersetzbarkeit wahrgenommen wird. *Hakikat* [dt. Wahrheit] hat zwei Grundprinzipien: Die Bedeutung ist erstens lexikalisch und zweitens nicht künstlerisch. In dieser Hinsicht ist die Wort-Gruppe, die für die Konkretisierung sorgt, problematisch. Wenn eigentlich die beiden Hauptkanäle des Übergangs geordnet werden, könnte dieses Problem möglicherweise beseitigt werden. Man sollte also zunächst auf die Haltung der

²³⁴¹ Ricœur, Paul ([1972]/1983), 361.

²³⁴² Ricoeur, Paul ([1975]/1986), 290.

²³⁴³ Ebd., 290.

²³⁴⁴ Ricœur, Paul ([1972]/1983), 361.

²³⁴⁵ Ebd., 56.

Abstraktheit-Konkretheit eines Wortes, das ins Feld des *mecâz* eintritt, achten. Sicherlich ist es möglich für jeden Übergang ein Beispiel zu erwähnen. (konkret→ konkret, konkret→ abstrakt, abstrakt→ abstrakt, abstrakt→ konkret); doch besonders die Abstraktion (konkret→ abstrakt) und die Konkretisierung (abstrakt→ konkret) bereiten eine Grundlage für das metaphorische Gebilde vor.

Die Wahrheit kann je nach Wunsch des Sprechers auf einer der vier Ebenen dargestellt werden, die so lauten: *lugavî* [dt. lexikalisch] (s. Beispiel des Hundes in LS 2.2.1.1), *örfi* [dt. traditionell] (s. Beispiel des Tieres in LS 2.2.1.2), *has örfî* [dt. fachbegrifflich] (s. Beispiel des *kâide* in LS 2.2.1.3) und *şer'î* [dt. religiös] (s. Beispiel des *kıyâm* in LS 2.2.1.4). Diese vier Ebenen haben mit der Metapher im eigentlichen nichts zu tun; keine von ihnen involviert Kunst, sondern sie sind alle rein im Wörterbuch vertreten: *müfret* [dt. singulär; keine Attribution, s. LS 2.2.2.1], *müşterek* [dt. gemeinsame Worte; Vieldeutigkeit, s. *ayn* Beispiel, s. LS 2.2.2.2]; *menkul* [dt. übertragene; keine Bedeutungsveränderung: *yavuz* Beispiel, s. LS 2.2.2.3) und *mürtecel* [dt. beziehungslose Übertragung wie Kindernamen, s. LS 2.2.2.4].²³⁴⁶

Wie in LS (2.3 und 8.7.1) angedeutet wurde, kann nach Searle ein Satz metaphorisch sein, wenn ein Bedeutungsfehler im Satz vorliegt. In der Hinsicht ist es die einzige Möglichkeit, die Wahrheit als Basis zu nehmen, um die metaphorische Falschheit zu bestimmen.

Die Metapher neigt auf dem Feld des *mecâz*, und das Feld des *mecâz* im Bereich der Wahrheit dazu, aufzusteigen, um sich an die poetische Linie zu nähern, zumal metaphorische Begriffe nach Vico (2007: 169) (wie in LS 2.3 angesprochen wurde) besonders für die Erklärung von metaphysischen Themen von Nutzen sind. So ist die metaphorische Bedeutung der *Vervollständiger* bzw. *Ergänzer* der Wahrheit.



Diagramm 3: Ontologische Metaphern

In LS 2.4 wurde auch angesprochen, dass manche Metaphern imstande sind, die Wahrheit wiederzugeben. Daraus kann gefolgert werden, dass das Abbild der Wahrheit mit Hilfe der Metapher zu erschaffen sind. Deshalb sollte hier von einem Aufstieg und nicht von einem Abstieg gesprochen werden.

Erinnern wir uns an das auf Derrida und Rosseau basierende Beispiel des *Riesen* in LS 2.5, bei der nach der aristotelischen *Kategorisierung* der entsprechende Ausdruck (wie z.B. Mensch) chronologisch zuerst genannt wird. Als konträre These wird die Metapher des Riesen von Rousseau auf die gleiche Ebene gerückt wie der Gegensatz und wird aus demselben Grund wie die Ausgangsform des diskursiven Denkens²³⁴⁷ gebildet.

²³⁴⁶ Wie ich zuvor betont habe, haben alle vier nichts mit der Metapher zu tun. s. LS 2.2.2.

²³⁴⁷ Lévi-Strauss, Claude (1965), 132.

Damit ist die Metapher nahezu ersetzend mit der Wahrheit ineinander *verschachtelt*.

Felder 4, 5 und 6: Im LS (5.9) wurde angedeutet, dass nach Searles Behauptung die Metaphertheorien mit Aristoteles in zwei Teile getrennt werden. So gesehen besteht die Metapher formal aus zwei Teilen. Und zwar nach Beardsley (1982: 128) das erste *was gesagt wird* und das zweite *was gemeint ist*. Was das *kinâye* aussagt, ist aus dieser Sicht allgemein bekannt. Wichtig ist, was es *meint*. Diese Felder 4, 5 und 6 gehören somit zum *kinâye*.

Wie bereits in Abschnitt LS (5.1) angedeutet wurde, bedeutet *kinâye* lexikalisch einen Ausdruck so zu benutzen, dass sowohl die wahre als auch die unwahre Bedeutung gleichzeitig verstanden werden kann. Hier ist selbstverständlich die *mecâz* Bedeutung gemeint. So gesehen sind *kinâye* Wörter in einer Hinsicht Wahrheit und in anderer *mecâz*.

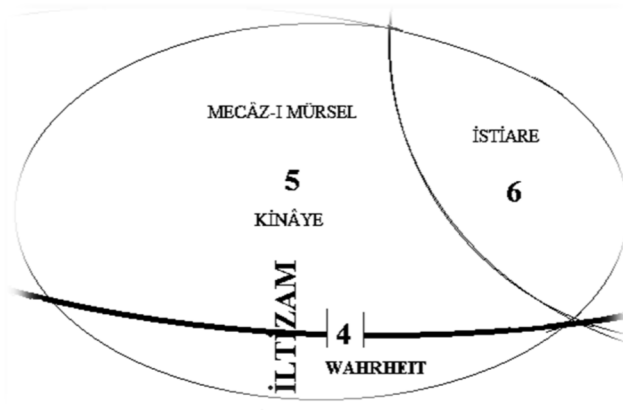


Diagramm 4: *Kinâye*

Der Unterschied zwischen *kinâye* und *mecâz* liegt hierin: In *mecâz* gibt es im Unterschied zu *kinâye* ein erkennbares Indiz (*karîne-i mania*), womit gezeigt wird, dass es nicht logisch und nicht möglich ist, einen Satz in seiner wahren Bedeutung zu verstehen; bei *kinâye* ist dergleichen nicht vorzufinden (s. LS 5.1). Diese Tatsache verursacht eine potenzielle *Absurdität*. Außerdem ist es unlogisch auf der Wortebene oder auf einer ungewissen Satzebene nach *kinâye* zu suchen, zumal *mahall-i hased* [dt. Raum der Neid] gesagt wird, aber *kalb* [dt. Herz] gemeint ist (*kinâye-i müfred*), oder wenn *doğru boylu, tırnağı enli hayvan* [dt. aufrechtes Tier mit breiten Nägel] gesagt wird, aber der *Mensch* als Individuum gemeint ist (üblicherweise *kinâye-i mürekkebe* genannt), dann ist das meines Erachtens kein *kinâye*, sondern *mecâz-ı mürsel*. Dieses Vorgehen assoziiert sogar die Antonomasie (s. LS 5.2, LS 6.3).

Wird das erste Beispiel näher betrachtet, so kann Folgendes gesagt werden: *mahall-i hased* bedeutet so viel wie *Raum der Neid*. Also sind diese Komposita mehr eine Beschreibung als eine Figur. Hier wäre es unlogisch an die *wahre* Bedeutung zu denken. Ist der Neid denn ein Objekt, dass er im Herz platziert ist? Hier gibt es einen *abstrakten*

²³⁴⁸ **Sekkâkî** (1983), 402; **Bâbertî** (1983), 599; **Tehânevî** (1984), 1289; **Desûkî** (1309), 478; **Matlûb** (1996), 568; **Süreyya** (1305), 290; **Tabâne**, Bedevî (1982), 765; **Saîd**, Ubâde (1980), 332; **Süleyman Bey** (Paşa) (1288-89), I, 89; **Cevdet (Ahmed) Paşa** (1299/ 1882), 152; **Recâizâde** (1299/ 1882), 268.

Blick, bei der die Absicht rein auf *mecâz* basiert ist. Aus dieser Sicht gesehen hat das *kinâye* somit drei Teile. Der erste Teil (Feld 6) entspricht dem Schnittpunkt mit dem *isti'âre*. Die Aussage „Neid hat wie X einen Platz im Herz gefunden.“ oder „wie X im Herzen platzierter Neid“ beinhaltet Hyperbel. Schauen wir uns das andere Beispiel an: *Doğru boylu, tırnağı enli hayvan* [dt. aufrechtes Tier mit breiten Nägel]. Wenn diese Phrase von einem Naturforscher geäußert wird, so kann die Bedeutung als *mecâz-ı mürsel* angenommen werden, da der Mensch zur Klasse der Tiere gehört. Es beinhaltet keine Hyperbel (Feld 5). Deshalb ist es unlogisch ein Beispiel ohne Kontext zu bewerten, zumal es sich hierbei darum handelt, ein Teil (Größe, Nägel usw.) vom Ganzen auszusprechen, aber das Ganze (Mensch) zu meinen. Wenn wir auf eine andere Weise den Menschen als Tier bezeichnen, hätten wir ein nicht besonders schmackhaftes offenes *isti'âre* gemacht. Denn die als *vech-i şebih* [dt.~ Analogie-Richtung] aufgereihten Eigenschaften (Größe und Nägel) sind nicht besonders künstlerisch dargestellt. Jedenfalls sind beide Beispiele kein *kinâye*. Damit ein *kinâye* entstehen kann, muss ein perfektes Gleichgewicht zwischen den beiden Bedeutungen hergestellt sein und der Kontext sollte gegeben werden. *Filancanın külü çok* [dt. Soundso hat viel Asche] zu sagen und nach einem *kinâye* zu suchen, ist sowieso eine Geringschätzung der *literarischen Kraft* des *kinâye*. An diesem Punkt kann ich für Feld 4 die Kunst des *tevriye* als Beispiel geben. Das allgemein bekannte Beispiel sei hier erwähnt:

*Tâhir Efendi bana kelp demiş
İltifâtı bu sözde zâhirdir,
Mâlikî mezhebim benim zîrâ,
İtikâdimca kelp tâhirdir* Nefî (1572-1635)
[Herr Tahir soll mich Hund genannt haben
Damit machte er mir ein Kompliment
Meine Rechtsschule ist die *Malikî*
Meinem Glauben nach ist der Hund sauber (*tâhir*).]

Diese Kunst lässt sich so konstruieren: Um die Bedeutung zu vervollständigen, sollte der Kontext erschlossen werden können, ohne Vorausdeutungen machen zu müssen. Wie zu sehen ist, stehen hier beide Bedeutungen in einer Harmonie zueinander. Die andere Bedeutung (*hakikat*), die gemeint ist, beinhaltet ein *ta'riz* (s. LS 5.3) und verfügt so über eine starke Gültigkeit.

Greifen wir auf Recâizâdes Beispiel des Dialogs zu diesem Thema zurück: Wenn jemand kommt und sagt „der da hat seine Tür offen“, wird sofort an die Großzügigkeit dieses Mannes gedacht. Darüber lassen sich weitere Schlussfolgerungen ziehen: „Das ist schön, möge Gott ihn segnen, Großzügigkeit ist eine Tugend“. Daraufhin reagiert der Gesprächspartner mit „Nein mein lieber Herr, das meinte ich nicht; er hat wirklich eine offene Tür“. Auf diese Erklärung wird sicher so geantwortet: „Was meinen Sie damit. Was ist denn damit, dass die Tür offen steht? Ich habe nicht verstanden, was sie damit sagen wollen.“²³⁴⁹ In Wirklichkeit hat die wahre Bedeutung (gegen die unwahre Bedeutung) kein Gleichgewicht im Kontext; sobald die „wahre Bedeutung“ gemeint ist, findet eine Trivialität statt (s. LS 5.10, 6.4; bes. 5.4).

Das Feld 5 zeigt auf das *kinâye* im Bereich des *mecâz-ı mürsel* und das Feld 6 auf den Schnittpunkt des *kinâye* mit *isti'âre*. Forscher wie Recaizade Ekrem und Reşid

²³⁴⁹ Yetiş, Kazım (1996), 260-261.

behaupten, dass früher das *kinâye* falsch verstanden wurde; und dass Aussagen wie *falan adamın kapısı açıktır* [der da hat seine Tür offen] Beispiele für das *mecâz-ı mürsel* sind²³⁵⁰ und nicht für *kinâye* angenommen werden können (s. LS 5.4, 5.5, 5.8, 5.10, 6.4).

Nimmt man das Beispiel *seine Tür offen haben* [türk. *kapısı açık olmak*], so ist folgendes zu sagen. Diese Aussage ist aufgrund der mehrfachen Benutzung nicht mehr künstlerisch. Ferner ist die wahre Bedeutung ebenfalls nicht angemessen, zumal die Tür einer Person – auch wenn diese sehr großzügig ist – nicht ständig offen steht. Außerdem findet in Betracht der Tür, des Hauses und den zur Verfügung stehenden diversen Möglichkeiten eine Übertragung statt. Also ist es eher richtig, den Ausdruck als *mecâz-ı mürsel* zu bezeichnen. Es ist angemessener zu denken, dass *mecâz-ı mürsel* hier in Zusammenhang mit *hâliyyet- mahalliyyet* (Zustand-Räumlichkeit) steht. Das gleiche gilt für viele weitere Ausdrücke.

Sei für *kinâye* auf das zuvor angesprochene Beispiel (LS 5.2) *kemeri uzun* [dt. Person, mit breiten Gürtel] erinnert, womit im Eigentlichen die Eigenschaft einer übergewichtigen Person angedeutet wird. Wenn wir sagen *kemeri uzun, geldi oturdu karşı masaya* [dt. der mit breitem Gürtel ist gekommen und hat sich an den gegenüberliegenden Tisch gesetzt], wird der Satz zum *mecâz-ı mürsel*, da er kein *mecâz* Wert haben wird. Denn die übergewichtige Person benutzt tatsächlich einen breiten Gürtel; hier gibt es keine künstlerische Bedeutung (Feld 5).

Mit dem Ausdruck *falanın külü çoktur* [dt. der da hat viel Asche] wird die Gastfreundlichkeit ausgedrückt. Hier gibt es vier Ebenen, um die Bedeutung des *kinâye* zu erschließen. Nach Bulut (2013: 213) werden hier zunächst die Menge der Asche, das viele brennende Holz unter dem Topf, die Vielzahl des Gekochten, die vielen Gäste, die das Essen verzehren und die Gastfreundschaft der Person aufgezeigt. Selbstverständlich sollte hier der Kontext berücksichtigt werden. Wenn der Kontext keine Seltsamkeit aufzeigt, so wird auf die *Großzügigkeit*, *Hilfsbereitschaft* und *Gutherzigkeit* der Person hingedeutet. Woran denkt der Gesprächspartner, wenn dieser Satz ausgesagt wird? Etwa an die entsprechenden Eigenschaften, oder doch vielmehr beispielsweise an den Kochprozess vom Herrn Hasan, der auf der Basis von Holzschuppen-Topf-Ofen-Asche stattfindet? Sicher wird man an die *Großzügigkeit* denken. Hier gibt es *zıkr-i müşebbeh* und *irâde-i sebep*, d.h. das Ergebnis ansprechen, aber die Ursache meinen. Mit dem *Ergebnis* ist die *Asche* gemeint. Die Ursache hingegen zielt auf den Umstand, *mit der Absicht der Hilfsbereitschaft viele Gerichte vorzubereiten*. Der Satz beinhaltet somit keine Hyperbel. Die Vielheit der Asche ist hier so ein logisches Ergebnis davon, dass viel gekocht wird (Feld 5) (s. LS 5.2.1, 5.5 und LS 6.8.2.2). Ich kann die Eigenschaften von Feld 5 – d.h. die Äußerungen mit *kinâye* im Kreis des *mecâz-ı mürsel* – eigentlich wie folgt zusammenfassen:

1. Wenn der Ausdruck keine künstlerische Eigenschaft mehr besitzt (gemeint ist besonders Klischeehaftigkeit, Trivialität);
2. Wenn es nicht angemessen ist, während des Vergleiches zwischen Wahrheit und *mecâz* an die wahre Bedeutung zu denken;
3. Wenn eine Übertragung stattfindet;

dann ist der Ausdruck, von dem man dachte, es sei *kinâye*, in Wahrheit ein *mecâz-ı mürsel*. Ein anderes Beispiel ist die Aussage *Ahmet ist errötet*. Wenn hier danach gefragt

²³⁵⁰ Ebd., 263-264; **Ahmed Reşid Rey** (H. Nâzım) (1328/1912), Bd.I, 241.

wird, ob ein *kinâye* vorhanden ist, wird die Fragestellung aufgrund der Unschlüssigkeit der Bedeutung (wie mehrmals betont wurde) fehlerhaft bleiben. Wie Recâizâde sich dazu äußerte, erfordert die Aussage *Ey ne demek istersiniz?* [dt. Mensch, was meinen Sie damit?] eine entsprechende Erklärung.

Wenn mit der Aussage *Ali'nin yüzü kızardı* [dt. Ali's Gesicht ist errötet] gemeint wird, dass Ali sich geschämt hat, so ist der Ausdruck als Vergleich (mit einem Objekt) zu verstehen. Wenn aber mit dieser Aussage beabsichtigt wird, schlicht eine Tatsache zu schildern, dass zum Beispiel das Gesicht von Ali durch die Sonne rot geworden ist – ohne dabei an eine andere Bedeutung zu denken – dann ist diese Aussage ohnehin keine Kunst bzw. kein Gleichnis. Sondern diese Aussage ist einfach eine reine Wirklichkeitsschilderung (s. LS 5.5).

Bei *kinâye*-Sorten der *telvih*-Art; d.h. beim *kinâye-i baide* wird vorgesehen, dass zwischen der eigentlichen Bedeutung und der durch *kinâye* ausgedrückten Bedeutung mehrere Verbindungen vorhanden sind. Schauen wir uns das hierfür gegebene Beispiel an: *köpeği korkak* [dt. Sein Hund ist ängstlich]. Angenommen folgender Satz wurde geäußert: *Izzet Bey'in köpeği ziyadesi ile korkaktır.* [dt. Herr Izzets Hund ist dermaßen ängstlich]. Der Gesprächspartner müsste Izzet kennen. Falls nicht, wird er fragen wollen „Was meinen sie damit?“. Ohne der vorausgehenden Aussage *yillardır bayramlarda her türlü ikramı önümüze serer* [dt. seit Jahren begnügt er uns an Festtagen mit diversen Speisen], worin der wahre Grund der Ängstlichkeit des Hundes Erklärung findet, ist die Aussage unschlüssig. Andererseits ist es in diesem Kontext nicht schwer zu verstehen, warum der Hund ängstlich ist, wo doch die Ängstlichkeit des Hundes durch die Vielzahl der Gäste verursacht ist. In dieser erweiterten Aussage „Seit Jahren begnügt Herr Izzet uns an Festtagen mit diversen Speisen, sein Hund hingegen ist dermaßen ängstlich“ gibt es erneut *zıkr-i müşebbeh* und *irâde-i sebep*. Also die Erwähnung des Ergebnisses und das Meinen der Ursache. Das *Ergebnis* ist die *Ängstlichkeit des Hundes* und die *Ursache* ist die *Vielzahl der Besucher und Gäste*. Es ist keine Hyperbel vorhanden. Dass der Hund ängstlich ist, ist ein natürliches Ergebnis der vielen Gäste (Feld 5). Wenn – wie oben ausgedrückt – der vorangehende Satz nicht gegeben ist, entsteht ein wichtiger semantischer Fehler. Denn zwischen den beiden Bedeutungsebenen – erstens die Großzügigkeit meinen und zweitens auf einen geistlich kranken Hund deuten – gibt es einen großen Unterschied. Es sollte außerdem nicht vergessen werden, dass verschiedene Intensions- und Interpretationskreise²³⁵¹ für Autor, Text und Leser vorhanden sind (s. LS 5.2.1, 5.5).

Für die Lebendigkeit eines Ausdrucks profitiert die Metapher, wie Quintilians ausdrückt (*cum in rebus animalibus aliud pro alio ponitur*²³⁵²), von der Lebendigkeit eines anderen Ausdrucks (s. LS 5.5, 8.14.2). Es handelt sich also um eine Interaktion. Das Einengen des Kontexts wird wiederum verhindern, dies zu sehen. Beispielsweise umfasst die Theorie von Grice die Beziehung zwischen *sagen* und *meinen*. Natürlich können wir nicht urteilen ohne zu wissen, was *gemeint* ist, wenn gesagt wird *sein Hund ist ängstlich*. Wie Martinich es auch betont hat: Wer eine metaphorische Aussage macht, nimmt die Wahrheit (bereits) ins Visier.²³⁵³ Wenn es also eine metaphorische Verwendung sein soll,

²³⁵¹ Danto, Arthur C. (1984), 278.

²³⁵² Quintilian VIII, 6, 9.

²³⁵³ Martinich, A. P. (1984b), 35-56= Martinich, A. P. (ed.) (1985/1996), 427-438.

kann es sowieso kein Thema sein, dass der Hund wirklich ängstlich ist. Deshalb ist die Metapher außerhalb von Feld 5 platziert (s. LS 5.5, 5.9; LT 1.2).

Wenn die Mittel gering oder bedeckt sind, ist solch ein *kinâye* ein *remz*. Inwiefern kann also der Ausdruck *kalın kafa* „Dickschädel“ (Stumpfsinnig) *kinâye* sein? Die Absicht dieser Aussage müsste eigentlich nur *Dummheit* sein. Dass der *Kopf* bzw. Schädel [türk. *kafa*] wirklich dick ist, ist aus der Sicht der Intention ziemlich unwahrscheinlich. Da mit dem Ausdruck *Kopf* der Verstand oder das Gehirn gemeint ist, wäre es besser die erwähnte Aussage als *mecâz-ı mürsel* zu bezeichnen. Es hat sowieso keine künstlerische [dt. *~mecâzî*] Eigenschaft. Wenn aber die Geisteskraft gemeint ist, wäre die Aussage ein *isti'âre*²³⁵⁴ (Feld 6) (s. LS 5.4, 5.7).

Wenn die Mittel gering und offen (deutlich verständlich) sind, nimmt es den Namen *îmâ* oder *işaret an*: *Şeref ve asaletin, Talha ailesi arasında mola verip bir daha onlardan ayrılmadığını görmedin mi?*²³⁵⁵ [dt. Hast du nicht gesehen, dass Ehre und Würde bei der Talha Familie Halt gemacht und sich nicht mehr von dort getrennt haben?] Es ist schwer an die *wahre* Bedeutung zu denken. Wie können Ehre und Würde haltmachen? Die hiesige Bedeutung ist zweifellos *mecâzî*. Aufgrund der Personifizierung gibt ein bedecktes *isti'âre*. Es beinhaltet sowieso auch eine Hyperbel (Feld 6). Eine kurze Ergänzung für Feld 6 sei noch gemacht: Zwischen *kinâye* und *isti'âre* gibt es eine klare Ähnlichkeit. Wie es bei *isti'âre* ein abgefallenes und verstecktes Element gibt, so wird bei *kinâye* die andere Bedeutung, die die Bedeutung im Kopf assoziiert, bedeckt. Also ist die Beziehung zwischen denen eine Beziehung des *umum-husus* [dt. allgemein-spezielle].²³⁵⁶ (s. LS 5.2.3 und LS 6.8.4).

Wie in Davidsons Beispiel angeführt wurde (s. LS 5.8) ist das Wesentliche die *Benutzung* der Metapher; deshalb scheint bei Davidson die Argumentation mit der *Lüge* als angemessen zu sein. Und zwar dass eine Frau als *Hexe* dargestellt wird, obwohl sie in Wirklichkeit keine ist. Diese Formulierung *eine Hexe sein* passt zur allgemeinen Definition des *kinâye*. So wie eine Person sich einerseits tatsächlich mit Zauberei, Beschwörung etc. beschäftigen kann, kann sie auch Charaktereigenschaften wie *Zickig-Sein*, *Boshaftigkeit*, *Unartigkeit* besitzen. Es ist möglich dies anhand eines Satzes (oder mehreren Sätze) zu verstehen. Dementsprechend ist das einzige *kinâye* Feld, das in den metaphorischen Umfang dringt, das Feld 6 (*teşbîh- isti'âre* Verhältnis). Gerade aufgrund dieser komplexen Situation gibt es für Davidson nur die *wahre* Bedeutung; d.h. die Existenz der metaphorischen Bedeutung wird indirekt abgelehnt (s. LS 5.8).

Die Wichtigkeit des Kontextes erkennt man in der Figur des *ta'riz*. Beispielsweise kann der Ausdruck *Allah Yusuf edâsı bahşetmiş* [dt. Gott hat ihm die Ausstrahlung Josefs gegeben] als wahr bezeichnet werden, wenn nicht bekannt ist, dass die gemeinte Person eigentlich hässlich ist (Ironie).

Wie ich es oben erwähnt habe, befindet sich das wahre *kinâye* in Feld 4. Der einzige Übergang zwischen der wahren und *mecâz* Bedeutung gehört zum *kinâye*. Doch

²³⁵⁴ *Talîm-i Edebiyat*, 334-339.

²³⁵⁵ **es-Sekkâkî** (1407/1987), 411; **el-Kazvîni** (1980), II/467; **et-Teftâzânî** (1891), 413; **el-Hâşimî** (1999), 290; **Bedevî**, Tabâne (1997), 748; **Muhammed Said İsbir- Bilâl Cüneydî** (1998), 230; **el-'Useymîn** (2005), 258; **Besyûnî** (2004), 216; **Bekrî Şeyh Emin** (2004), 155.

²³⁵⁶ **Saraç**, M.A.Yekta (2013), 145.

erfordert es wie beim *tevriye*, eine Aussage zu gründen, die das Gleichgewicht zwischen den zwei Teilen beibehält, ziemlich viel Talent. Ich gebe ein weiteres Beispiel für das wahre *kinâye*:

Âşiyân-ı mürğ-i dil zülf-i perîşânundadır
Kanda olsam ey perî gönlüm senin yânundadır

[Das Nest des Vogels des Herzens ist in deinen Haaren
„Wo auch immer ich bin o Fee! Mein Herz ist mit dir“ oder
„Auch, wenn meine Hände in Blut sind o Fee, mein Herz ist mit dir“.]

Fuzûlî (1483-1556) sagt, „Das Nest des Vogels des Herzens ist in deinen Haaren“, also hat sich der Vogel des Herzens in die Haare der Geliebten verstrickt. Das ist eine ziemlich poetische Art zu sagen, dass man sich verliebt hat. Der folgende Satz besitzt zwei Bedeutungen:

Wahrheit: *Wo* auch immer ich bin o Fee! Mein Herz ist mit dir.

Mecâz: Auch, wenn meine Hände *in Blut* sind [türk. *iki elim kanda olsa*] o Fee, mein Herz ist mit dir.

Ich fasse die Felder des *kinâye* im Einzelnen erneut zusammen. Feld 4 ist zwischen Wahrheit und *mecâz*. Hier werden nur wahre *kinâyes* positioniert. Der einzige problemlose Übergang zwischen Wahrheit und *mecâz* befindet sich hier. Diese zweideutige Bedeutungseigenschaft bringt es außerhalb der Metapher. Auch wenn sie wie Metaphern aussehen, sind sie dennoch keine. Der folgende Prozess wird den Unterschied verdeutlichen:

- (1) Der Sprecher sagt etwas.
- (2) Der Sprecher meint etwas (Er verfolgt eine Absicht mit dem Satz.)
- (3) Damit wird etwas anderes angedeutet. (*kinâye*)

Schauen wir uns den Prozess im metaphorischen Satz an:

- (1) Der Sprecher sagt etwas,
- (2) Der Sprecher meint etwas anderes.

Darüber hinaus umfasst Feld 5 die Figuren des *kinâye*, die in den Umfang des *mecâz-ı mürsel* eingehen. Sind keine Metaphern. Beinhalten keine Hyperbel. Und Feld 6 umfasst die Figuren des *kinâye* im Umfang des *isti'âre* (und manchmal *teşbih*). Sind Metaphern und beinhalten Hyperbel (s. LS 5.9).

Feld 3: Dieser Bereich gehört zum *mecâz-ı mürsel*. Es entspricht der Metonymie und Synekdoche und befindet sich außerhalb der Metapher. Feld 3 hat nur über Feld 5 eine Verbindung mit *kinâye* (was bereits erklärt wurde) und ist in Feld 1 und 2 platziert. Anders ausgedrückt ist Feld 3 im Raum von Wahrheit und *mecâz* vorzufinden.

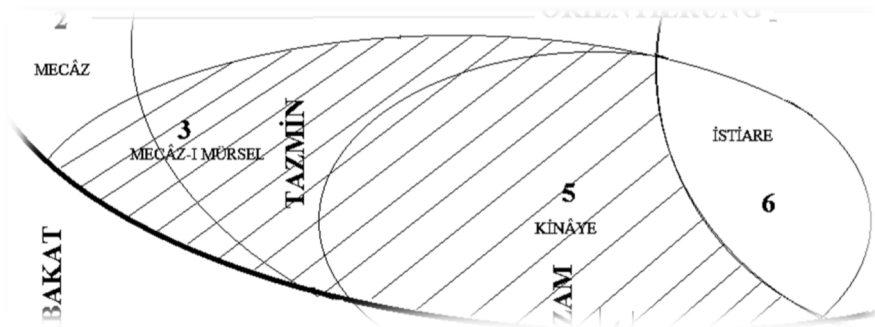


Diagramm 5: *Mecâz-ı Mürsel*

Wie in Feld 2 zu sehen ist, lässt die Fähigkeit, eine kognitive Beziehung herzustellen, das *mecâz-ı mürsel* in den Umfang des *mecâz* rücken. Im Gegensatz hierzu umfasst die Metapher die Metonymie nicht, zumal dabei als Oberbegriff von Tropus die Rede ist. Beispielhaft ist hier das Beispiel des Picasso von Lakoff und Johnson (2008):

„Wenn wir von Picasso sprechen denken wir nicht nur an ein Kunstwerk an und für sich. Wir denken dabei auch an die Beziehung zwischen Werk und Künstler.“ (Lakoff und Johnson 2008: 50)

Die Erwähnung eines Objekts oder Begriffs mit dem Namen eines Begriffs, der aus irgendeiner Sicht außerhalb der Analogie damit verbunden ist, wird *mecâz-ı mürsel* genannt.²³⁵⁷ Auch Recâizade (1881: 262-268) benutzt als Ausdruck für *mecâz-ı mürsel* die Begriffe *métonymie* und *synecdoque* als Synonym. In allen alten *belâgat* Büchern – außer in *Teshîlü'l-Aruz ve'l- Kavâfi ve'l-Bedâyî* (Ahmet Hamdi) und *Sanayî-i Şiiriyye ve 'İlm-i Bedî* (Ali Cemaleddin) – wird *mecâz-ı mürsel* zu Beginn zu *ilm-i beyân* und im Anschluss zur Problematik des *mecâz-hakikat* behandelt.²³⁵⁸ Dabei erfolgt *mecâz-ı mürsel* unter folgenden drei Bedingungen:

1. Es muss eine andere Bedeutung als der wahren Bedeutung eines Wortes gemeint sein.
2. Zwischen der wahren Bedeutung und der *mecâz* Bedeutung eines Wortes darf es – außer der Ähnlichkeit zueinander – keine weitere Verbindung geben.
3. Es muss ein Hindernis [türk. *karîne-i mânia*] vorhanden sein, das verhindert, die wahre Bedeutung eines Wortes zu verstehen²³⁵⁹.

Über die Begriffe Metonymie und Synekdoche diskutiert auch Aristoteles in Verbindung mit der Metapher und macht auf sie aufmerksam, danach zieht Quintilian die Metapher erneut zum Tropus²³⁶⁰. Deshalb fängt Jakobson an, die Metapher und Metonymie als *polare* bzw. *gegensätzliche* Größen wahrzunehmen.²³⁶¹ Obwohl die Metonymie (und die besondere Form der Synekdoche) in der kognitiven Theorie der Metapher im Rahmen der Metapherntheorien diskutiert wird, ist sie definitiv anders als

²³⁵⁷ Coşkun, Menderes (2012), 84-87.

²³⁵⁸ Yetiş, Kazım (1996), 257.

²³⁵⁹ Saraç, M.A.Yekta (2013), 110-117.

²³⁶⁰ Quintilian: VIII, 6, 19-28.

²³⁶¹ Jakobson (1971), 90.

die Metapher selbst²³⁶².

Die konkretisierende Haltung des *mecâz-ı mürsel* sollte nicht mit dem Bereich der ontologischen Metaphern in Feld 14 verwechselt werden. In Minimum beinhaltet *mecâz-ı mürsel* eine Hyperbel und verfügt über ein starkes inneres System. Dass die Verdichtungsfunktion der metonymischen Kraft auf einer *vertrauten* Ebene erfolgt, unterscheidet sie ebenso von der Metapher und gibt ihr die Kraft, die sie besitzt. In diesem Punkt kann der grundlegende Unterschied grob so gezeigt werden: Im Vergleich dazu, dass die *Metonymie* erkennbar (berechenbar) ist und nicht überrascht, ist die Metapher unerkennbar, unberechenbar und unbegrenzt.

Andererseits unterliegt *mecâz-ı mürsel* nicht wie die anderen Arten des *mecâz* auf Dauer einem Vergnügen oder Traumzustand und kann ebenso nicht permanent nach Belieben eingesetzt werden. Vor allem muss dabei der Punkt bezüglich dessen *Anpassung auf allgemeine Nutzung* berücksichtigt werden. Jedoch ist auch die Bildung von neuen *mecâz-ı mürsels* möglich.²³⁶³ So ist die primäre Aufgabe des *mecâz-ı mürsel*, ähnlich wie bei der Metonymie alle Wahrheiten und Bedingungen eines bestimmten und enorm wichtigen Themas *verständlich* zu machen. Im Vergleich dazu besteht die erste Aufgabe der Metonymie darin, *Beziehungen herzustellen*, sodass ein Objekt für ein anderes benutzt werden kann (s. LS 8.9.2):

Ein Beispiel der Metapher wird den hier von Lakoff und Johnson angesprochenen Unterschied zwischen Metapher und Metonymie verdeutlichen, wie in der Aussage: *Ahmet kurttur* [dt. Ahmet ist ein Wolf]. Hier lassen sich zwei Schlusspunkte ziehen:

1. Der *Wolf* und *Ahmet* haben keine exakte Verbindung. Diese Begriffe haben auch keine systematische Abhängigkeit voneinander.
2. Der *Wolf* führt auf der Ebene der Begrifflichkeit seine Bedeutungsübertragung als *Wolf* im eigentlichen Sinne fort. Auch ohne die Zuschreibung einer Charakterisierung von *Ahmet* oder *Mensch* ist der *Wolf* weiterhin ein *Tier*.

Unter Berücksichtigung der allgemeinen Regeln lassen sich die hier angedeuteten Punkte exemplarisch besser verstehen. Damit ist auch zu verstehen, dass bei der Metonymie

- die Haltung der Konkretisierung im Vordergrund steht;
- meistens von keiner oder nur geringer Hyperbel die Rede ist;
- der Sachverhalt vorhersehbar ist;
- der Sachverhalt zur allgemeinen Benutzung passend ist;
- der Sachverhalt systematisch ist.

Die Metapher hingegen beinhaltet Hyperbel. Sie ist unberechenbar, weicht von der allgemeinen Benutzung ab und hat definitiv kein System. Egal wie viel Konkretisierungskraft die Metapher enthält, die Konkretisierung wird nicht realisiert. Anhand von Fallbeispielen kann dieser Umstand besser dargestellt werden.

Beispiel 1: *Edebiyat Fakültesi açıktır*. [dt. Die Fakultät für Literatur steht offen.] Was laut der obigen Aussage offen steht, ist nicht die gesamte Fakultät mit ihren offiziellen Institutionen, sondern nur die Tür bzw. der Eingang der Fakultät. Diese Formulierung

²³⁶² Kövecses, Zoltan (2002), 143-162. „A metonymic mapping occurs within a single domain, not across domains.“ Lakoff, G. und Johnson, M. (2003), 103.

²³⁶³ Yetiş, Kazım (1996), 259.

passt zu all den obigen Bedingungen.

Beispiel 2: *Üstümde bir dam olduktan sonra* [dt. Solange ich ein Dach über meinen Kopf habe]. Hier ist wiederum mit dem Begriff *Dach* ein *Haus* gemeint und mit der Aussage *ein Dach überm Kopf haben* schlicht der Umstand, in Besitz einer wohnbaren Behausung zu sein.

Feld 7: Dieses Feld gehört zu *isti'âre* und ist genau in Feld 8 des *teşbîh* platziert. Genauso befindet es sich im Feld der Hyperbel (Feld 15). Darüber hinaus überschneidet es sich mit Feld 6 (*kinâye* Verhältnis) und Feld 9 (*mazmûn*). Außerdem befindet es sich gänzlich im Umfang der Metapher. Besonders die Strukturmetaphern und ein Teil der Orientierungsmetaphern und die ersten und zweiten Arten (Feld 19) der ontologischen Metaphern befinden sich im Bereich des *isti'âre*. Das Verhältnis dieser Metaphernarten mit dem *isti'âre* habe ich im Abschnitt „Die Probe des Begriffsdiagramm“ erklärt (s. LT 2).

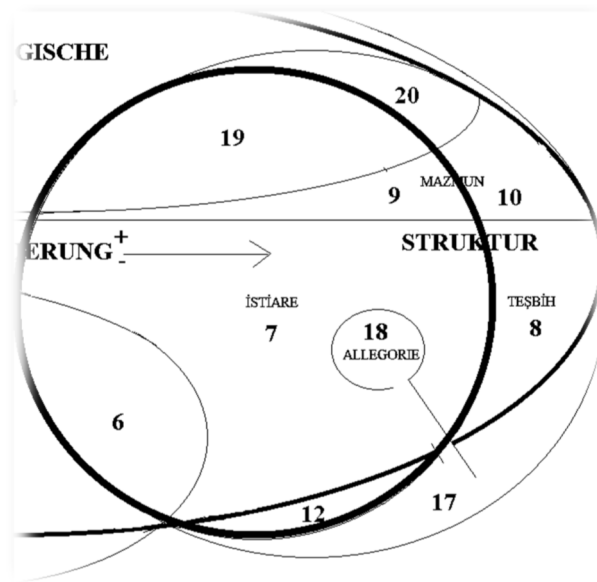


Diagramm 6: *Isti'âre*

Demzufolge kann gesagt werden, dass jedes *isti'âre* zugleich auch ein *teşbîh*, Hyperbel und eine Metapher ist.

In der Literatur wird ein *belîğ teşbîh*, bei dem eins der Seiten aufgehoben wurde, *isti'âre* genannt. Die Grundlage des *isti'âre* ist *teşbîh*. Wenn eins der zwei Elemente des *teşbîh*, *müşebbeh* und *müşebbehün bih*, direkt oder indirekt ausgesprochen werden, und dabei der nicht gesagte und aufgehobene Teil gemeint ist, entsteht *isti'âre*.²³⁶⁴ Das heißt, es muss ein Verhältnis der Ähnlichkeit im *isti'âre* geben (s. LS 3.1).

Recâizâde erwähnt (1882: 224-247 und 253-261) *isti'âre* unter der Gruppe *mecâz-ı tahyîlî*. Er übersetzt den Begriff mit *métaphore*. Auch Bilgegil (1989: 154) übersetzt *isti'âre* mit *métaphore*. Laut Coşkun (2012: 65) umfasst die Metapher neben dem offenen

²³⁶⁴ Saraç, M.A. Yekta (2013), 118-119.

isti'âre auch Wortlaute wie bedeckte *isti'âre* (*türk. kapalı*) und eloquente *teşbîh* (*türk. belîğ*). Wohingegen die Metapher (wie ich es versuche zu zeigen) vielmehr eine bedeckte ist (s. LS 3.2).

Jedes *isti'âre* ist eine Metapher, aber nicht jede Metapher ist ein *isti'âre*.

Ein ordnungsgemäßes *isti'âre* ist wichtiger und wesentlicher als das *teşbîh*. Während potenzielle Abweichungen Richtung außerhalb des *mecâz* zeigen (Feld 12), verweilen deutlichere Abweichungen im *mazmûn* (Feld 9).

Dass das *isti'âre*, das statt der Metapher eingesetzt wird, *âlî olması* [dt. erhaben ist], also fern von Trivialität gehalten ist, wird als eine Bedingung angesehen. Während das triviale *teşbîh* oder die *Vergleich* gewichtete Benutzung ein wenig Existenz in der Sprache findet, kann das *isti'âre*, das dieselben Einstellungen besitzt (Feld 12), keinen gemeinsamen Bereich aneignen. Also sind die Regeln des *isti'âre* viel strenger als die des *teşbîh*.

Gelehrte des *belâgat* wie Fahr ad-Dîn ar-Râzî, 'Ibn Abi al-Işba', Shihab ad-Din Mahmud al-Halebî beschrieben 'Abd al-Qâhir al-Ġurġânîs erklärtes Ziel als *für Hyperbel im teşbîh sorgen*. Das *isti'âre* besteht somit aus einem bestimmten und einem unbestimmten Element, also aus zwei Hauptelementen. Es ist dieses *Bedeckt-Sein* (nicht Vagheit), das dem *isti'âre* die Bedeutungskraft verleiht. Die Schönheit des *isti'âre* steigt damit, dass im *teşbîh* die Bedeutung impliziert ist.

Dass die Metapher in dem bereits vorhandenen Ausdrucks-Feld der Sprache stattfindet (also mit vorhandenen Mitteln angeschafft wird), ist etwas, das berücksichtigt werden muss; im Gegensatz zu anderen Feldern *gibt* es in diesem Feld bereits das, was davon erwartet wird; also ist sie bereit, ausgesagt zu werden, eventuell muss sie nur noch zusammengefügt, vielleicht repariert werden.

Entgegen Lakoff und Johnsons begriffliche Erklärungen der Metapher (s. LS 4.7.2, LS 8.9.2 und LT 2), ist Kittay eher dafür, dass die Metapher als „ein sprachliches Phänomen“ erachtet wird. Denn nach Ricœurs (1975/1986: 240) Meinung wird die Person, die mit einem *Wolf* verglichen wird, über ihre *Existenz* als Referenz wahrgenommen, da die anderen keine *Wölfe* sind, oder er zumindest anders als sie ist. Dass zwischen Metapher und Term keine *Analogie* besteht, bedeutet, dass die Analogie fehlerhaft oder erfolglos sein wird (s. LS 3.11). Dass der metaphorische Ausdruck nach Kittay (1987: 303) die vorherigen Referenzen erbt, verschafft ihr eine stabile Position. Diese Ansicht bleibt für Kittay auf der Ebene der *Anspielung*. So wie der Hund (*Canis lupus familiaris*), obwohl er seit Jahrhunderten als Haustier gilt, immer noch eine Beleidigung beinhaltet.

Solche erfolglosen Beispiele werden über das Feld 12 aus dem Feld des *mecâz* entfernt.

Solange sie den poetischen Regeln entsprechend gebildet wird, besitzt sie einen sauberen und speziellen Platz (Feld 18).

Jedoch hat sie aufgrund klischeehaften Benutzungen eine Verbindung mit den 12. und 17.Felder. Beispielsweise ist die Vorstellung des Friedens als eine Taube; die der Gerechtigkeit als eine Frau mit verbundenen Augen und einer Waage in der Hand, dass die Eule mit Unglück assoziiert wird; also zusammengefasst befinden sich *klassische Symbole* außerhalb der von uns gemeinten idealen allegorischen Benutzungen. Dass

Grundlage des Alltags. Es ist also nicht möglich die Metapher mit Feld 7 einzugrenzen.

Persische Dichter erwähnten in prägnanten Ausdrücken die Analogie-Adposition nicht, bemühten sich auch an vielen Stellen die Analogie-Richtung nicht zu erwähnen und überließen diese zwei Elemente dem Leser. Das können wir als Übergang zum *isti'âre* oder als Annäherung zur Metapher wahrnehmen.

Nach der Vergleichstheorie von Black (1983/1996: 66) liegt der Metapher eine Analogie bzw. ein Vergleich zu Grunde. Und laut Searle (1982: 110) spielt der Ähnlichkeitsfaktor oft eine wichtige Rolle beim Begreifen der Metapher. Doch er fügt auch den Kommentar hinzu, dass nicht jeder metaphorische Ausdruck unbedingt eine Feststellung der Analogie ist. Laut Davidson ([1978]/1986: 357) wiederum bringt der Vergleich eine Ähnlichkeit hervor und das Weitere überlässt er uns; dadurch erlangen wir ein, besser gesagt mehrere gemeinsame Merkmale. Metapher hat nicht unbedingt den Anspruch eine Ähnlichkeit darzulegen; wenn wir also ein Wort als Metapher akzeptieren, wären wir dazu geleitet, gemeinsame Merkmale zu suchen²³⁶⁸. Dieser Zustand ist die Hauptunterscheidung zwischen den Feldern 13, 14 und 15 (s. LS 4.4.1).

Wie in Abschnitt 4.4.3 des LS bereits erwähnt wurde, ist die Metapher ein Ergebnis der Wahrnehmung des *mecâz*. Und das macht die Metapher zu etwas *Beschränkteren* als das *mecâz* (s. Feld 2).

Im 4. Abschnitt des Rhetorik III (s. LP 1.3.3.3) gilt das *Gleichnis* als eine Metapher; doch anschließend kommentiert man: Der Unterschied ist, auch wenn gering, vorhanden. Das Feld 17 absorbiert diesen Unterschied. Wenn das *teşbîh* keine Hyperbel enthält und nicht künstlerisch ist, tritt es außerhalb des Feldes der Metapher; andernfalls (wenn es Hyperbel und Kunst enthält) tritt es ins Feld 10 des *mazmûn* ein. Sicher sollten der Grad der Wirkung der *Klischeehaftigkeit* auf den Wert der Metapher und die Grundregeln, die insbesondere von Aristoteles angegeben wurden, als Beispiele getrennt voneinander gehalten werden. Wie oben angedeutet, behauptet Aristoteles (1980: 176), dass die Aussage „Wie ein Löwe stürzte er auf ihn ein.“ einem Gleichnis gleich kommt und die Aussage „Ein Löwe stürzte auf ihn“ hingegen eine Metapher bildet. In diesem Fall wird das *teşbîh* nicht als Metapher erachtet, sondern in den Umfang des *isti'âre* eingeschlossen. Ein anderer Punkt, der beachtet werden sollte, ist, dass Aristoteles von der Situation spricht, dass das Gleichnis eine Metapher ist und nicht umgekehrt. Die Metapher legt demnach zwei Bedingungen vor; eine Bestimmtheit und eine Vagheit. Die Metapher betont, unterdrückt und ordnet auch die charakteristischen Eigenschaften des entsprechenden Hauptthemas.

Black denkt angesichts seiner Interaktionstheorie (s. LS 4.5.6), dass bei manchen Beispielen wie oben die Metapher vielmehr auf Ähnlichkeit gründet, als sie hervorzuheben vermag. Dass dabei die Metapher wiederum fern von der *Einfachheit* bleibt (s. LS 4.6.7), zeigt erneut auf die Verbindung mit Feld 17. Diesbezüglich unterstreicht Aristoteles in seiner Poetik auch, dass die *meisterhafte* Benutzung der Metapher ein natürliches Zeichen für ein Genie ist. Genau diese Tatsache macht es notwendig, die Existenz von Feld 13 zu hinterfragen. Also die Metaphern, die ich als *Ontologisch 3* klassifiziert habe (s. LT 2.2.3). Offen gesagt, ist es bei den meisten Metaphern in diesem Bereich nicht wirklich möglich, diese *kreative* Genialität zu beobachten.

²³⁶⁸ Davidson, Donald ([1978]/1986), 357.

Auch Saraç meint (s. LS 3.15), dass ein richtiges *teşbih* nicht einfach verstanden werden sollte. Diese Aussage verhindert, dass sich das *isti'âre* und das *teşbih* der Metapher nähern. Dagegen, dass ein Teil leicht verstanden wird (*mazmûn*), muss ein Teil originell sein (poetisch). Das bedeutet, dass Saraç das Beispiel „Achill ist ein Löwe“ nicht als *teşbih-i beliğ* akzeptiert. Das Hauptproblem hat eventuell mit der Definition zu tun. Die Metapher ist nicht nur der Prozess des Verstehens durch die Ähnlichkeit. Die Metapher ist der Prozess, bei dem man durch die *Assoziiation* versteht. Ansonsten können wir das 8. Feld nicht verlassen (s. LS 7.3).

Das *teşbih* besitzt beim Thema ihrer Vagheit und Originalität einen großen Nachteil. Denn dem Gesprächspartner wird zum Nachdenken kein fehlendes Teil überlassen. Mit der Angabe des *müşebbeh* und *müşebbehün bih* ist der Prozess ohnehin zum Großteil vollendet. Das *teşbih* beinhaltet bereits in sich ein Konflikt mit dem Vergleich. Wie ich früher betont habe (s. LS 3.5, LS 4.10), ist jedes *teşbih* ein Vergleich und enthält eine Hyperbel; wohingegen ein Vergleich kein *teşbih* beinhalten muss. Deshalb beinhaltet das Feld 17 gleichzeitig auch gewöhnliche *Vergleiche*, die keinen *teşbih* Wert enthalten.

Felder 9, 10 und 11: Das *mazmûn* liegt auf drei verschiedenen Feldern; *isti'âre*, *teşbih* und Hyperbel. In vielen Quellen wird es als klischeehafte Analogie, klischeehaftes *mecâz* beschrieben.²³⁶⁹ Im Rahmen der Metapher kann *mazmûn* als tote Metapher bezeichnet werden. Ich erwähne zunächst den Unterschied zwischen den drei Feldern 9, 10 und 11. Die Funktionen der Felder 9 und 10 sprechen für sich. Die Entfaltung der *mazmûns* (im Vers) wird zunächst zum *isti'âre* und später zum *teşbih*. Das Feld 11 hingegen gilt für Ausdrücke, die einzeln, ggf. alleinstehend benutzt werden.

Wenn wir eine Gruppe von Figuren unter den Begriff *Wein Metapher* [*türk. şarap metaforu*] stecken, lenken wir von der zentralen Fragestellung nach dem Verhältnis zwischen *isti'âre*- und *teşbih* ab. Bei solchen Benutzungen mit einzelnen Wörtern ist die Vagheit entweder extrem hoch, oder sehr unproduktiv. Wein hat als ein *mazmûn* mehr als hundert Haupt-Verhältnisse; mit solchen Beschränkungen wird der Kontext außer Betrieb gesetzt. In dem Fall wäre es logisch *mazmûn* in der Hyperbel zu positionieren, und zwar potenziell poetischen Verwendungen zuliebe.

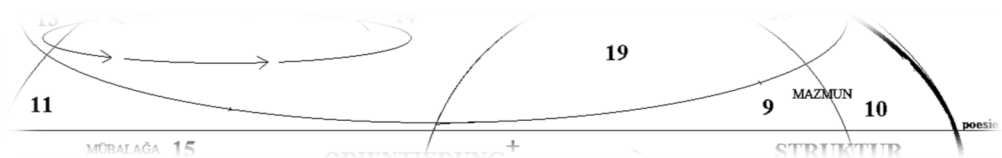


Diagramm 8: *Mazmûn*

Das Feld 11, also der Versuch nur mit einem Wort oder einer Wortgruppe eine Metapher zu bilden, hat sehr wohl mit der Figur des *telmih* zu tun. Es wird also vorausgesetzt, dass der Gesprächspartner *Wissen* über das entsprechende Thema oder den

²³⁶⁹ Mengi, Mine (1992); Akalın, L. Sami (1972); Dilçin, Cem (2000); Özdemir, Emin (1990); Çavuşoğlu, Mehmed (1984), 198-205.

Punkt besitzt, um *Leylâ metaforu* [dt. Metapher des Leylâ], *elma metaforu* [dt. Metapher des Apfels], *köpek metaforu* [dt. Metapher des Hundes], *küy metaforu* [dt. Metapher des Dorfes], *şarap metaforu* [dt. Metapher des Weins] sagen zu können. Ich beschreibe zuerst kurz das *telmih*, um den Unterschied meiner Absicht zu erklären:

Im Wörterbuch (*Lisânü'l- 'Arab: ,lmh ')* bedeutet es „kurz einen Blick werfen, zeigen, berühren (Thema)“. *En- Nef'u'l-Mu'avvel Tercemetü't- Telhîs ve'l- Mutavvel* beschreibt das *telmih*:

„Bir kıssa veya bir şiiire veyahut beynennâs şâyi ve sâyir olan bir mesele bunlardan birini zikretmeyerek fehâvâ-yı kelâmda işaret olunmasıdır.“²³⁷⁰ [dt. Ist das Bezeichnen und Erzählen einer Parabel, oder eines Gedichtes, oder einer unter Menschen bekannten und sehbaren Sache mit der kalam Terminologie, ohne dabei direkt zu sein.]

Die Beschreibungen im *Belâgat-ı Lisan-ı Osmânî* (s.99-100), *Mebâni 'l-Inşâ* (C.2, s.11) und *Belâgat-ı Osmâniyye* (S.152, 159) sind nicht anders als die von Mutavvel. Man erwartet vom *telmih*, dass es einen bekannten Witz, Parabel, Legende, Märchen, historisches Ereignis, wissenschaftliche Themen, Âyât oder Hadithe, Personen usw. assoziiert.²³⁷¹ Diese Bildung befindet sich im Allgemeinen ineinander mit dem *teşbîh* oder *isti'âre*.

Was hier mit dem Feld 11 gemeint ist, ist dass die entsprechenden *mazmûns* über die Assoziationen aus dem Hintergrund ins Spiel genommen werden, indem ein ähnlicher Mechanismus benutzt wird. Natürlich wird das *telmih* über bekannte Sachen gebildet. Was hier beabsichtigt ist, ist mehr diese Transfer-Eigenschaft des *telmih*. Vom *mazmûn* wird genau das erwartet, was das *telmih* zustande bringt; also, dass ein sich im Hintergrund befindendes *Bündel* an Wissen in den Vordergrund transferiert wird. Ein paar Beispiele zur Figur des *telmih* seien angesprochen:

Beispiel 1: *Tahammül mülkünü yıkdın Hülâgû Hân mısın kâfir*
Aman dünyâyı yakdın âteş-i sûzân mısın kâfir (Nedîm)

[Du hast den Reich der Geduld ruiniert, O Ungläubige (Geliebte) bist du Hülâgû Hân?/
Oje! Du hast die Welt in Brand gesetzt, bist du denn das beißende Feuer du Ungläubige
(Geliebte)?]

Diese Verse haben für jemanden, der keinerlei Wissen über die Ungerechtigkeit und Tyrannei des mongolischen Herrschers Hülegü hat, keine Bedeutung.

Beispiel 2: *Mâsivâ nakşına iplik kadar olma mâ'il*
Ehl-i tecrîdi yolından alı kor iğne (Esad Dede)

[Wende dich nicht der Stickerei des Weltlichen zu/ Eine Nadel bringt einen Asketen vom Weg ab.]²³⁷²

Hier gibt es einen Verweis auf die Legende, dass Jesus aufgrund einer Nadel als ein weltliches Objekt, die er während seines Todes bei sich trug, nicht weiter als in die 4. Stufe des Himmels kommt.

²³⁷⁰ Abdünnafi İffet (1289), Bd.2, 234; Yetiş, Kazım (1996), 267.

²³⁷¹ Tok, Vedat Ali (2011), 266; Kocakaplan, İsa (1992), 149; Külekçi, Numan (2011), 170; Coşkun, Menderes (2012), 135; Menemenlizâde Tahir (1314/ 1896), 161 (orj.215); Saraç, M. A. Yekta (2011), 282; Bulut, Ali (2013), 328.

²³⁷² s. Pala, İskender (2004), 235; Onay, Ahmet Talay (2014), 226-7.

Andererseits, wenn *Metapher des Löwen* gesagt werden kann, würde das bedeuten, dass der gesamte Kontext bereit zum Abruf steht. Die Metaphern in diesem Bereich sind unter den toten Metaphern, die am tiefsten gesunken sind. Dass alle Grenzen solcher Wörter bekannt sind, detaillierte Informationen über ihr Inhalt vorhanden ist und sie sogar eine lexikalische Form angenommen haben, macht sie zu fertiggestellten Paketen. Die Notwendigkeit, Vorwissen zu besitzen, um diese zu verstehen, sorgt dafür, dass eine Grenze zu allen anderen Feldern (besonders Feld 14; auch Felder 19 und 20) gezogen wird.

Zusammengefasst zeigen Ausdrücke in Feld 11 (X Metapher) direkt auf die tote Metapher. Sie sind zu Klischees und zu Gewohnheiten geworden und da die Einstellung der Hyperbel, die sie beinhalten, fern von dem Kontext ist, sind sie funktionslos.

Feld 2: Wie bereits erwähnt wurde, wird die Hindeutung eines Wortes (meistens in einem Verhältnis der Ähnlichkeit) auf eine andere Bedeutung *mecâz* benannt – mit der Voraussetzung, dass es ein *karîne-i mânia* [dt. hinderndes Indiz] dazwischen gibt (s. LS 8.1).

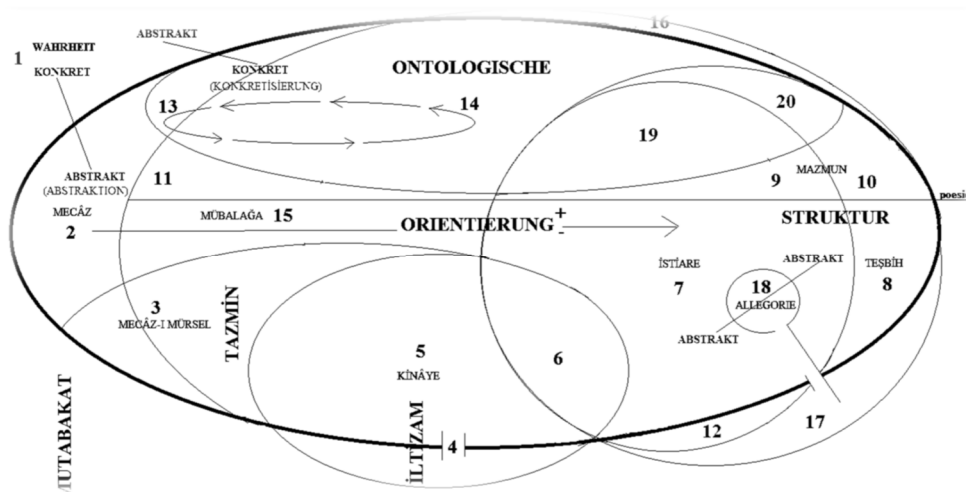


Diagramm 9: *Mecâz*

Die Metapher ist an sich bedeutungsvoll. Doch sie ist aufgrund der sich in der Grundlage breitgemachten semantischen Opposition falsch bzw. absurd.

„Die einzige Möglichkeit es richtig zu erfassen, ist es [die Metapher] auf die *Analogie* zu reduzieren.“ (Mac Cormac 1985: 39)

Sonst kommt man mit dem Chaos in Feld 2 (zweiseitige Bewegung: Eingang-Ausgang zwischen Feld 13- 14) nicht zu Recht. Eigennamen wie beispielsweise das Wort الحجر [dt. Felsen], das ein Gattungsname mit der Bedeutung *Kaya* (türk.) ist, auf Personen als ein Eigenname zu übertragen (übertragener Eigenname) wird nicht als *mecâz* bezeichnet, denn es besteht kein logisches Verhältnis zwischen der wahren Bedeutung dieses Wortes, also *kaya* und dem Menschen, auf dem das als ein Name übertragen werden soll. Dies gehört zum *mürtecel hakikat* [dt. erfundene Wahrheit]. Es hat nichts mit *mecâz* zu tun und alle logischen Ausdrücke außer den abhängigen Wörtern

(Adposition, Konjunktion, Adverb usw.) können in die Ebene des *mecâz* übergehen. Während also ein separates Wort ein *mecâz* sein kann, muss es in einem Konzept stehen, um als Metapher zu gelten. Dass wir dies in einem angemessenen Konzept schaffen können, ist nicht dasselbe wie dessen Anwesenheit (s. LS 8.4).

Ali Kuşçu [‘Alā’ ad-Dīn ‘Alī ibn Muhammad al-Quschdschī] unterteilt in *Risâlesi fi’l isti’âre* alle sprachlichen [türk. *lafız*] Ausdrücke in der Sprache mit *hakikat* und *mecâz* in zwei Gruppen. Die *mecâz* Ausdrücke werden danach in verschiedene Arten wie *isti’âre* und *mürsel* diversifiziert.²³⁷³ Wenn wir also sagen, dass ein Ausdruck entweder metaphorisch oder wahr bedeutsam ist, stellen wir Metapher und *mecâz* als äquivalent dar.

Ricœur behandelt die Metapher positioniert auf der Satzebene. Während das *mecâz* doch auf einer eher *fiktionalen* Ebene entsteht. Laut Wheelwright muss eine gute Metapher, egal in welchem Maß, eine Verbindung besitzen, die *epiphorische* und *diaphorische* Elemente enthält.²³⁷⁴ Doch kann eine metaphorische Illokution konsturiert werden?²³⁷⁵ Die lebenden, sich ausbreitenden, sterbenden und wiederbelebten Teile der Metapher machen dies unmöglich. Solch eine breite *Lebensänderung* ist auch nur im *mecâz* möglich.

Das Wort auf der Ebene des *mecâz* ist das Rohmaterial der Metapher; das Wort wird beim Übergang zur Metapher aus Sicht der *Absolutheit* (die mit der Vorhersagbarkeit kommt), verändert. Ein Wort von dem man weiß, dass es ein *mecâz* ist, kann seine ungeahnte, überraschende (jedoch künstlerische) Benutzung nur in den Grenzen der Metapher erlangen (also indem eins der literarischen Figuren benutzt wird).

Beispielsweise wird das Wort *güvercin* [de. Taube] auf unterschiedlichen Bedeutungsebenen erklärt:

Hakikat [dt. Wahrheit]: Die Tauben (Columbidae) sind eine artenreiche Familie der Vögel, die schnell und lange fliegen können, einen kurzen Körper und Kopf, dichtes Gefieder haben. Diese Bedeutung ist jedem bekannt; oder sie ist aufgrund des Platzes im Lexikon als wahre Bedeutung garantiert.

Mecâz: Kann das Symbol des Friedens der Freiheit usw. sein. Die *mecâz* Bedeutung ist ab dem Moment, nachdem das Wort die Grenzen der Wahrheit verlässt, eine Eigenschaft des *Wortes*. Ob ein Wort alleine *mecâz* ist oder nicht, kann auch ohne bekannten Kontext (wie es hier der Fall ist) bestimmt werden. Danach tritt das Wort je nach seiner Benutzung in Bereiche der verschiedenen literarischen Figuren ein. (kann *isti’âre*, *teşhîs* [dt. Personifizierung], Hyperbel sein, *tenasüp* und *kinâye* gründen etc.)

Metapher: Das Ganze, das durch die angemessene (logische, literarische usw.) Benutzung eines *mecâz* Wortes in einem Kontext entsteht, ist Metapher. Deshalb erfordert der metaphorische Ausdruck viel mehr Zeit, um begriffen zu werden.²³⁷⁶

Çözülen bir demetten indiler birer birer,
Birak, yorgun başları bu taşlarda uyusun.

²³⁷³ Yıldız, Musa (1999), 215-234.

²³⁷⁴ Wheelwright, Philip [1960/1996], 113.

²³⁷⁵ Cohen, Ted (1975), 32.

²³⁷⁶ Nogales, Patti D. (1999), 195.

*Tutuşmuş ruhlarına bir damla gözyaşı sun,
Bir sebile döküldü bembeyaz güvercinler* (Ziya Osman Saba, *Sebil ve Güvercinler*)

[Von einem losgerissenen Bündel fielen sie herab eine nach der anderen
Lass die müden Köpfe schlafen auf diesen Steinen.
Präsentiere eine Träne den brennenden Seelen,
Schneeweiße Tauben ausgeschüttet in einen Brunnen²³⁷⁷]

Wie in LS 8.4 angedeutet wurde, wird das *müfred mecâz*, dessen Verhältnis nur eine Ähnlichkeit [türk. *müşabehe*] ist, ein *isti'âre* genannt, wohingegen ein *müfred mecâz* mit einem Verhältnis außer der Ähnlichkeit *mecâz-ı mürsel* bezeichnet wird. Das sollte uns nicht zur falschen Annahme führen, dass das *mecâz* in zwei unterteilt wird. Ein sehr großer Teil des *mecâz* ist voll mit Ausdrücken, die noch nicht in den Bereich einer bestimmten Stilfigur eingedrungen sind (aber es wahrscheinlich noch tun werden). In dem Kontext trägt die Feststellung des Feldes der *Abstraktion* eine besondere Wichtigkeit.

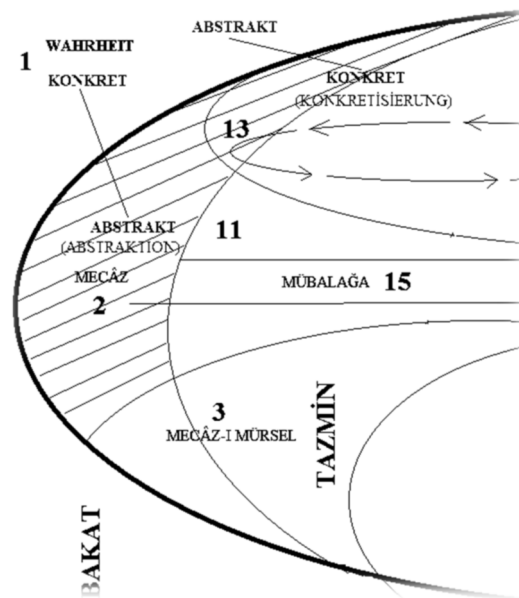


Diagramm 10: Abstraktion

Also die *nicht wahre Taube* wird, solange Ziya Osman Saba (1910- 1957) sie nicht benutzt, im vorderen Bereich von Feld 2 (schraffierter Bereich) bleiben. Wenn danach diese Taube als *Symbol der erschöpften orientalischen Zivilisation* benutzt wird, gewinnt man einen metaphorischen Wert:

Wie in der Einleitung betont wurde, verläuft ein langer Prozess (1063 Jahre) mit der Analyse und Feststellung der Position des *mecâz* in der Poesie, während der Einfluss der Metapher auf der ganzen Sprache seit Jahrhunderten untersucht wird.

Die in das Feld des *mecâz* übergewandenen Wörter haben hinsichtlich des Abstrakt- und Konkret-Seins verschiedene Reaktionen. Wenn ein konkretes Wort in einen Kontext

²³⁷⁷ Ein *sebil* ist ein Brunnen im Osmanischen Reich, meist für wohltätige Zwecke auf einem Moscheehof errichtet, um z.B. Wasser für alle zugänglich zu machen.

eindringt, wird es *abstrakt*; ein abstraktes Wort wird *konkretisiert*, um sich dem Kontext anzupassen. So kann ich den Verlauf zeigen:

konkret → *mecâz* → Abstraktion → in Kontext = Metapher (Poetisch)

abstrakt → *mecâz* → Konkretisierung → in Kontext = Metapher (alltägliches Leben) (s. 13. und 14. Feld)

Die Haltung, die Metapher mit der *Analogie* zu begrenzen, ist, dass die Metapher außerhalb des Bereiches des *teşbih* eine zweifelhafte Zerstreung zeigt. Die Metapher außerhalb von Feld 8 kann also nicht mit zweifellosem Einverständnis festgestellt werden. In solch ein Dilemma zu verfallen; also, dass der Satz dies hervorbringt, ist auch ein Fehler. In dem Fall muss man sich die nachfolgenden Sätze und (falls das nichts bringt) den Text anschauen, um eine Entscheidung zu fällen. Zwischen der Wahrheit und dem *mecâz* zu bleiben (was eine Vagheit verursacht und die Bedeutung entstellt) und für das Gleichgewicht dazwischen zu sorgen (wie die *kinâyes* in Feld 4), sind sehr verschiedene Sachen (s. LS 5.11).

Eins der zwei Hauptkanäle des Übergangs vom *mecâz* zur Metapher, also der Übergang von konkret → abstrakt (Abstraktion)²³⁷⁸ stört Denker wie Ziya Pascha (1825-1880) und Namık Kemal (1840-1888). Eine solchermaßen strukturierte Traumwelt ist die Grundlage der Divan Poesie (s. LS 8.7).²³⁷⁹

Wie ich es schon zuvor betont habe, ist die Geburt des *belâgat* ein Ergebnis der Anstrengung, den Koran zu verstehen (s. LP 2.1). Dementsprechend ist die dem *mecâz* zugeschriebene Aufgabe *wichtig*. Also können wir sagen, dass das *mecâz* im Alltag jahrhundertlang vernachlässigt wurde. Dementsprechend ist die Ebene des *mecâz* (Feld 2) kein ideales Feld, um Beispiele für beständige Benutzungen zu geben. Andererseits wäre es in dieser Hinsicht nicht unlogisch, die Metapher als Repräsentanten des lebenden Teils des *mecâz* dazustellen.

Wie Sperber (1986b/1991) betont, basiert eine „lockere“ Benutzung der Wörter auf einer nicht-literarischen Benutzung (s. LS 8.8.2). Also muss die Form der Metapher in der Alltagssprache und die *literarische* Haltung strikt voneinander getrennt werden. Die Unterscheidung zwischen *bewusst* und *unbewusst* zwingt uns sowieso dazu. Dass im Beispiel „Robert ist ein Bulldozer“ (s. LS 8.9.1) Roberts Eigenschaften bezüglich des Bulldozers als angemessen betrachtet werden,²³⁸⁰ findet nur im Feld des *mecâz* eine Logik (s. LS 8.9.1). Die Metapher kann für die Sortierung und Ordnung dieser Ausdrücke im *mecâz* Feld, sowohl auf den alltäglichen (gewöhnlichen oder klischeehaften) Bereich (Feld 13, 14), als auch auf den *künstlerischen* Bereich (bsp. Feld 7, 8 und 15) zeigen.

Es wurde in LS 8.9.2 darauf hingewiesen, dass nach Zoltán (2002) die Metapher eine Linie vom Konkreten zum Abstrakten zieht und nicht umgekehrt. Diese Vorgehensweise passt zur allgemeinen Beschreibung und Definition. Wohingegen bei den Feldern 13 und 14 genau das Gegenteil der Fall ist; deshalb sind die dortigen metaphorischen Benutzungen zweifelhaft; und haben keinerlei spürbare Kraft, da sie

²³⁷⁸ Das andere abstrakt → konkret; spielen als 3. Art der ontologischen Metaphern eine wichtige Rolle in der alltäglichen Benutzung.

²³⁷⁹ Ziya Paşa (1868/ 1993), 45-46; Namık Kemal (1283/1866), 343.

²³⁸⁰ Carston, Robyn (2002), 350.

klischeehaft geworden sind.

Wenn die Metapher innerhalb des *mecâz* platziert wird, erlebt man sowohl mit dem System des Begreifens (s. LS 8.9.2), als auch mit dem Regelsystem (was eine Metapher ist und was nicht) (s. LS 8.10.1) ein Problem. Deshalb verringert die Aufbewahrung der wahren Metaphern im poetischen Feld die Probleme des *Systems* und der *Regeln*; so ist es nicht schwer zu verstehen, ob eine Metapher poetisch ist, oder nicht. So sollte zumindest auf den Satz geachtet werden²³⁸¹; d. h. der Übergang zur Kategorisierung und zum Kommentar sollte erst nach einer Gewissheit über den Kontext erfolgen. Ein anderes Problem in dem Rahmen scheint wohl das *Poetische* und die Auffassung der *Poetik* zu sein. Zweifellos ist die außergewöhnliche Bedeutung in der Metapher ihre geläufige Bedeutung.²³⁸² Also neigt die Metapher dazu, ihr eigenes Rahmen zu bestimmen, um bereit für die Interpretation zu sein.

Ich wiederhole den Punkt, über den Davidson spricht (s. LS 5.8). Für ihn ist nicht die Bedeutung der Metapher, sondern ihre Benutzung wichtig; deshalb ist das Urteil mit der *Lüge* für ihn angemessen. Das neutrale Wort (Haus) und die Benutzung (Das Herz ist das Haus Gottes) im Kontext gegenüberzustellen, würde eine Spannung verursachen (also kommt jedes Mal das Bedürfnis einer langen Interpretation auf). Das *mecâz* als Übergangsmittel auf der Wortebene zu benutzen, verhindert die Verstopfung im 13. und 14. Feld. Ich gebe ein Beispiel für diese Verstopfung, indem ich den Prozess rückwärts erkläre.

Der Fluch eines Krugs Schwarz und ein Krug noch dunkler.

Die metaphorische Bedeutung erfolgt hier über das Wort *siyah* [dt. Schwarz]; die Bedeutung ist bedeckt und man erlebt eine Verstopfung. (Wie kann ein Krug Schwarz sein?) Wie ich es vorher betont habe, ist die Lösung (wenn der Satz nicht deutlich ist), auf den Kontext zu schauen. Doch hierbei handelt es sich um ein Gedicht; und die anderen Verse könnten nicht hilfreich bei der Erklärung sein. Den *mecâz* Übergang für die metaphorische Verstopfung zu benutzen, leitet uns zum Austritt des wahren Schwarz aus der Wahrheit. Schwarz ist eine Farbe. Weiß ist das Gegenteil. Danach werden die Benutzungen des Wortes, die keine Farben sind, festgestellt. In diesem Rahmen ist schwarz eher negativ konnotiert und involviert somit unter anderem die Bedeutungen von dunkel oder böse.

Während also die Metapher nur in einem Kontext an Bedeutung gewinnen wird, vereinfacht die Tatsache, dass das *mecâz* auf der Wortebene einen bereiten, bekannten, gebildeten Kontext besitzt, den Übergang. Es sollte nicht vergessen werden, dass der Kontext, der den Rahmen zum Begreifen der Metapher vorgibt, gleichzeitig die Metapher isoliert (wie die Zugehörigkeit von Schwarz zum Krug und Fluch). Die Metapher mit der Umfassung des *mecâz* im Rahmen zu positionieren, wird zumindest die Erfolgchance bei der Gegenüberstellung erhöhen. Bei solchen metaphorischen Metaphern sollte man die Rätselhaftigkeit nicht vernachlässigen (s. LS 4.6.10, 6.7).

Zweifellos ist der *Tropus* aus der Sicht des Umfanges eine passendere Äquivalente des *mecâz*. Bilgegil übersetzt das *mecâz* mit *Tropus*; nicht mit *Metapher*. Die Position, die das *mecâz* als ein Oberbegriff eingenommen hat, schaut im ersten Blick so aus, als

²³⁸¹ s. Beardsley, M. C. (1983/1996), 120; Cohen, Ted (1975/1981), 31.

²³⁸² Frege, Gottlob (1892/1969), 43.

würde es dem Tropus, der *rhetorische Figuren* wie Metonymie, Metapher, Synekdoche umfasst, entsprechen. Die Metapher selbst steht in einem wichtigen Konflikt mit der *Metonymie* (s. LP 8. 14). Da sie aber im begrifflichen Konflikt nicht benutzt wird; also, da meine Absicht es ist, begriffliche Äquivalente für die Metapher (nicht *mecâz*) zu suchen, bin ich auf den Tropus nicht näher eingegangen.

Feld 15: Dieses Feld gehört zur Hyperbel. Das wertvollste Wort ist das lügnerichste. Egal wie sehr die Dichter im Koran in der Hinsicht kritisiert werden, gibt es auch ein zugedecktes Lob an ihre *Vorstellungskraft*.

أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ

„Siehst du nicht, daß sie in jedem Tal ziellos umherwandern und daß sie sagen, was sie nicht tun?“ (aš-Šu‘arā’ 26: 225-226)

Für mich ist die Hyperbel einer der Grundlagen der Metapher.

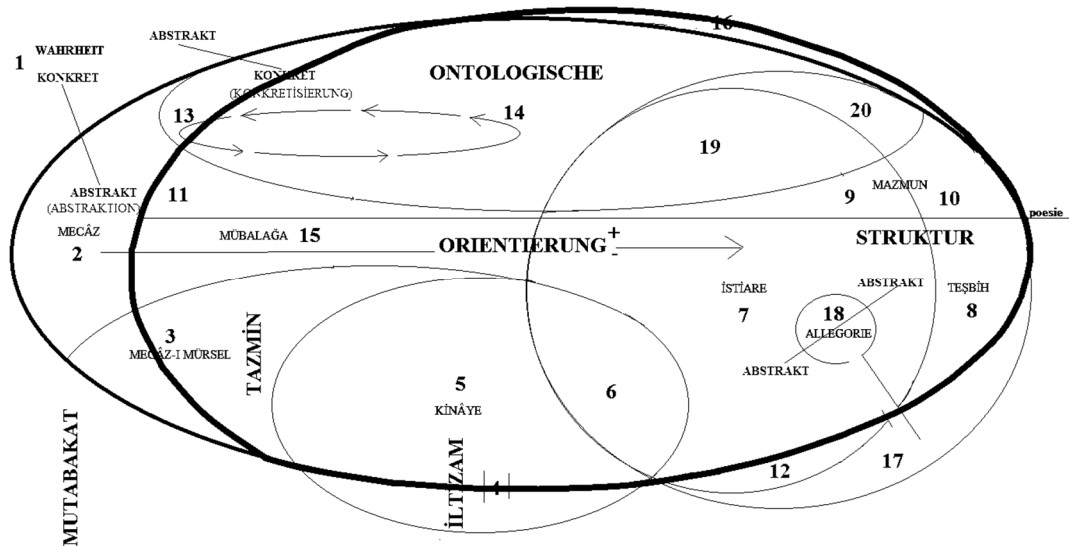


Diagramm 11: *Mubalağa*

Erinnern wir uns an die Aussagen von Aristoteles (s. LS 4.6.7): „Wenn ein Gleichnis eine Metapher enthält, wird es erfolgreich (1413 a 4)“ und „Sprichworte sind auch von einem Genus auf die andere, eine Metapher (1413 a 15)“. Er fasst zudem erfolgreiche Hyperbel als Metapher auf. Also muss die Metapher mehr oder weniger, aber unbedingt Hyperbel beinhalten. Das bedeutet sicherlich nicht, dass jede Hyperbel eine Metapher ist; auch das *mecâz-ı mürsel* enthält Hyperbeln. Dies zeigt, dass es eine Überlappung zwischen *mecâz* und Metapher gibt.

Die Hyperbel stellt auch die Grundlage von literarischen Figuren wie *temsil*, *isti‘âre*, *mecâz-ı mürsel*, *kinâye*, *itnâb*, *icâz* und *kasr* dar. Sie wird wie folgt beschrieben: Die Eigenschaft oder Bedeutung von etwas so übertrieben auszudrücken, dass manchmal

der Verstand es nicht akzeptieren kann.²³⁸³

Die Hyperbel befindet sich außerhalb der Disziplin des *beyân* (s. LS 1.1). Also wird sie separat benutzt werden, um den Bereich der Metapher zu bestimmen. Bilgegil (1980) beispielsweise eröffnet im Rahmen der Disziplin des *beyân* Überschriften für (1. Abschnitt:) *delâlet, hakikat, mecâz ve kinâye*; (2. Abschnitt:) *teşbih, isti'âre, mecâz-ı mürsel, kinâye* und *ta'riz*. Die Hyperbel gehört zu den „bedeutungsbezogenen Figuren“ und zwar zur Unterklasse der „Gedanken-Verbundenen Figuren“.²³⁸⁴ Obwohl die Hyperbel das *ifrat, tefrit* und *iktisat* (das sind Ausdrucksarten, die mit dem *mübalağa* zu tun haben) und *istidrâk* (kritisieren indem man vorgibt zu loben,²³⁸⁵ oder loben indem man kritisiert)²³⁸⁶ und *istibtâ'a* (Lob im Lob) umfasst, sah ich keinen Nachteil darin, sie statt *mübalağa* zu benutzen, da es ihre charakteristischste Seite ist. Sie hat bestimmte Eigenschaften:

(1) Die Übertreibung kann zweiseitig sein. Kann sowohl Lob und Kritik sein. (beispielsweise *ifrat*: auxesis- *tefrit*: meiosis)

(2) Befindet sich meistens ineinander mit anderen Figuren, besonders mit *teşbih*²³⁸⁷ und *isti'âre*.

(3) Wird in der Disziplin des *bedî* als *mübalağa-i makbule* [dt. akzeptierte Hyperbel] bezeichnet. Es gibt auch viele nicht akzeptierte. Der Maßstab hier ist das *zevk-i selim* [dt. hochstufiger Geschmack]²³⁸⁸ Die Figur muss also fern von Künstlichkeit, elegant und humorvoll sein. Ansonsten verfällt sie in den trivialen Bereich (16. Feld). Indem man aus dem Korn eine Kuppel und aus der Motte ein Kamel macht, kann man keine Hyperbel machen.

(4) Ist dreistufig. *Tebliğ*: Die Verwirklichung der Eigenschaft unter den vorgestellten Bedingungen ist möglich. Oder wie es im *Mutavvel* steht: „es ist logisch, passend zur Tradition.“ *Iğrak*: Ist dem Verstand nahe, doch fern von der Tradition. Findet Akzeptanz. *Gulüv*: Passt weder dem Verstand noch zur Tradition. Gilt meistens als *makduh* (nicht besonders beliebt). Manche widersprechen sogar der Moral und Religion. Ein sehr großer Teil umfasst das Bedeutungsfeld. Davon ist das *tebliğ* das plausibelste. Doch auch die *gulüvs*, die der Schönheit der Bedeutung, Angemessenheit des Kontextes und den Stilregeln folgen, werden akzeptiert.

(5) *Recâizâde* gibt manche klischeehaften Benutzungen wie *hararetten yanyor* [dt. brennt durch die Hitze], *açlıktan helâk oldu* [dt. starb durch Hunger], *soğuktan dondu* [dt. ist gefroren wegen der Kälte]. Tahir gibt folgende Beispiele *kuş gibi uçmak* [dt. wie ein Vogel fliegen], *hiddetinden ateş püskürmek* [dt. ~vor Wut Feuer spucken]. Bei Saraç finden wir *açlıktan bayıldım* [dt. vor Hunger bin ich ohnmächtig geworden] und *ağlamaktan iki gözüm kurudu* [dt. ~vor Weinen sind beide meiner Augen vertrocknet].

²³⁸³ Durmuş, İsmail (2006), Bd. 31, 425; Levend, Agah Sırrı (1984),481; Özön, Mustafa Nihat (1954), 197; Kocakaplan, İsa (1992), 105; Pala, İskender (1999), 298; Coşkun,160-164.

²³⁸⁴ Bilgegil, Kaya (1980), 216-219.

²³⁸⁵ „te'kidü'z- zemm bimâ yüşbihü'l- medh“ dh. Litote.

²³⁸⁶ in „LS 5.6.2. L'astéisme“ habe ich mich damit beschäftigt.

²³⁸⁷ s. Kocakaplan, İsa (2011), 107.

²³⁸⁸ Yetiş, Kazım (1996),282; Saraç, M.A.Yekta (2013), 219.

Küleççi trägt diese Beispiele bei *gözümün yaşı sel oldu* [dt. meine Tränen wurden zur Flut]²³⁸⁹. Tok gibt *bir of çeksem karşıki dağlar yıkılır*²³⁹⁰ [dt. ~wenn ich einen Seufzer von mir gebe, würden die gegenüberliegenden Berge zerbersten] als Beispiele.

(6) Bilgegil behandelte die Hyperbel im Rahmen der *Bedeutung*. Mehmet Tahir (2013: 273-5) erachtet sie als einer der *geistlichen Redefiguren*. Bulut (2013: 67-70) und auch Saraç (2013: 219-223) behandeln die Hyperbel im Rahmen des *bedî*. Bolelli untersucht sie unter den Überschriften *te'kidü'z- zemm bimâ yüşbihü'l- medh*²³⁹¹ und *te'kidü'l- medh bimâ yüşbihü'z- zemm*²³⁹². Wenn sie mit der Metapher zu tun haben soll, müsste sie dem *teşbîh*, *isti'âre*, *mecâz*, *kinâye* und *mecâz-ı mürsel* näherstehen. Diese Ansicht können wir bei Recâizâde beobachten, mit dem ich in vielen Fragen übereinstimme. Die Hyperbel wird in der Gruppe *mecâz-ı tahyîlî* erwähnt.²³⁹³

(7) Die Grundlage der metaphorischen Perspektive ist die Hyperbel. Sie ist sehr wichtig; Recâizâde sagt:

„Mübâlağa sanayi-i hayâliyye içinde o kadar mühimdir ki şiir onunla kaimdir denilebilir. Ancak makbul olmak şartıyla.“

[Die Hyperbel ist in den imaginären Figuren so wichtig, dass die Poesie sich an sie stützt, mit der Voraussetzung, sie ist akzeptiert.] (*Takdîr-i Elhan*, 28.)²³⁹⁴

1.3 Das Ergebnis des ABC Diagramms

Die Felder im Diagramm sind nicht dargestellt worden, um den Umfang der jeweiligen Kunst anzugeben, auch nicht um das Volumen im Allgemeinen oder dessen Wichtigkeit zu bestimmen, sondern nur um Verhältnisse der angesprochenen Begriffe wie das ineinander *Verschachtelt-Sein*, Überschneidungen und deren Nähen konkreter zu bestimmen.

Andererseits handelt es sich hier nicht um eine Suche auf der Ebene der *Wörter*, da sogar auf *Satzebene* die Bedeutungen schwebend (*vage*) sind. Es wäre beispielsweise unlogisch den Satz *yine kanatlandılar* [dt. Sie sind wieder einmal beflügelt] – wie z.B. in LS 5.5, LS 6.7 angesprochen wurde – alleine zu bewerten. Hier kann neben *Vogel*, *Insekt* auch *Reiter* gemeint sein. Da die Bedeutungsanalyse ohne bekannten *Kontext* sinnlos wäre, bleibt die Position der Kunst des *kinâye* zwischen *mecâz-ı mürsel* und *isti'âre*. Die Analyse der Kunst des *kinâye* nach den zwei Bedeutungsebenen zu bewerten, ohne dass der Kontext bekannt ist, wäre ebenso fehlerhaft und unlogisch.

Eine Suche der Metapher auf wörtlicher Ebene ist somit ein Fehler. Deshalb können die oft vom selben Ausdruck benutzten *mazmûns* (genau wie die toten Metaphern in Feld 11) größtenteils nicht in den Bereich der Metapher eindringen.

²³⁸⁹ Küleççi, Numan (2011), 131.

²³⁹⁰ Tok, Vedat Ali (2011), 192.

²³⁹¹ Bolelli, N. (2013), 517-520.

²³⁹² Ebd., 512-517.

²³⁹³ *Talîm-i Edebiyât*, 299-305; Yetiş, Kazım (1996), 280-283.

²³⁹⁴ s. Küleççi, Numan (1999), 132.

Eine weitere Schlussfolgerung betrifft das Intensions- bzw. Interpretationsverfahren von Autor, Text und Leser. Hier wird die zum Verständnis führende *Bedeutung* des Erzählten vom Leser aufgebaut (s. LS 8.3.2). Dabei geht es grundsätzlich um die Herstellung der Metapher, während das *mecâz* in der ersten Phase der Bedeutung (damit es existieren kann) nicht auf den Leser oder Gesprächspartner angewiesen ist. Ferner ist für das Verstehen der Metapher der Kontext von Bedeutung; das *mecâz* hingegen befindet sich auch auf der Ebene des Wortes. Zusammengefasst befindet sich die Metapher in Anlehnung an Ricoeur (1975/1986) aus sprachlicher Sicht zwischen dem *Wort* und dem *Satz*. So ist die Metapher die geformte oder strukturierte Form des *mecâz*.

Damit andererseits die Metapher ihre eigene Bedeutungsebene bildet, und zwar aus der Notwendigkeit heraus, dass das Wort, der Satz und sogar der Text bereit zum Abruf stehen, veranlasst sie dazu einen bestimmten Bereich im *mecâz* zu besetzen wie in Feld 2. Doch der Prozess des Begreifens erfolgt nur im Kontext; die metaphorische Last des Wortes basiert auf der Bildung eines bestimmten semantischen Konzeptes im Kopf (als eine Vorbereitung).

Zusammenfassend kann als Ergebnis dieser Bewertungen das Feld der Metapher wie folgt bestimmt werden: Typ-A zeigt die massiven Metaphern, Typ-B die angeblichen bzw. pseudo Metaphern und Typ-C die klischeehaften, erstarrten oder anders formuliert die toten Metaphern. Zur Übersicht und zum Vergleich ist das Diagramm 1 in LT 1.1 hier unter Diagramm 12a in Gegenüberstellung mit den gesamten Feldern (Diagramm 12b) erneut dargestellt.

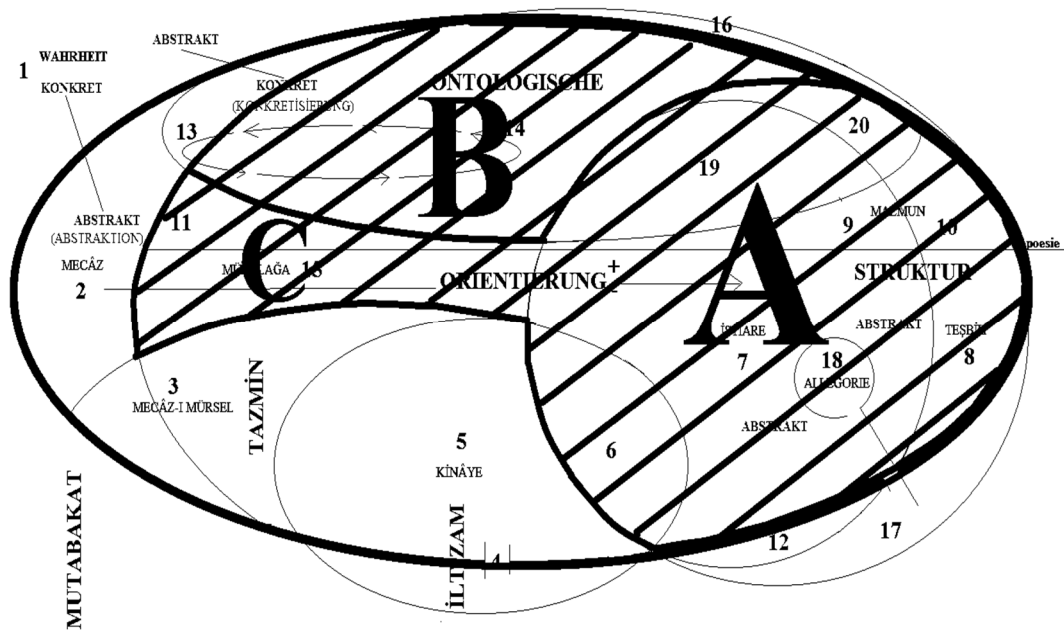


Diagramm 12a: Metapher Typen (A,B,C Diagramm)

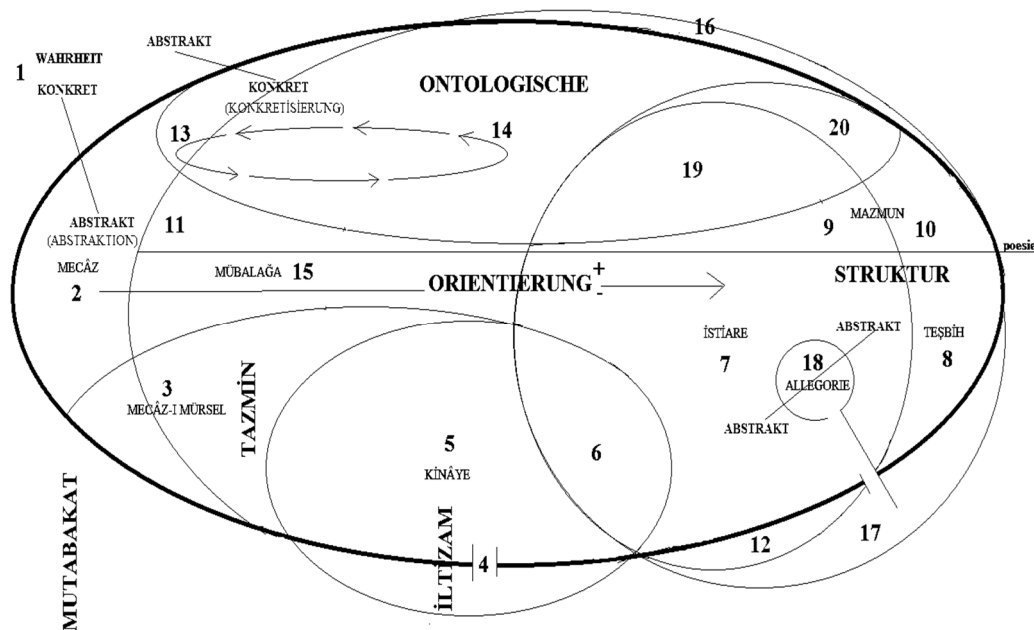


Diagramm 13b: Metapher Typen (A,B,C Diagramm)

Nachdem alle Felder in 1.1 des LT bestimmt und in 1.2 des LT analysiert worden sind, wurden drei Arten der Metaphern im Detail untersucht. Dieser Untersuchung zufolge werden die Metaphern der Typen A (massiv), B (schwach) und C (klischee oder tot) innerhalb dieser Felder produziert, oder die Grundlagen dieser Typen sind die hiesigen Benutzungen. Näheres hierzu zeigt die folgende Analyse.

Typ-A (Massive Metaphern): Der poetische Wert dieser Metapher ist hoch. Der Leser findet dabei einen literarischen Geschmack (Unterhaltung, Staunen, Spannung usw.). Sie sind nicht schnell verfügbar; haben keine kurz ausgesprochene wörtliche Äquivalenz; die jeweilige Metapher ist somit verdeckt. Diese Art von Metaphern sind keine Redefiguren; sie sind nicht idiomatisch, nicht trivial, nicht banal und klischeehaft sind sie überhaupt nicht. Sie tragen eine semantische Berechtigung; beinhalten unbedingt mehr oder weniger Hyperbel und Ähnlichkeit. Der Absturz ins triviale Bereich erfolgt nur durch Verschleiß. Diese Metaphern können meines Erachtens als *massive Metaphern* bewertet werden.

Typ-B (Schwache Metaphern): Der poetische Wert dieser Metapher ist gering. Der Leser findet keinen oder nur sehr geringen literarischen Geschmack. Sie sind einleuchtend und sind daher sehr schnell begreifbar. Demgegenüber haben schwache Metaphern eine kurze wörtliche Äquivalenz. Die Redefiguren und Idiome sind ineinander verschachtelt. Sie neigen dazu trivial, banal und klischeehaft zu werden. Die Hyperbel Wirkung ist nicht fühlbar. Diese Art von Metaphern können auch *angebliche* oder *pseudo*-Metaphern benannt werden.

Typ-C (klischeehafte oder tote Metaphern): Bei dieser Art von Metaphern ist gar kein poetischer Wert vorhanden. Der Leser fühlt überhaupt keine metaphorische Wirkung; sogar die Redefigur oder eine entsprechende idiomatische Haltung könnte hier nicht zu spüren sein. Diese Metaphern werden selbst von kleinen Kindern benutzt. Der einfachste Weg Typ-C zu bestimmen ist es, einem Wort eine Eigenschaft der Metapher

zuzuschreiben. Sie sind nicht Kontext gebunden, z.B. wenn von der *Metapher des Löwen* gesprochen wird und das semantische Feld dabei im Hintergrund sehr offensichtlich zum Vorschein tritt, so besitzt das Wort keinerlei metaphorischen Wert mehr. Diese Arten der Metapher sind trivial, banal und werden zu Klischees. Dabei geht die Wirkung der Hyperbel ebenfalls verloren. Es sind nunmehr sozusagen *tote* oder auch *erstarrte* Metaphern.

Die hier im Einzelnen ausführlich bearbeiteten Typen der Metapher A, B und C lassen abschließend folgende Schlussfolgerung ziehen. Bei Typ-B und Typ-C kann nicht von einer Metapher gesprochen werden. Typ A hingegen kann nur unter bestimmten angegebenen Voraussetzungen als Metapher aufgefasst werden. Somit hat die Metapher im abendländischen Verständnis kein direktes Synonym in der türkischen Sprache. Deshalb ist betreffs der Suche nach einer Äquivalenz der Terminologie Metapher im Türkischen schlussfolgernd folgendes zu sagen: das abendländische Wort *Metapher* lautet im türkischen Sprachraum *metafor*.

2 Probe der Platzierung der Arten des *mecâz*

Mittels einer Feldanalyse wurden alle Felder im ABC-Diagramm in Abschnitt 1 des LT in ihren Funktionen näher erklärt. Eine Kontrollprobe aller Felder der Metapher wird jedoch die Festigkeit des Umfangs unterstützend bestätigen. Ich nehme hierfür als Basis Lakoff und Johnson²³⁹⁵, die die Metapher in ihrer alltäglichen Benutzung und im Vergleich zu anderen in einem viel zu praktischen Feld untersucht haben. Natürlich kann in späteren Zeiten diese Theorie von einer anderen ersetzt werden; doch vorläufig sind die Beispiele von Lakoff und Johnson im Umfang der *Konzeptualisierungstheorie* für die Probe gültig (und zwingend).

Obwohl die Theorie von Lakoff und Johnson eine allgemeine Akzeptanz zu spüren bekommt (zumindest in der Hinsicht, dass sie innovativ ist), den Blick auf die Metapher verändert und ich sie als Probe ausgewählt habe, basiert diese Theorie nicht auf besonders stabilen Pfeilern. Meiner Meinung nach sind viele der von Lakoff und Johnson aufgeführten Beispiele, wie ich es oben (s. LS 8.9.2) erklärt habe, keine Metaphern. Diese Beispiele erfüllen nicht einmal die vier aristotelischen Bedingungen (s. LS 4.4.1). Überprüfen wir kurz:

Dass der Hauptunterschied zwischen *Klischee* und *kreativer Form* liegt, steigert in der Definition Lakoff und Johnsons den Zweifel an manchen ontologischen Metaphern (Feld 13 und 14) noch mehr. Eigentlich kann ich das Feld 14 als ein relativ sicheres Feld bezeichnen. Wenn der Grad der Hyperbel des Ausdruckes zu fühlen ist (s. Diagramm 11), wäre der Ausdruck nicht klischeehaft, sondern metaphorisch; andernfalls bleibt der Metaphergehalt des Ausdruckes zweifelhaft.

Bei einem Punkt ist man sich einig; der für die Metapher benutzte Ausdruck sollte kein Klischee sein. Die Konkretisierungen (s. Ontologisch 3; LT 3.) oder diese in anderen Beispielen gesuchte Eigenschaft, lässt uns mit dem Problem der *Relativität* und *Popularität* zurück. Also wird die Bewertung der Metapher je nach Zeit und Person Unterschiede aufweisen. Dementsprechend wird eine Regel, die Zeit und Perspektive der Person bestimmt und etwas konsistent ist, bestimmend für die Grenzen des Diagramms sein. Wenn *Konventionalität* unsere Basis wird, müssen wir Beispiele wie „Achill ist ein Löwe.“, „Man is a wolf“ und „Julia ist die Sonne“ als Metapher erachten. Also kann eine Metapher sehr oft benutzt, bekannt; aber trotzdem wertvoll sein. Wichtig ist, dass sie nicht einfach, trivial und oberflächlich ist. Das Problem der obigen Konkretisierungen bleibt zwischen dieser „Trivialität+ Klischeehaftigkeit+ Abwesenheit der Genialität“ (stammend von Aristoteles) stecken:

(1) Einfachheit: Es ist bekannt, dass die aktiv benutzten Ausdrücke nicht *einfach*

²³⁹⁵ Die Wurzel und Verbindung dieser Theorie (Konzeptualisierungstheorie) mit anderen wurde bereits genügend im entsprechenden Abschnitt untersucht. Da meiner Meinung nach diese Theorie am ‚wackeligsten‘ unter allen Theorien ist, würde im Falle dessen, dass meine Kategorisierung auch diese Theorie von Lakoff und Johnson umfasst, das Diagramm auch für die restlichen anderen automatisch gelten.

Lakoff, George und **Johnson**, Mark (1980/ 2003), *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press. *Deutsch*: (2008), *Leben in Metaphern- Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Üb. Astrid Hildenbrand, 6. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer. *Türkisch*: (2010), *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, Üb. Gökhan Yavuz Demir. Istanbul: Paradigma Yayınları.

sein können.

(2) Klischeehaftigkeit: Die Ausdrücke selbst; also Ausdrücke wie *Angst vor Spinnen, Frieden, Ehre unsere Landes, viel Geduld, viel Hass, Brutalität des Krieges, Tempo der heutigen Zeit, aus Zorn, interner Differenz, Ruhm und Reichtum, Lösung ihrer Probleme* tragen das Risiko klischeehaft zu sein. Wenn also „Ehre unseres Landes“ oder „Tempo der heutigen Zeit“ gesagt wird, fängt kein kognitiver Prozess an. Doch der Satz kann dies bewerkstelligen. Wenn also mit der Komplementarität der anderen Ausdrücke eine *ungewohnte* Situation gebildet wird, können wir von einer Metapher sprechen. Z.B:

„Die *Zeit*: Dieser alte Mann – glatzköpfiger Betrüger.“ (Benjamin Jonson)

(3) Genialität: Metaphern, die den Geist aufleuchten und aufrütteln, können wir fast nur im Rahmen der *Poesie* beobachten, d.h. nur in Texten mit poetischer Tendenz. Im Alltag trifft man auf solche Benutzungen *nicht* (s. LP 2.3.5.17, LP 2.3.5.19, LP 3.11, LS 4.6.8; Poetik 1459 a u. Feld 8).

Wie in LS (8.9.2) angesprochen wurde, unterteilen Lakoff und Johnson die Arten der Metapher in drei Subgruppen, von denen jede einer Figur des *mecâz* gleichkommt. In Frage kommen die Strukturmetaphern, die Orientierungsmetaphern und die sog. Ontologischen Metaphern. Im Folgenden wird näher darauf eingegangen.

2.1 Strukturmetaphern

Wie bereits in LS (8.9.2) kurz angedeutet wurde, kommen die Strukturmetaphern ungefähr dem *isti'âre* und *teşbîh* gleich. Folgende Fallbeispiele dienen zum Verständnis dieser Art von Metaphern.

Schauen wir uns das Beispiel „Argumentieren ist Krieg“ (Lakoff und Johnson 2008: 12) an. Hier ist das Konzept „Argumentieren“ und die konzeptuelle Metapher ist „Argumentieren ist Krieg“. Der Satzteil *Argumentieren* bildet hier das schwache Verb, d.h. den Tenor (*müşebbeh*). Der Ausdruck *Krieg* wiederum vertritt das starke Element, Vehikel (*müşebbehünbih*). Da hier keine Analogie-Adposition und Analogie-Richtung (*vech-i şebeh*) vorhanden ist, erachte ich das als *teşbîh-i belîğ*.

Die Frage, warum *Argumentieren* als *Krieg* aufgefasst wird oder wie es überhaupt sein kann, dass es ein *Krieg* ist, sollte mit Beispielen beantwortet werden, zumal es möglich scheint, die *metaphorische* Benutzung dieser Satzstruktur als potenzielles *vech-i şebeh* anzunehmen, wie in den folgenden Beispielen.

- Ihre Behauptungen sind *unhaltbar*.
- Er *griff jeden Schwachpunkt* in meiner Argumentation *an*.
- Seine Kritik *traf ins Schwarze*.
- Ich *schmetterte* sein Argument *ab*.
- Ich habe noch nie eine Auseinandersetzung mit ihm *gewonnen*.
- Sie sind andere Meinung? Nun, *schliessen Sie los!*
- Wenn du nach dieser *Strategie* vorgehst, wird er dich vernichten.
- Er machte alle meine Argumente *nieder*. (Lakoff und Johnson 2008: 12)

Ein anderes Beispiel „Zeit ist Geld“ von Lakoff und Johnson (2008: 15) ist auch wie die obigen ein *teşbîh-i belîğ*. Bei der Analyse nach den Grundregeln gibt es

beispielsweise keine Probleme *müşebbeh* als schwaches Element (Tenor, türk. *Benzeyen*) der *Zeit* gleichzusetzen. Ebenso steht *müşebbehün bih* als starkes Element (Vehikel, türk. *benzetilen*) für *Geld*. Schauen wir uns Sätze an, die den Vergleich unterstützen (Lakoff und Johnson 2008: 16):

- Sie *vergeuden* meine Zeit.
- Dieses Gerät wird Ihnen viel Zeit *ersparen*.
- Ich habe keine Zeit zu *verschenken*.
- Dieser platte Reifen *kostete* mich eine Stunde.
- Ich habe viel Zeit in diese Frau *investiert* ²³⁹⁶

In den Beispielen oben wird nicht erwähnt, in welcher Hinsicht der Vergleich gemacht wird. So müssen wir selbst herausfinden, in welchem Rahmen eine Verbindung zwischen Zeit und Geld gebildet wurde. Die Antwort ist in der Sprache und in vielen Benutzungen etabliert. Bei solchen Beispielen – hier ist die Gemeinsamkeit der Wert von Zeit und Geld – ist es überhaupt nicht schwer, die Analogie-Richtung zu finden.

Bei den *Strukturmetaphern* wird man die *Metapher der Röhre* mit einschließen müssen. Solche Metaphern erörtern Lakoff und Johnson (2008: 18) wie folgt:

- Ideen (oder Bedeutungen) sind *Objekte*,
- Sprachliche Ausdrücke sind *Gefäße*.
- Kommunizieren heißt Senden. (Lakoff und Johnson 2008: 18)

Doch Lakoff und Johnson haben starke Zweifel darüber, ob die gegebenen Beispiele Metaphern sind oder nicht:

„An Beispielen wie diesen ist viel schwieriger zu erkennen, dass durch die Metapher irgendetwas verborgen wird, oder zu sehen, dass es sich überhaupt um eine Metapher handelt.“ (Lakoff und Johnson 2008: 19)

Außerdem geht es um auch eine Verwechslung zwischen Metapher und Metonymie. Reddys (1979) Haltung in diesem Rahmen ist eigentlich, *alle mecâz* in den Umfang aufzunehmen. Deshalb geben Lakoff und Johnson sogar die *Metonymie*, die eigentlich niemals in den Umfang der Metapher genommen wird, als Beispiel im Rahmen des Kontextes. Lakoff und Johnson (1980:12, 2008: 20) nehmen Bezug auf ein Beispiel von Pamela Downing. Downing hat folgenden berühmt-berühmten Satz in einer konkreten Gesprächssituation gehört:

Please sit in the apple juice seat. [Bitte setzen Sie sich auf den Apfelsaftplatz]

Eigentlich ist die Absicht, das Beispiel zu geben, anders als meine Intention. Hier wird erklärt, dass die Formulierung *Apfelsaftplatz* nur dann an Bedeutung gewinnt, wenn bekannt ist, dass es sich um einen Tisch handelt, auf dem ein Apfelsaft serviert ist (auf den anderen drei Tischen befindet sich nämlich jeweils ein Orangensaft). Der Kontext muss also bekannt sein. Hier gibt es neben dem pro toto (*cüz'yyet*) Verhältnis auch eine Metonymie (*meçâz-ı mürsel*). Der Beispielsatz kann so ausgebaut werden: „Bitte setzen Sie sich an den Tisch, auf den Apfelsaft serviert wurde.“ Erneut ist das für die Erklärung gegebene Beispiel „Wir brauchen neue alternative Energiequellen“ (2008:20)

²³⁹⁶ Diese Formulierung „Zeit in die Frau investieren“ basiert auf der Übersetzung von Astrid Hildenbrand (2008).

Energiequellen ein bedecktes *isti'âre*.

2.2 Orientierungsmetaphern

Bei den Orientierungsmetaphern müssen wir beachten, dass die morphosyntaktische Analyse wegen den räumlichen Funktionen des Kasus im Türkischen etwas anders funktioniert.

Wichtig ist jedoch vielmehr die Überlappung der Einsicht, als die Adpositionsbenutzung. So wie es in den unteren Beispielen zu sehen ist, erlebt man in der Hinsicht keine Probleme. Doch Lakoff und Johnson widersprechen diesem Vorfall trotzdem:

„Unsere physische und kulturelle Erfahrung bietet viele verschiedene Fundamente für Raummetaphern. Welche Grundlagen ausgewählt werden und welche Fundamente die wichtigen sind, hängt von der jeweiligen Kultur ab.“ (Lakoff und Johnson 2008: 28)

Ich erkläre dies kurz. Diese haben mit der *Orientierung im Raum* zu tun: Oben-unten, innen-aussen, vorne-hinten, dran-weg, tief-flach, zentral-peripher. (Lakoff und Johnson 2008: 22) Es gibt ein Verhältnis zwischen den Adverbien und der physischen Umgebung und dem menschlichen Körper. Beispielsweise „Glücklich sein ist oben“. Nach dieser Logik werden Zeichen, die nach oben zeigen, von Lakoff und Johnson (2008: 22) als positiv bewertet wie z.B: „Ich fühle mich heute *oben*auf.“

Die Probe solcher Metaphern machen Lakoff und Johnson mit der *kulturellen Kohärenz*. Der kohärente Ausdruck ist *oben*, *positiv*; der inkohärente hingegen *unten*, *negativ*. Also ist die Probe der Kohärenz folgenderweise: *grösser ist besser*. Dieser Aussage ist zuzustimmen (konsequent, kohärent). Denn im Allgemeinen gilt nicht *kleiner ist besser*. (s. Lakoff und Johnson 2008: 31).

Um zu analysieren, in welche literarische Kunst diese Verwendungen die Metapher ziehen, gebe ich je ein Beispiel für die Gruppen:

„Glücklich sein ist oben; traurig sein ist unten.“

- Das *beflügelte* meinen Geist.
- Ich fühle mich *niedergedrückt*. (Lakoff und Johnson 2008: 23)

Der für die Erklärung reservierte Teil solcher Benutzungen, oder die Vielzahl an Beispielen, täuschen den Leser. Diese Raummetapher (s. Lakoff und Johnson 2008: 26) genannte Art, umfasst keinen großen Platz im Thema der Metaphern; doch gehört zu den Grundlagen der alltäglichen Benutzung.

Wie es auch in ähnlichen Beispiel zu sehen sein wird (habe ich am Anfang bereits gesagt), ist die Metapher hier nicht ein Wort; sondern ein ganzes ‚System‘.²³⁹⁷ Also wird „Das *beflügelte* meinen Geist“ oder „Ich fühle mich *niedergedrückt*“ als ein Ganzes begriffen. Mit diesem Zustand entsprechen sie einer *idiomatischen* Benutzung.

²³⁹⁷ Kubczak sagt, dass die Metapher nicht *Wolf* ist, nicht *ein Wolf*, auch nicht *ist ein Wolf*; sondern der komplette Satz *Der Mensch ist ein Wolf*. Dies lässt das *isti'âre* im Namen der Metapher im Hintergrund und nimmt das *teşbih* in den Vordergrund. **Kubczak**, Hartmut (1978), 50.

Es ist möglich die Beispiele zu vermehren. Wie es zu sehen ist, haben Orientierungsmetaphern mit *Raum* zu tun. Außerdem kann eine Metapher vielerlei physische und gesellschaftliche Ursprünge haben (Lakoff und Johnson 2008: 27). So als hätten sie eine feste Form angenommen. Die hiesigen nehmen diese Grundlage von den *idiomatischen*. Drittens müssen sie als ein Ganzes und in einem *Konzept* bewertet werden; nicht als einzelne Wörter. Und zuletzt weist jede Raummetapher eine innere Systematik auf (Lakoff und Johnson 2008: 26). Raummetaphern haben Ihre Wurzeln in der physischen und kulturellen Erfahrung (Lakoff und Johnson 2008: 26).

2.3 Ontologische Metaphern

Dieser Abschnitt beinhaltet viel bekanntere Beispiele. Im Vergleich zur vorherigen Art der Metapher besitzt die ontologische Metapher einen viel bestimmteren (nicht engeren) Bereich.

Ein Teil der ontologischen Metaphern sind dem *teşhîs* nahe. Nach Lakoff und Johnson sind diese Art der Metaphern auch als *Personifizierung* oder *ontologisch 1* zu gruppieren. Ein zweiter Teil der ontologischen Metaphern kommt dem bedeckten *isti'âre* ziemlich nahe (ontologisch 2). Ein dritter Teil der ontologischen Metaphern verbreitet sich auf einem ziemlich breiten Bereich. Es ist sozusagen die Gruppe der abstrakten Wörter, die zweifelhaft sind und als *mecâz* im Feld 13 und 14 verankert sind. Diese lassen sich als *ontologisch 3* gruppieren.

Anlehnend an die Untersuchung von Lakoff und Johnson kann für *teşhîs* die *Inflation*; für das bedeckte *isti'âre* die Beispiele *Maschine* und *zerbrechliches Objekt* gegeben werden (s. LS 8.9.2). Die anderen ontologischen Metaphern hingegen sind Wörter mit abstrakter Bedeutung; sie sind sozusagen Benutzungen des *mecâz*. Im Letzteren handelt es sich um den Übergang von Abstrakt auf Konkret (ontologisch 3). Die Beispiele unten sollen hierzu näher aufklären:

Ontologisch 1 (Personifizierung, türk. *teşhîs*):

Mit Ontologisch 1 wird die Personifizierung einer Sache, eines Umstandes und ähnliches gemeint, dass im Türkischen dem *teşhîs* entspricht. Es ist klar, dass auch das *teşhîs* eine Art *isti'âre* ist (s. LS 3. 17). Bei dieser Art der Verwendung wird das *müşebbeh* erwähnt. Der *Mensch*, der das *müşebbehün bih* bildet, kommt aber selber nicht vor. So gibt es schließlich erneut ein bedecktes *isti'âre*.

Ein weiteres Beispiel ist das von Lakoff und Johnson (2008: 36) angesprochene Muster *Inflation ist eine Entität* (s. LS 8.9.2).

Ontologisch 2 (bedecktes *isti'âre*):

In den folgenden Beispielen wird das *müşebbeh* erwähnt, das *müşebbehün bih* wird weggelassen. Das starke Element, also der Vehikel wird aus der gegebenen Analogie-Richtung heraus genommen.

„Der Geist ist eine Maschine“ (Lakoff und Johnson 2008: 38)

- Mein Gedankengang ist heute *etwas eingerostet*. (wie eine Maschine)

- Meine Denkmachine ist heute *nicht in Betrieb*. (wie eine Maschine)

Dass die Gedanken *etwas eingeroestet* sind oder die Dysfunktion des Denkens mit *Maschine* verglichen wird, bedeutet die Gründung eines *teşbih*. Bei beiden Beispielen ist ein *bedecktes isti'âre* vorhanden.

„Die Seele ist ein zerbrechliches Objekt“ (Lakoff und Johnson 2008: 38)

- Sein Nervenkostüm war *sehr dünn* geworden. (wie Tüll)
- Ihr Selbstwertgefühl ist *sehr fragil*. (wie Glas)

In diesen Beispielen ist das müşebbehün bih ein *zerbrechliches Objekt*.

Ontologisch 3 (Konkretisierung):

Die Analyse der soweit gegebenen Beispiele, also der ontologischen 1 (*teşhis*) und 2 (*bedecktes isti'âre*) basiert auf einer exakten Grundlage. Sie sind alle Klischees, sie können nicht mehr sein als als Metaphern des Typ B und C (s. LT 1. 3).

Dies hier ist wahrscheinlich der schwächste Teil der Theorie von Lakoff und Johnson. Bzw. die Beispiele, die nicht mehr auf eine logische Weise kategorisiert werden können, aber innerhalb mit Hilfe von *sehr allgemeinen* Überschriften ein Ganzes erstellt zu haben scheinen, sind nun viel weniger metaphorisch. Diese Breite des Feldes, die Klischeehaftigkeit und Wirkungslosigkeit wird nicht bestritten:

„Ontologische Metaphern wie diese sind in unserem Denken so selbstverständlich und so omnipräsent, dass wir sie im allgemeinen für fraglose, wörtliche Beschreibungen mentaler Phänomene halten.“ (Lakoff und Johnson 2008: 38)²³⁹⁸

Das englische Wort *pervasive* wurde mit *omnipräsent* übersetzt, sodass es ein aussagekräftigerer Ausdruck ist. Wenn ein Ausdruck zur gleichen Zeit überall ist, von jedem bekannt ist, sofort begriffen wird, er zur einem natürlichen Element der Kommunikation geworden ist, wie kann er dann *genial*, *horizontweiternd*, *beeindruckend* und zumindest *anders* sein? Die hiesigen Ausdrücke als *Konkretisierung*, statt als Metapher zu beschreiben, wäre passender.

Obwohl es eine grosse Überlappung zwischen Metapher und Metonymie gibt, begrenzt die Metonymie den Bereich und sorgt dafür, dass das *mecâz* als ein Oberbegriff bekannt wird. Die Überlappung von *isti'âre*, *teşbih*, *kinâye* im Diagramm umfasst nicht solche *unwahre* bzw. *abstrakte* Ausdrücke. Also bleiben Lakoff und Johnsons ontologische Metaphern größtenteils (falls wir einen Teil als *teşhis* erachten) außerhalb dieser Definitionen. Weshalb sie auch außerhalb der Hyperbel verweilen; doch an den *mecâz* Grenzen haben ontologische Metaphern einen speziellen Platz.

Die Einstellung, so gut wie alle abstrakten Wörter und Ausdrücke als metaphorisch zu bezeichnen, kann, wie ich es am Anfang erwähnt habe (s. Lakoff und Johnson 2008: 37), abgelehnt werden.

²³⁹⁸ Original: „Ontological metaphors like these are so natural and so pervasive in our thought that they are usually taken as self-evident, direct descriptions of mental phenomena.“ (1980:28)

3 Fazit

Wie zu Beginn der Arbeit ausführlich dargestellt wurde, ist mein Ziel nach terminologischen Entsprechungen für den Begriff der Metapher im Türkischen zu forschen.

Nach Formulierung der Problemstellung werden technische Details der Arbeit präsentiert.

Im Abschnitt Liber Primus wurde aufgrund der Konnotationen von Metapher-Rhetorik und *mecâz-belâgat* – da diese im Grunde genommen Erweiterungen voneinander sind – zunächst eine Gegenüberstellung von Rhetorik und *belâgat* durchgeführt. Beiden wurde jeweils eine kurze Geschichte gewidmet und die für den Vergleich nötigen Argumente wurden ausgemustert. Die Unterschiede, die bei diesem Vergleich aufgekommen sind, zeigten sich letztlich auch als Erklärungsmodul für den Stillstand nach der *Tanzimat* und der Überlegenheit der *Metapher* in dieser Periode. Dieser Teil der Arbeit wurde so vorbereitet, dass er in sich ein abgeschlossenes selbstständiges Kapitel bildet und so separat für weitere Forschungen stehen kann.

Jede einzelne von den ca. dreißig Metapherntheorien, die in den Umfang des Vergleiches genommen wurden (Liber Secundus), kommt einer Kunst des *belâgat* näher. Diese interessante (eigentlich umgekehrte) Kategorisierung gab mir die Idee, das Thema in den folgenden Schritten des Liber Tertius in Begleitung eines *Diagramms* zu bewerten. Während das erste Buch auf Rhetorik und *belâgat* basierte, zielte es zusätzlich darauf ab, Vorbereitungsinformationen zum zweiten Buch zu geben. Da das direkte Lesen des zweiten Teiles für Interessente, die kein ausreichendes Wissen in diesem Bereich besitzen, zu vielen Missverständnissen führen kann, war es besonders wichtig, zunächst das erste Buch dem Leser vorzulegen.

Nachdem alle Argumente bezüglich des Vergleiches in *Liber Secundus* behandelt, miteinander verknüpft und deren Zustände stabilisiert worden sind, wurden im letzten Teil (Liber Tertius) festgelegte und zusammenfassende Resultate dargestellt. Das Ergebnis des ABC-Diagramms – einschließlich das der Kontrollprobe durch den Versuch der Platzierung der Arten des *mecâz* – zeigte, dass Metaphern im Türkischen nach ihrer Funktion in drei Typ-Gruppen (A, B und C) zu unterscheiden sind, bei dem nur Metaphern des Typ-A unter bestimmten Voraussetzungen als *wahre*, starke bzw. massive Metaphern angenommen werden können. Eine definitive Bestimmung in Bezug auf ein terminologisches Synonym für das Wort Metapher im Türkischen hat sich somit nicht als erfolgreich erwiesen. Daher kann gesagt werden, Metapher ist gleich *metafor*, es gibt keine herkömmliche Entsprechung.

IV. AUSBLICK

Für die hier vorgelegte Untersuchung gibt es keine Vorbilder, bzw sie ist eine Pionierarbeit. Trotzdem bin ich der Meinung, dass ich in der Lage war, eine Grundlage zu erstellen, die weiterhin mit Diskussionen und Forschungen erweitert werden kann. Deshalb habe ich beschlossen separate Bücher für jede Metapherntheorie, die behandelt werden, zu schreiben.

Das erzielte Ergebnis und dessen Analyse haben gezeigt (wie es auch die benutzten Quellen unterstützen werden), dass der Begriff der Metapher seit der Zeit der *Tanzimat* in der türkischen Literatur (selbst unter dem akademischen Kader) ein Bereich voller Fragezeichen, Unbestimmtheiten und Fehler ist. Es ist sicher traurig, dass wir achtlos bezüglich dieser Metapherntheorien sind, die im Westen ausgiebig erforscht und diskutiert und für deren Vergleiche zahlreiche Bücher geschrieben werden. Mit dieser Arbeit habe ich nur eine theoretische Grundlage geschaffen, die lediglich einen Teil dieses Problems klärt. Es liegt an anderen Forschern, diese Probleme mit Beispielen und Analysen in Zukunft zu erklären. Besonders Gedichtsanalysen werden hierbei großen Nutzen bringen.

Die Metapherntheorien und die diesbezüglichen Anstrengungen scheinen in den Händen Europas (und natürlich des amerikanischen Kontinents) zu liegen. Die tiefliegende und irreparable Ursache für dieses Problem liegt in der Problematik des Übersetzens.

Wie in der Einleitung angesprochen wurde, erfordert eine turkologisch fundierte Forschungsarbeit im Rahmen von Rhetorik und Metapher einerseits Fremdsprachenkenntnisse vor allem in Deutsch, Englisch und Latein, andererseits sind Übersetzungen von Werken in den angesprochenen Fremdsprachen eine enorme Unterstützung für türkischsprachige Forscher. Der Mangel vor allem im Bereich der Übersetzungstätigkeiten erschwert die Recherchen für Forscher in ihrer Arbeit.

Das Problem ist hier vor allem, dass das Sprachwissen, das für die Übersetzung notwendig ist, auch Fachwissen erfordert. Dass das Gemälde so pessimistisch gezeichnet wird, ist nicht grundlos; denn da bis heute das *Institutio Oratoria* von Quintilianus, das *De Inventione, de Oratore, Brutus* und *Orator* von Cicero nicht ins Türkische übersetzt wurden – denn Rhetorik bedeutet grundsätzlich Cicero, Quintilianus und Aristoteles – scheint dieser Pessimismus nicht überspitzt zu sein.

Eine aktuelle Forschung im Bereich der Rhetorik bedeutet für Forscher, mit vielen Problemen bezüglich der Literaturquellen konfrontiert zu werden. Andernfalls sehen wir weiterhin akademische Aufsätze, die über ein Quellenverzeichnis mit nicht mehr als zehn bis fünfzehn Werken besitzen; das (angestrebte) Potenzial dieser Arbeiten als Beitrag zur Wissenschaft verschwindet ohnehin unter der Menge der Frage- und Ausrufezeichen.

An vorderster Stelle müssen entsprechende Institute und Abteilungen der griechischen Sprache und Literatur, der lateinischen Sprache und Literatur sowie Abteilungen der Anglistik, Germanistik und Romanistik an türkischen Universitäten sich für die Beschaffung von Literaturquellen ernsthaft einsetzen und gegebenenfalls diesen Bedarf durch Übersetzungstätigkeiten in Form von Seminaren oder Projekten decken.

Eine letzte wichtige Sache ist, dass dem Bereich der Komparatistik nicht genügend Aufmerksamkeit für Turkologie-Arbeiten gewidmet wird. Einschlägige

Arbeiten sterilisieren den Kreislauf so sehr, dass (beispielsweise) plötzlich Werke wie (sogar) „Metapher in der *divan* Literatur“ entstehen. Auch in diesem Bereich müssen die entsprechenden Wissenschaftszweige sich bemühen, Forschungsarbeiten zielgerichtet zu unterstützen.

V. LITERATURVERZEICHNIS

- Abbâs**, Fadl Hasan (1430/ 2009): *Esâlibü'l- Beyân*, Amman: Dâru'n-Nefâis.
- Abbâs**, Fadl Hasan (2004): *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ Ilmu'l-Meânî*, Ürdün: Dâru'l-Furkân.
- Abdülazîz 'Atîk** (1985): *İlmü'l-me'ânî*, Beyrut: Dârü'n- nehdati'l- 'arababiyye.
- Abdülcebbâr Rifâî** (1993): *Mu'cemü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Kum, Bd.II.
- Abdülcelîl Muhammed Bedri** (1406/1986): *el- mecâz ve eseruhû fid-dersîl-lugavî*, Beyrut.
- Abdulkâdir Huseyn** (1982): *el-Muhtasar fî târihi'l-belâga*, Beyrût: Dâru's-Surûk.
- Abdulkadir**, U. Ali (2008): *Bâkîllânî ve Islâm Hukukunun Nassa Dayanmayan Kaynakları İle İlgili Görüşleri*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Ankara.
- Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle** (o.J): *Eserü'l-luga fî'htilâfi'l- müctehidîn*, Mısır.
- Abdünnafi İffet** (1289): *En-nefü'l mu'avvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*, Matbaa-i Âmire.
- Abdurrahman Fehmi** (1885): *Tedrisât-ı Edebiyye*, Karabet ve Kasbar Matbaası, Birinci Kısım, İstanbul 1302/1885.
- Abdurrahmân Habenneke** el Meydânî (1996): *el-Belâğatü'l-'arabiyye, üsûsühâ ve ulûmühâ ve funûnühâ*, Beyrut: Dârü'l- Kalem, II.
- Abdurrahman Şeref** (Mekteb-i Mülkiye müdürü) (1914): „Ekrem Bey Merhûm'un Mekteb-i Mülkiyye'de Muallimliği“, *Talebe Defteri*, nr.19, 30 Kânûnsâni 1329/ 11 Şubat 1911.
- Abdurrahman Süreyya** (1303/1885): *Mizânü'l-belâga*, Cerîde-i Askeriyye Matbaası.
- Abdurrahman Süreyya** (1305/1887): *Sefîne-i Belâgat*, İstanbul: Matbaa-i Ebuzyiya, 200S.
- Abdurrahmanov**, Azer (2006): *Şerhu'l-Makâsid Adlı Eserine Göre Tefâtânî'de Bilgi Teorisi*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., İstanbul.
- Abel**, Günter (1987): „Logik und Ästhetik“, in *Nietzsche Studien* 16.
- Abrahamson**, E., und **Fairchild**, G. (1999): *Management Fashion: Lifecycles, Triggers, and Collective Learning Processes*. Administrative Science Quarterly, 44.
- Abrahamson**, Eric (1996): Management fashion. *Academy of Management Review*, 21, 1, 254-285.
- Acehan**, Dr. Abdullah (2004): „Çok Yönlü Bir Kişi Olarak Süleyman Hüsnü Paşa“, Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı: 152, İstanbul, Ekim, 159-178.
- Adam**, Hüdaverdi (2009): *İbni Arabi Kaza ve Kader*, İstanbul: Eser kitabevi.
- Adamietz**, J. (1960): *Ciceros De Inventione und die Rhetorick ad Herennium*, Diss., Marburg.
- Adelung**, Johann Christoph (1782): *Umständliches Lehrgebäude der Deutschen Sprache, zur Erläuterung der Deutschen Sprachlehre für Schulen*, Leipzig: Breitkopf.

- Adorno**, Th. W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt.
- Ahmed Hamdi** (1288-1289/ 1872): *Teshîlü'l-Aruz ve'l-Kavâfi ve'l-Bedâyi*, Istanbul: Terakki Matbaası, 172+52+59 S.
- Ahmed Hamdi** (1293/1876): *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*, Istanbul: Matbaa-i Âmire, 128 S; (2007) *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî (Inceleme- Metin- Dizin)*, Hg. Atabey Kılıç, Kayseri: Laçın, 125 S.
- Ahmed Matlûb** (1996): *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvürîhâ*, Hg.: Mektebetü'l- Lübnân en-Nâşirûn, Beyrut.
- Ahmed Reşid Rey** (H. Nâzım) (1328/1912): *Nazariyyât-ı Edebiyye* (2 Bd.), Istanbul: Ahmet İhsan Matbaası.
- Ahmet Cevdet Paşa** (1298-1299/1881- 1882): *Belâgat-ı Osmâniyye*, Istanbul: Mahmut Bey Matbaası, 204 S; (2000): *Belâgat-i Osmâniyye*, neuer Druck, Hg.: Dr. Turgut Karabey ve Mehmet Atalay, Istanbul: Akçağ.
- Ahmet Cevdet Paşa** (1268/1852): *Medhal-i Kavâ'id*; (2000) Haz. Nevzat Özkan, Ankara: TDK.
- Ahmet Cevdet Paşa**: *Mecelle*, Madde 60-61.
- Ahmet Haşim** (1921): „Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar“, in *Dergâh*; [1926: Piyale'nin önsözünde; 1987: Bütün şiirleri: *Piyale, Göl saatleri kitapları dışındaki şiirler*, Haz. İ. Enginün, Z. Kerman, İstanbul: Dergâh, s.73]
- Ahmet Mithat** (1299/ 1882): „Taassub ve Garba Meftuniyet“, *Tercümân-ı Hakikat*, nr.1305, 6 Zilhicce.
- Akalın**, L. Sami (1984): *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Istanbul: Varlık.
- Akçay**, Mustafa (2009): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „SIYÂLKÛTÎ“, Bd.37.
- Akdemir**, Hikmet (1998): „Kur'ân-ı Kerîm'de mecâzın Varlığı Problemi“, *Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Şanlıurfa.
- Akdemir**, Hikmet (1999): *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir.
- Akdeniz**, Necat (1987): *Kur'ân-ı Kerîm'de Mecâz*, MÜ, Institut für Gesellschaftswissenschaften.
- Akder**, Prof. Dr. Necati (1954): *Ord. Prof. Fuad Köprülü'nün İlmî Hayat ve Faaliyetindeki Felsefi Cepheye Umumi Bir Bakış*, A.Ü.Dil ve Tarif-Coğrafya Fak. Ztschr. Bd.XII, Nr.1-2, Mart-Haziran 1954.
- Akıncı**, Hüseyin (2006): *Ibn Kayyim el- Cevziyye'nin Hayatı, Eserleri ve İctihad Anlayışı*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Konya.
- Akkâvî**, İn'âm Fevvâl (1413/ 1992): *el-Mu'cemü'l- Mufassal fî Ulûmi'l- belâga el-Bedî' ve'l- Beyân ve'l- Meânî*, Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l- İlmiyye.
- Akpınar**, Cemil (1997): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „HASAN ÇELEBİ, Fenârî“, Bd.16.
- Aksan**, Doğan (2000): *Türkçe'nin Sözcük Varlığı*, Ankara: Engin.
- Aksaraylı**, İsmail (1997): *Şahabettin Süleyman ve Mehmet Fuat Köprülü'nün Malumat-ı Edebiye'si Üzerine Bir Araştırma*, Celal Bayar Üniv Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. 171 S.
- Aksoy**, Musa (1993): *Hacı İbrahim Efendi'nin Hayatı- Eserleri- Tenkitleri*, İst Üniv. Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Istanbul.

- Aksoy**, Mustafa (2002): „Destanlarda ve Tarihi Kaynaklarda Alp Er Tonga“, *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, Bd. 3.
- Aksun**, Ziya Nur und **Kılınç**, Erol (2009): *Darbe Kurbanı Abdülazîz Han: Zamanı, Hedefleri, Şehid Edilişi, Artçı Darbeler Ve Yıldız Muhakemesi*, İstanbul: Ötüken.
- Aktan**, Ali (2006): „Mu'tezz" maddesi, *DIA*, Bd. XXXI.
- Aktaş**, Hasan (2002): *Modern Türk Şiirinde Edebî Sanatlar*, İstanbul: Söylem Yayınlar.
- Aktaş**, Şerif (1987): “Prof. Dr. Kaya Bilgegil Hakkında Geç Kalmış Bir Yazı”, *Türk Dili*, Bd.LIV, S.432, (Aralık 1987) Ankara, S.311-314.
- Aktaş**, Şerif (2013): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „YÖNTEM, Ali Canip“, Bd.43, S.565-566.
- Akün**, Ömer Faruk (1994): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „Divan Edebiyatı“, Bd.9, S.389-427.
- Akün**, Ömer Faruk (2003): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „MEHMED FUAD KÖPRÜLÜ“, Bd.28, S.471-486.
- Akyüz**, Kenan (1969): *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*, Ankara, S. 32-33;
- Akyüz**, Yahya (2000): „İlk Çağdaş Eğitim Bilimcimiz Vizeli Selim Sâbit Efendi“, *Tarih ve Toplum*, Eylül, Nr.201/ Bd.34, S.15-21.
- Alâeddin es-Semerkindî** (1404): *Mîzânü'l-usûl*, Hg. M. Zeki Abdülber, Katar.
- Alak**, Musa (2009): *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l- Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. İstanbul.
- Albrecht**, Michael v. (1971): *Meister römische Prosa von Cato bis Apuleius*, Heidelberg.
- Albrecht**, Michael v. (1973): „M. T. Cicero, Sprache und Stil“, in *Ziegler*, S. 1237-1347.
- Albrecht**, Michael v. (1994): *A History of Roman Literature, from Livius Andronicus to Boethius*, Bd.I, München: Brill.
- Albrecht**, Michael v. (2003): *Cicero's Style: A Synopsis*, Leiden: Brill.
- Albrecht**, Michael v. (2007): *Vergil: Bucolica - Georgica - Aeneis: Eine Einführung, Heidelberger Studienhefte Zur Altertumswissenschaft*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH.
- Aldrich**, Virgil C. (1968/ 1996): „Visuelle Metapher“, in: *Journal of Education* 2, S.73-86; (1996): in: Haverkamp, *Theorie der Metapher*, S.142-159.
- Alevî**, Yahyâ b. Hamza (1995): *Kitâbu't-Tirâzi'l-mutedammin liesrârî'l-belâğa*, Hg.: 'Abdu's-Selâm Şâhîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Alexander**, Michael C. (2002): *The Case for the Prosecution in the Ciceronian Era*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Alexiou**, Evangelos (1995): *Ruhm und Ehre: Studien zu Begriffen, Werten und Motivierungen bei Isokrates (Bibliothek Der Klassischen Altertumswissenschaften, Neue Fol)*, Gebundene Ausgabe, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH.
- Alexiou**, Evangelos (2010): *Der „Euagoras“ des Isokrates: Ein Kommentar (Untersuchungen Zur Antiken Literatur Und Geschichte)*, Gebundene Ausgabe, de Gruyter.
- Ali b. Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî** (o.J.): *el-Mecâlis fî keşfi mecâzâtî âyâtî'l- Kur'ân*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 594, 263 varak.

Ali Cemaleddin (1291/ 1874): *Aruz-ı Türkî (İlm-i Kavâfi, Sanâyi-i Şiiriyye ve İlm-i Bedî)*, İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası ; (1298/ 1881): *Aruz-ı Türkî (İlm-i Kavâfi, Sanayî-i Şiiriyye ve İlm-i Bedî)*, İstanbul.

Ali el-Cârim und Mustafa Emîn (1959): *el-Belâgatü'l-vâziha*, Mısır.

Ali Nazîmâ (1890): *Muhtıra-i Belâgat*, Kasbar Matbaası; (2012): *Muhtıra-i Belâgat*, Hg. Ömer Zülfe, İstanbul: İz Vlg., S.11-12.

Ali Nazîmâ (1901): *Lügat-i Nâzimâ*, Kasbar Kitabhanesi, 1904S.

Ali Nazîmâ (1910): *Lügat-i Tefeyyüz*, Kasbar Matbaası, 960S.

Ali Nazîmâ (1912): *Mini Mini Lügat-i Tefeyyüz*, Kasbar Matbaası, 632S.

Ali Nazima, Faik Reşad (1901): *Mükemmel Osmanlı Lugati*, Artın Asarduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 999 S. (2002): *Mükemmel Osmanlı Lugati*: Hg. Necat Birinci, Kâzım Yetiş, Fatih Andi, Erol Ülgen, Nuri Sağlam, Ali Şükri Çoruk, Ankara: TDK Vlg. XIV+874 S.

Ali Seydî (1330): *Resimli Kâmûs-ı Osmanî*, İstanbul.

Alî Şîr Nevâî (1363): *Tezkire-i Mecâlisü'n-Nefâ'is*, üb. von Hakîm Şah Kazvînî- M. Fahrî-yi Herâtî, Hg.: Ali Asgar Hikmet, Tahran.

Alkuin (1965): *The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne, (Disputatio de Rhetorica et de virbutibus Sapientissimi Regis Carli et Albini Magistri)*, A Translation, with an Introduction, the latein Text, and Notes by Wilbur Samuel Howell, New York.

Allahverdiyev, Ibrahim (2009): *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. İstanbul.

Alpgüvenç, Can (2011): *Sultan Abdülaziz Han ve Darbeci Paşalar*, İstanbul: Kaynak.

Althaus, H.P.; Henne, H. und Wiegand, H. E. (Hg.) (1980): *Lexikon der Germanistischen Linguistik*, Niemeyer.

Altın, Mehmet (2008): *Mu'tezile görüşlerine Temel Teşkil Eden Âyetlerin Tahlili –Keşşaf ve Medarik Örneği* (Mag.), Van.

Altıntaş, Hayrani (2005): *İslam Düşünce Tarihi*, Eskişehir.

Altıparmak Mehmet Efendi (Üsküplü) (o.J.): *Altıparmak/ Büyük Peygamberler Tarihi (Tarihü'l- Enbiyâ)*, Hg. M.Faruk Gürtunca, İstanbul: Huzur Vlg.

Altun, Hilmi Kemal (2010): *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprizâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Risâleleri*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag.

Altunya, Hülya (2009): *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)- Anlam İlişkisi (Kasdu'l-Mütakellim Problemi Bağlamında)*, Süleyman Demirel Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Isparta, S.34 und 36-37.

Alvesson, Mats und Kärreman, Dan (2000): *Taking the linguistic turn in organizational research: Challenges, responses, consequences*. Journal of Applied Behavioral Science, June, 36: 136-158.

Andi, M.Fatih (1995): *Ara Nesil Şairi Mehmet Celâl- Hayatı, Görüşleri ve Şiiri*, Alfa.

Antiphon (1880): *Antiphontis orationes et fragm.* edid. Frid. Blass. Editio altera, 1881 (in Bibl. Teubn.) Antiphontis orationes edid. Vict. Jernstadt, Petersburg.

Antiphon (1932): *Antiphons Erste Tetralogie*, (Hg.) Jacob Hendrik Hoeufft, J.B.Wolters.

Antiphontis (1838): *Orationes XV*, Berlin: Eduardus Maetzner.

- Apak**, Adem (2010): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „ŞUÛBIYYE“, Bd.39, S.244-246.
- Apaydın**, H.Yunus (1999): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „IBN KAYYIM el-CEVZİYYE (1.Bölüm)“, Bd. 20, S.109-123.
- Apelt**, Otto (2013): *Eileitung zum Gorgias, Sämtliche Werke*, B.1, Koblenz: Edition Kramer.
- Argıt**, Celile Eren (2006): „*Tanzimattan Cumhuriyete Edebiyat Ders Kitapları*“, Türkiye Araştırmaları Literatür Ztschr. Bd. 4, Nr. 7, S.267-268.
- Argunşah**, Mustafa (2007): *II.Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni/ 10-12 Nisan 2006: Bildiriler*, Erciyes Üniversitesi, S.171.
- Arı**, Bülent und **Arslantaş**, Selim (2000): *Türkiye’de Modern Tarihçiliğin Öncüsü: Fuad Köprülü*, Doğu-Batı, Jhr.3, Nr.12, Ankara, S.193-205.
- Arıkan**, Zeki (1997): *Tarihimiz ve Cumhuriyet: Muhittin Birgen (1885-1951)*, Tarih Vakfı Yurt Vlg. Nr. 4/ / Mertoğlu, S.89.
- Aristoteles** (1963): *Categories und De interpretatione*, Clarendon.
- Aristoteles** (1982/ 1994a): *Poetik*, Üb. Manfred Fuhrmann, Griechisch/ Deutsch, Reclam, Stuttgart.
- Aristoteles** (1986): *Nikomanischen Ethik*, Reclam.
- Aristoteles** (1986-1988): *Physik. Vorlesung über die Natur*. Griechisch-deutsch, Hg. Hans Günther, VIII Band, Meiner-Verlag, Hamburg.
- Aristoteles** (1992): *The Art of Rhetoric*, Üb. und Hg. Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books.
- Aristoteles** (1994): *Erste Analytiken I*, Üb. Theodor Ebert, Erlangen: Selbstverlag.
- Aristoteles** (1994b): *Metaphysik*. Übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Wellmann). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles** (1998): *Die Kategorien*. Üb. und Hg. Ingo W. Rath, Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles** (1999): *Rhetorik*, Üb. u. Hg. Krapinger Gernot, Reclam.
- Aristoteles** (2002): *Peri hermeneias*. Übers. u. erläutert v. Hermann Weidemann. Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristoteles** (2004): *Topik*, Üb. u. Komm.: Wagner, Tim u. Rapp, Christoph, Reclam.
- Arnim**, H. (1912): *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, in: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie, S. 93-95.
- Arpa**, Enver (2002): *Ibn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*, Ankara, S.165-178.
- Arrive**, Michael (1992): *Linguistics and Psychoanalysis: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan and Others*, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, S.121-141. (Saussurian Signifier and Lacanian Signifier)
- Arslan**, Hüsamettin (der.) (2002): *Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Autoren: Zygmunt Bauman, Richard J. Bernstein, Hans Georg Gadamer, Anthony Giddens, Allan Megill, Richard Rorty, Steven Seidman, Herbert W. Simons, Gerald L. Bruns, John Nelson, D. N. Maccloskey, Michael L. Leff, D. P. Goankar, Paradigma, S.155.
- Artun**, Erman und **Yetiş**, Kâzım (2006): *Belâgattan Retoriğe*, Kitabevi.

- Asaf Hâlet Çelebi** (1940): *Molla Câmi, Hayatı-Şahsiyeti-Eserlerinden Parçalar*, Ankara, S. 69.
- Asılsoy**, Abdülkerim (2004): *Bir Siyasi Portre Denemesi: Fuad Köprülü*, Türkiye Araştırmaları Literatür Ztschr. Bd.2, S.1, S.423-437.
- Asılsoy**, Abdülkerim (2008): *Türk Modernleşmesi Öncülerinden Fuat Köprülü: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Istanbul.
- Âsım Efendi** (1305): *Kâmus Tercemesi*, Bd.II, Istanbul, S.618.
- Askerî**, Ebû Hilâl (1404/1984): *Kitâbü's- Sınâ'ateyn*, Hg. Müfid M. Kumeyha, Beyrut, S. 261-282; (1952): *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, Hg. Ali Muhammed el-Becevî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kâhire.
- Aslan**, Ahmet Turan (1991): *İslâm Ansiklopedisi TDV*. „ASKERÎ, Ebû Hilâl“, Bd.3, S.489-490.
- Asmuth**, Bernhard (2009): Der Beitrag der klassischen Rhetorik zum Thema Verständlichkeit, in *Rhetorik*, (Hg.) M.Beetz, J. Dyck, W. Neuber, P.L.Oesterreich, G.Ueding, Bd.28, Rhetorik und Verständlichkeit, Tübingen: Niemeyer, S.1-21.
- Ast**, Friedrich (1816): *Platons Leben und Schriften*, Minerva Journals, Leipzig, S. 82-111, (nachdruck: Frankfurt am Main 1976).
- Aster**, E.; **Cassirer**, E.; **Kohler**, M.; **Geyser**, J. und **Hoffman**, E (1925): „Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon“, in: *Die Geschichte der Philosophie*, Max Dessoir (Hg.): Lehrbuch der Philosophie, Bd.1, Berlin, S.7-139.
- Atak**, Yahya (1997): *Kur'an-ı Kerim'de Mecâz-ı Mürseller*, Süleyman Demirel Unv. Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag.
- Atalay**, Mehmet (2000): *Başlangıçtan Gaznelilere Kadar İran Edebiyatı Tarihi*, Erzurum, S. 153- 173.
- Atalay**, Mehmet (2012): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „UNSURÎ“, Bd.42, S.162-163.
- Atım**, Ahmet (2010): *Hız. Mûsâ Kıssaları'nın Din Eğitimi Açısından Değeri*, Uludağ Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Bursa, S.59-62.
- Atkins**, John W. (1934): *Literary Criticism in Antiquity, A Sketch of Its Development II*, Cambridge, S.162.
- Atkinson**, M. (1979): „Prerequisites for reference“, in: Eleonor Ochs- Bambi Schieffelin (eds.), *Developmental pragmatics*, New York: Academic Press.
- Atsız**, Burhan (2008): *Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebi Tefsir Metodu Ve Emin El-Huli*, Atatürk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Erzurum, S.92-99, 121-126.
- Atsız**, Nihal H. (1940): *Türk Edebiyatı Tarihi*, İst., S. 34.
- Aulitzky**, K. (1927): „Longinos“, *RE*, Bd.XIII, 2, S. 1401-23.
- Austin**, John Langshaw (1962): *How To Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press; Deutsch (1972): *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart: Reclam)
- Ax**, Wolfram (1987): „Quadripertita Ratio: Bemerkungen zur Geschichte eines aktuellen Kategoriensystems“, in *The History of Linguistics in the Classical Period*, ed. D.J. Taylor, John Benjamin BV., S.17-41.
- Ax**, Wolfram (2006): *Text und Stil: Studien zur antiken Literatur und deren Rezeption*, (Hg.) Christina Schwarz, Klassische Philologie, Franz Steiner Verlag, S.275-286.

- Aydın**, Ali Aslan (1979): *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, İstanbul: Çağrı Vlg., S.359.
- Aydın**, Nurullah (2006): *Bâkılânî'de Bilgi Teorisi*, Yüzüncü Yıl Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Van (2.2.Bölüm: Nach Bâkılânî die Quelle des Wissens).
- Aydınî**, Hamza b. Turgut (2009): *el- Hevâdî fi Şerhi'l- Mesâlik*, Hg. Ali Bulut, Samsun: Etüt.
- Aydoğan**, Saliha (2007): *Sa'id Paşa Mizânü'l- Edeb İnceleme-Metin-Dizin*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Ankara, S.31-32, 67-68.
- Ayğan**, Abdurrahim (2009): *Dürer Kitabı Çerçevesinde Molla Hüsrev'in Fıkhî Görüşleri*, Gazi Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Ankara, S. 2-6, 12, 18-20.
- Aytekin**, Murat (2006): *Vak'anüvis Halil Nûrî'nin „Matla'u'n-Nûr“ Adlı Telhîs Tercümesi*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Ankara, S.21 und 34.
- Aytürk**, Nihat (1990): *Yönetim Sanatı, Başarılı Yönetim ve Yöneticilik Sanatı*, Ankara: Emel Matbaacılık, S.122.
- Azizova**, Elnure (2012): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „UKAZ“*, Bd. 42, S. 61-62.
- Bâbertî**, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el- Babertî (1983): *Şerhu't-Telhîs*.
- Bâcî** (1407/1986): *Ihkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l- usûl*, Hg. AbdülmecîdTürkî, Beyrut.
- Backmund**, J. (1870): *Catilina und die Parteikämpfe in Rom im Jahre 63 vor Christus oder der Justizmord des 5. Dezember*, Würzburg.
- Bader**, Günter (1990): *Melancholie und Metapher: eine Skizze*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Badır**, Seyit (2013): *Molla Hüsrev'in Mirkâtü'l- Vusûl Adlı Eserindeki Yöntemi*, Recep Tayyip Erdoğan Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Rize, S.17-18, 21.
- Bağcı**, H. Musa (2009): *İnsanın Kaderi- Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Vlg., S.26.
- Bahâeddin es-Sübki** (o.J.): *'Arûsü'l- efrâh*, Bd.III.
- Bahns**, Jens (1996): *Kollokationen als lexikographisches Problem: Eine Analyse allgemeiner und spezieller Lernerwörterbücher des Englischen* (Lexicographica. Series Maior, Band 74), De Gruyter.
- Bain**, Alexdander (1887): *Englisch Comositions and Rhetoric*, London.
- Baker**, W.J.; **Mos**, L.; **Rappard**, H.V.; **Stam**, H.J. (Eds.) (1987): *Recent Trends in Theoretical Psychology*, Proceedings of the Second Biannual Conference of the International Society for Theoretical Psychology, April 20–25, Banff, Alberta, Canada, S.47.
- Bâkılânî** (1304/1886): *İcâzü'l-Kur'ân*, Kahire.
- Baldauf**, Christa (1997): *Metapher und Kognition. Grundlagen einer neuen Theorie der Alltagsmetapher*, Frankfurt: Peter Lang.
- Ballweg**, Ottmar (2009): *Analytische Rhetorik, Rhetorik, Recht und Philosophie*, Hg.: Katharina Gräfin von Schlieffen, Peter Lang, Frankfurt am Main, S.V.
- Balta**, Nuran (2009): *Türk Edebiyatı Tarihi Edebiyat Nazariyesi Geleneğinde Mizânü'l-Edeb'in Yeri*, Trakya Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Edirne, S.15 und 68.
- Banarlı**, Nihad Sami (1971/ 1979): *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Bd. I- II.
- Baranoğlu**, Şahin (1999): *Abdurrahman Süreyyâ Mizânü'l- Belâga*, Ege Uni Institut für

Gesellschaftswissenschaften, Diss. Izmir, S.I.

Barcelona, Antonio (2000): *Metaphor and Metonymy at the Crossroads. A Cognitive Perspective*, Berlin/New York: Mouton de Gruyter.

Bardakoğlu, Ali (1994): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „DELÂLET (FIKIH)“, Bd. 9, S. 119-122.

Barner, Wilfried (Hrsg.) (1997): *Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe*, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag.

Barnes, Jonathan (1995): *The Cambridge Companion to Aristototele (Cambridge Companions to Philosophy)*, Cambridge University Press, 434 S.

Barwick, K. (1961): „Die Vorrede zum zweiten Buch der rhetorischen Jugendschrift Ciceros und zum vierten Buch des Auctor ad Herennium“, *Philologus* 105, S.307-14.

Barwick, K. (1965a): „Zur Rekonstruktion der Rhetorik des Hermagoras von Temnos“, In: *Philologus* 109, Heft 1-4, S.186-218.

Barwick, K. (1965b): „Probleme in den Rhet. LL. Ciceros und der Rhetorik des sogenannten Auctor ad Herennium“, *Philologus* 109, S.57-74.

Barwick, Karl (1957): *Probleme der stoastischen Sprachlehre und Rhetorik*, (Abh. Sächs. Akad. , Phil. -hist. 49,3) Berlin.

Barwick, Karl (1966-67): „Die ‘Rhetorik ad Alexandrum’ und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristotels und die Theodecteia“ I, *Philologus* 110, 1966, S.212-245. und II, *Philologus* 111, 1967, S.47-55.

Basuğuy, Bedrettin (2006): *Selahaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Istanbul, S.114-118.

Batak, Doç.Dr.Kemal (o.J.): *İslam Felsefesi*, Hafta 8, Sakarya Üniversitesi, S.10.

Batı, U. (2007): „Reklamlarda Retorik Figürlerin Kullanımı“, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, Nr. 28, Jhr. 14, Bd. 7, S. 327-335.

Batstone, William W. (1994): “Cicero’s Construction of Consular Ethos in the First Catilinarian”, *Transactions of the American Philological Association* 124, S.211-266.

Bauer, Barbara (1992): Aemulatio, In: *Historische Wörterbuch der Rhetorik* 1, S.141-187.

Bauman, Zygmunt; **Bernstein**, Richard J.; **Gadamer**, Hans Georg; **Giddens**, Anthony; **Megill**, Allan; **Rorty**, Richard; **Seidman**, Steven; **Simons**, Herbert W.; **Brunns**, Gerald L.; **Nelson**, John; **Maccloskey**, D. N.; **Leff**, Michael L.; **Goankar**, D. P. (2002): *Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Ed. Hüsamettin Arslan, Paradigma, S.152-159.

Baumgarten, Hans (2005): *Compendium Rhetoricum. Die wichtigsten Stilmittel*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Baumhauer, Otto A. (1986): *Die sophistische Rhetorik*, J.B. Metzler.

Bayer, E. (1942): *Demetrius Phalereus der Athener*, Stuttgart- Berlin 1942 (Tübinger Beitr. z. Altertumswissenschaft 36); Nachdr. Darmstadt 1969 (VIII, 192 S.)

Bayraktar, Mehmet (2007): *Fārâbî ve Mantık Felsefesi*, Bilim ve Ütopya Ztschr. Sayı 154, Nisan, S.9-13.

Bayram, Enver (2011): *Fahreddin Er-Razî'nin Et-Tefsîrû'l Kebîr'inde Tefsir Usûlü Uygulaması*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara.

Beardsley, Monroe C. (1958): *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*. New York: Harcourt Brace und World, S.114-147.

Beardsley, Monroe C. (1962/1983): „The Metaphorical Twist“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 22, S. 293-307; (1983/1996): „Die metaphorische Verdrehung“. In: *Haverkamp*, Anselm (ed.), in *Theorie der Metapher*, S.120-141.

Becka, Jiri (1974): *Dictionary of Oriental Literatures*, Bd.III, London, S.42.

Bedevî, Tabâne (1997): *Mu'cemü'l-belâğati'l-'arabiyye*, Beyrut: Dârü Ibn Hazm.

Bekrî Şeyh Emîn (1982/ 2004): *el-Belâğatü 'l- Arabiyye fî Sevbihâ 'l-Cedîd Ilmü'l-Beyân*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.

Belen, Maksut (2010): *Mehmet Nüzhet Efendi'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme*, Ege Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Izmir, S.101.

Benli, Mehmet Sami (2005): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „MIFTÂHU'İ-ULÛM“, Bd. 30, S.20-21.

Benne, Christian (2005): *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin und New York: de Gruyter.

Benveniste, Emile (1971): *Problems in General Linguistik*, Üb. Mary Elizabeth Meek, Miami: University of Miami Press.

Bergk, Dr. T. und **Caesar**, Dr. J. (Hg.) (1843): *Zeitschrift für die Altertumswissenschaft*, Erster Jahrgang, Nr. 55, Marburg, S.437-440.

Berk, Ali Nurullah (2006): *Fahreddîn Er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler*, Harran Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Şanlıurfa, S.7-9.

Berkaltay, Emine (1999): *Mehmet Fuat Köprülü'nün Fecr-i Ati Dönemindeki Edebi Faaliyetleri*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Konya.

Berkeley, G. (1871): *The Works of George Berkeley: Including Many of His Writings Hitherto Unpublished*, Hg. A. C. Fraser, Bd. III, S.76

Berkûkî, Abdurrahman (1979): *Şerhu Dîvani 'l- Mütenebbî*, Beyrut, III.

Bernays, Jacob (1857): *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Verlag von Eduard Trewendt, Breslau.

Bernhardt, Reinhold und **Link-Wieczorek**, Ulrike (Hg.) (1998): *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Festschrift für Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, Göttingen: Vandenhocck und Ruprecht.

Bertau, Marie-Cécile (1996): *Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur*, Wiesbaden: Springer.

Berti, Enrico (1996): „Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop“, *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, ed.William Wians, Maryland: Rowman und Littlefield Publishers, S.115.

Besyûnî, Abdü'l-fettâh Feyud (2004): *İlmü'l-beyân*, Kahire.

Beydilli, Kemal (2010): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „SÜLEYMAN HÜSNÜ PAŞA“, Bd.38, S.89-92.

Biceaga, Victor (2010): *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Heidelberg: Springer.

Biebuyck, Benjamin (1998): *Die poetische Metapher: ein Beitrag zur Theorie der*

Figürlichkeit, Würzburg: Könighausen und Neumann, S.44

Bilgegil, Zehra (1993): *Raşid Al-Din Vatvât'ın Abkâr Al-Afkâr Fi'r-Resâil Va'l-Aş'âr İsimli Eserinin Yeni Bir Nüshası*, TTK Belleten, Bd. LVII/ Nr. 220, Aralık, S.747-750.

Bilgegil, M. Kaya (1980): *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I, Belâgat*, Atatürk Uni Vlg. 571, Edebiyat Fak. Vlg. 95, Ders Kitapları Serisi: 8, Ankara:Sevinç Matbaası.

Bilgin, Abdülcelil (2007): *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara.

Bilgiz, Musa (2006): „*Taftâzânî'nin Eserleri*“, Atatürk Uni İlahiyat Fak. Ztschr. Bd. 25, Erzurum, S.145-160.

Bilim, Cahit (1985): „*Selim Sâbit Efendi ve Rehnümâ-yı Muallimîn*“, Gazi Eğitim Fak. Ztschr. 1/1, Ankara, S.197-208.

Birinci, Necat (2000): „Menemenlizâde Mehmed Tahir'in Türkçe'nin Meseleleri Üzerindeki Düşünceleri“, *Edebiyat Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Kitabevi, S.81-87.

Birişik, Abdulhamit (2003): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „MECÂZÛ'L-KUR'ÂN“, Bd. 28, S. 223-225.

Birişik, Abdulhamit (2004): *Osmanlıca Tefsir Tercümelere ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin Mevâhib-i Aliyye'si*, İslami Araştırmalar Ztschr. Bd.17, Sayı: 1, S.53-68. *Birinci Millî Türkoloji Kongresi: İstanbul, 6-9 Şubat 1978- tebliğler*, İstanbul Uni Türkiyat Inst. ve Kervan Vlg. 1980, S.4-5.

Birus, Hendrik (2000): Metapher, In: Weimar/Fricke 1997-2003, Bd. 2, S. 571-576.

Bischoff, D. und **Freytag**, J. (2008): Philomela und Prokne, In: *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Maria Moog-Grünwald (Hg.), Stuttgart/Weimar: Metzler, s. 590-595.

Black, Max ([1954]/1983): „Die Metapher“. In: *Haverkamp*, Anselm (ed.) (erste Ausg. 1954) (1983/1996); (1983): „Die Metapher“, In: *Haverkamp*, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*, Darmstadt.

Black, Max (1955): *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 55 (1954 - 1955), S. 273-294.

Black, Max (1962): *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press. Deutsch (1996): Die Metapher. Üb. Margit Smuda. In: *Haverkamp*, S. 55-79.

Black, Max (1977/ 1996): „More about Metaphor“, in *Dialectica* 31 , 431-457; (Deutsch: *Mehr über die Metapher*, Üb. Margit Smuda, In: *Haverkamp* 1996, S. 379-413).

Blair, Hugo (1789): *Vorlesungen über Rhetorik und Schöne Wissenschaften*, Überstezt von Carl Gottfried Schreiter, Leipzig, S.190.

Blänsdorf, Jürgen (2001): „Cicero auf dem Forum und im Senat – Zur Mündlichkeit der Reden Ciceros“, in *Benz* (Hg.) *Script Oralia Romana, Die römische Literatur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen, S. 205-28.

Blass, Friedrich (1865): *Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus*, Berlin (reprint Hildesheim/New York 1977), S.83.

Blass, Friedrich W. (1887): *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig, S.98.

Blass, Friedrich (1868): *Attische Beredsamkeit (von Gorgias bis zu Lysias)*, Leipzig: Teubner, S.79-195.

Bleicher, Thomas (1972): *Homer in der deutschen Literatur (1450-1740); zur Rezeption der Antike und zur Poetologie der Neuzeit*, Stuttgart: Metzler.

Bleicken, J. (1995): *Die athenische Demokratie*, Paderborn, S. 448-461.

Bleicken, J. (2004): *Geschichte der römischen Republik*, Oldenbourg Grundriss der Geschichte, München, S. 80-88.

Blume, Horst-Dieter (1963): *Untersuchungen zu Sprache und Stil der Schrift Peri Hypsous*, Diss. Göttingen.

Blumenberg, Hans (1957): *Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, in: *Studium Generale* 10.

Blumenberg, Hans (1960/1996): „Paradigmen zu einer Metaphorologie“, Bonn: Bouvier. (Archiv für Begriffsgeschichte 6), Einleitung und Kap. VI-VIII (S.7-11;69 [gekürzt]; S.84-105); (1996): In: Haverkamp, Anselm (Hg.), *Theorie der Metapher*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.285-315.

Blumenberg, Hans (1971): *Beobachtungen an Metaphern*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 15, S.161-214.

Blumenberg, Hans (1979): *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1979/ 1996): „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 75-93; In: Haverkamp, Anselm (Hg.) *Theorie der Metapher*, S.438-454.

Blumenberg, Hans (1996): *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1997): *Ein mögliches Selbstverständnis : aus dem Nachlass*, Stuttgart: Reclam.

Bochénski, Joseph M. (1956): *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie*, in *Stgen* 9, S.121-125.

Bochénski, Joseph M. (1959): „Über die Analogie“, *Logisch- Philosophische Studien*, Freiburg: Karl Alber, S.107-129.

Bodmer, Johann Jacob (1971): *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter*, Zürich: Grell (Nachdr.: Frankfurt a.M.: Athenäum 1971).

Boethius (2004): *De topicis differentiis*, Cornell Classics in Philosophy, Üb.Eleonore Stump (Übersetzer), Cornell Univ.

Bolay, M. Naci (1994): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „DELÂLET (MANTIK)“, Bd. 9, s. 119.

Bolay, Süleyman Hayri (2001): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „KAM, Ömer Ferit“, Bd.24, S.271-273.

Bolay, Süleyman Hayri (o.J.): „Ömer Ferid Kam“, *Felsefe Dünyası*, S.10, Ankara, S.8-17.

Bolayır, Ali Ekrem (1331/1912): *Nazariyyat-ı Edebiyye Dersleri*, istanbul; (1333/ 1914): *Nazariyyat-ı Edebiyye Derslerinden: Mesalik-i Edebiyye*, Istanbul.

Bonebakker, S.A. (1972): *Ibn Abi 'l-Isba' 's text of the kitâb al-badî' of Ibn al- Mu 'tazz*, Israil Orient Studies, Bd.II, Jerusalem, S.83-91.

Bonechi, C.E. (1988): *Das ganze Antike Rom Gestern und heute*, Florenz.

Bonitz,H. (1886): *Platonische Studien*, Berlin, S.270-292.

- Booth**, Joan (ed.) (2007): *Cicero on the Attack: Invective and Subversion in the Orations and Beyond*, Swansea: The Classical Press of Wales, 215 S.
- Borg**, Emma (2001): „An Expedition Abroad: Metaphor, Thought, and Reporting“. In: *Midwest Studies in Philosophy XXV* (2001), S:227-248.
- Bormann**, Claus von (1993): Unglückliche Begegnungen. Gadammers philosophische Hermeneutik und Lacans psychoanalytische Theorie der Deutung, Abhandlung, im *Dilthey-Jahrbuch* 8/1992-93, S.11-56.
- Bostancı**, Metin (1986): *Ali Ekrem Bolayır'ın Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Ankara.
- Bosworth** (2003): „Demetrius of Phalerum“, *The Oxford Classical Dictionary, 3rd ed.*, Oxford, S. 448.
- Bowersock**, G.W. (2003): *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 152 S.
- Bozgöz**, Faruk (2000): *Kur'ân-ı Kerîm ve mecâz Kavramı*, Selçuk Univ. Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss.
- Bozkurt**, Mustafa (2006): *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara, S.4-5 (12.Anm.)
- Bozkuş**, Metin (1990): *Kâdî Abdulcebâr ve Tefsiri Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Matâin*, Erciyes Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Kayseri, S.29-31.
- Brandom**, Robert (1984): „Reference Explained Away“, *Journal of Philosophy*, Vol.81, Nr.9, S.469-92.
- Brandom**, Robert B. (2000): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Fesdegung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brandt**, Christina (2004): *Metapher und Experiment. Von der Virusforschung zum genetischen Code*, Göttingen: Wallstein.
- Braun**, L. (1982): Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen. In: *Hermes* 110, S.158-174.
- Brill**, E.J. (2000): *Die Welt des Islams*, 2000, Band.40, S.152.
- Bringmann**, Klaus (1965): *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates*, S.17.
- Bringmann**, Klaus (2002): *Geschichte der römischen Republik*, C.H. Beck.
- Brittain**, Charles (2001): *Philo of Larissa: the Last of the Academic Sceptics*. Oxford University Press, Oxford.
- Brockelmann**, C. (1909): *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, Leipzig.
- Brooke-Rose**, Christine (1958): *A Grammar of Metaphor*. London: Warburg.
- Brugmann**, K. (1980): *Griechische und Lateinische Sprachwissenschaft*, München: C.H.Beck, S.640-641.
- Bruns**, Ivo (1896): *Das literarische Porträt der Griechen*, Berlin: Wilhelm Hertz, S. 287-293.
- Brunschwig**, Jacques (1996), „Aristotle's Rhetoric as a 'Counterpart' to Dialectic, *Essays On Aristotle's Rhetoric*, ed. A. O. Rorty, Berkeley: University of California Press, S.34.
- Brzoska**, Julius (1894): Anaximenes (3). In: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE). Bd. I,2, Stuttgart, S. 2086-2098.
- Buchheit**, V. (1960): *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias*

bis *Aristoteles*, München: Max Hueber (Habil., Schr.- Saarbrücken 1957).

Buchner, Edmund (1958): *Der Panegyrikos des Isokrates. Eine historisch-philologische Untersuchung* (Historia Einzelschriften, 2), Wiesbaden: Steiner, S.1.

Büchner, Georg (1992-1999): *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zwei Bänden*, Hg. v. Henri Poschmann, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag.

Budak, Ali (2002): *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmalı Aydını: Münif Paşa*, İstanbul Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. İstanbul, S.399 (Dissertation wurde als Buch gedruckt: Kitabevi, 2004).

Bühler, Karl (1927/1978): *Die Krise der Psychologie*. Berlin: Ullstein.

Bühler, Karl (1934/1978): *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Berlin: Ullstein.

Bülbul, Tuncay (2012): „*Ramazan-zâde Andünnafî İffet Efendi ve Kitab-ı Nûfî 'u 'l- Âsâr Nevbâve-i Simâru 'l- Esmâr Adlı Eseri*“, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 7/1 Winter, Turkey, S.449-450.

Bulut, Ali (2003): *Sîbeveyh'in el-Kitab'ında Ele aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Diss., Samsun.

Bulut, Ali (2013): *Belâgat. Meânî- Beyân- Bedî'*, İstanbul: İfav.

Bunia, Remigius (2010): *Diegesis and Representation: Beyond the Fictional World, on the Margins of Story and Narrative*, Poetics Today 31/4. S. 679-720.

Bunzfuss, Markus (1997): *Tradition und Innovation: die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*, Berlin/ New York: de Gruyter.

Burkhardt, Armin (1990): „Searle on metaphor“. In: Burkhardt, A. (ed.): *Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*. Berlin: de Gruyter, S.303-335.

Burnand, Christopher (2004): “The Advocate as Professional: The Role of the Patronus in Cicero’s Pro Cluentio,” in *Powell and Paterson*, S.277-90.

Bursalı Mehmed Tahir (1972- 1975): *Osmanlı Müellifleri*, Hg. A.Fikri Yavuz ve İsmail Özen, Meral Vlg. İstanbul, Bd.I, S.320.

Butler, Shane (2002): *The Hand of Cicero*, London an New Yourk: Routledge.

Büyükdinç, Nesibe Feyza (2007): *Osmanlı Medreselerinde Bir Öğretim Metodu Olarak Münâzara ve Ahmet Cevdet Paşa'nın Âdâb-ı Sedâd Adlı Eseri*, Marmara Uni. Mag. İstanbul, S.47-50, 60.

Çağatay, Doç. Dr. Neş'et (1957): *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Uni İlahiyat Fak. Vlg., S.86-87.

Çağlar, Yusuf (2010): „*Darülfünun Muallimi Olarak Mehmet Akif*“, 1453 İstanbul Kültür ve Sanat Ztschr. İstanbul, S.37-43.

Câhiz (1988): *Resâ'il*, Hg. Abdülemîr Ali Mühennâ, II.

Câhiz (o.J): *Kitâbü'l-Hayevân*, Bd.II- IV.

Câhiz/ al- Ğâhiz (o.J): *el- Beyân ve't-tebyîn*, Hg. Abdüsselâm M. Hârûn, I- IV.

Câhiz/ al- Ğâhiz (1967): *Hilâfet Ordusu'nun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara s.80-81.

Calboli, Gualtiero (1972): “L’oratore M. Antonio e la Rhetorica ad Herennium.”

Giornale italiano di filologia 24: S.120-77.

Calboli, Gualtiero (1982): „La retorica preciceroniana e la politica a Roma“, „*Entretiens Hardt*“ XXVIII, S.41-108.

Calboli, Gualtiero (ed.) (1993): *Cornifici Rhetorica ad C. Herennium*. Bologna: Pa`tron.

Çalık, Gülşah (2008): *Yeni Bir Edebiyat Nazariyesi Geliştirme Çabası: Tadrîsât-ı Edebiyye*, Trakya Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Edirne, S.91.

Çalışkan, Adem (2011): *Edebiyat Teorisi Üzerine-2: Yöntemleri, Kaynakları ve Tarihiçesi*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Ztschr. Bd.4, S.16, Winter, S.112.

Çalışoğlu, Murat (2009): *Fuad Köprülü'nün Siyasi Hayatı*, Atatür Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Erzurum.

Câmî, Abdurrahman-ı (1337): *Haft Evreng*, Hg.: Murtazâ Müderris-i Gilânî, Tahran.

Câmî, Abdurrahman-ı (1341): *Divan-ı Kâmil-i Câmî*, Hg.: Hâşim Radî, Tahran.

Campanella, Tomasso (1602/ 1985): *Güneş Ülkesi* [Civitas solis], Üb. Vedat Günyol-Haydar Kazgan, Istanbul: Sosyal.

Campbell, George (1868): *Philosophy of Rhetoric*, New York: Harper und Brothers.

Campe, Rüdiger (1990): „Pathos cum Figura. Frage: Sprechakt“ In: *Modem Language Notes* 105, S. 471-493; (1998): in: Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, Suhrkamp, S. 289-311.

Campe, Rüdiger (1995): „Rhetorische Perspektive. Metapher und Metonymie bei Leibniz“ ist die überarbeitete Fassung des Aufsatzes „Metapher und Metonymie bei Leibniz: Rhetorischer Kommentar zu den ‘Nouveaux Essais sur Pentendement II, 9 (8)‘“, in: *Carleton Germanic Papers* 23, S. 99-112; (1998): in: Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, Suhrkamp, S.332-357.

Candan, Gazi (2012): *Ahmed Cevdet Paşa'nın Maarif Nazırlığı ve Eğitim-Öğretim Alanlarındaki Faaliyetleri*, Necmettin Erbakan Uni, Lit. Fak. Konya, S.53-54.

Canfora, L. (2001): *Caesar: der demokratische Diktator: eine Biographie*, C.H.Beck, S.229-243.

Çankaya, Mücellidoğlu Ali (1968): *Yeni Mülkiye tarihi ve Mülkiyeliler (Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte)*, Mars Matbaası, Ankara, Bd.II (1859-1968), S.993-994.

Cape, Robert W. Jr (1995): „The Rhetoric of Politics in Cicero's Fourth Catilinarian“, *American Journal of Philology* 116: 255-77.

Cape, Robert W. Jr (2002): „Cicero's Consular Speeches“, in May (2002): 113–58.

Caplan, Harry (Übersetzt und herausgegeben) (1954) [*Cicero*]: *Rhetorica ad Herennium*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Carnap, Rudolf (1947): *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago: The University of Chicago Press.

Carston, R. (1997). Enrichment and loosening: complementary processes in deriving the proposition expressed? in *Linguistische Berichte* 8, Special Issue on Pragmatics, S.103-127.

Carston, Robyn (2002): *Thoughts and Utterances. The Pragmatics of Explicit Communication*, Oxford: Blackwell.

Carston, Robyn (2004): Explicature and semantics, in: *Semantics: A Reader*, eds. Steven Davis, Brendan S. Gillon, Oxford University Press, S.817-845. (PDF)

Carter, Arnold Nick (2004) : *Etkin İletişim Kurun* (Communitate Effectively), Überstezt

von Zeynep Güden, Istanbul: Arion, S.12.

Carter, Pippa und **Jackson**, Norman (2004): For the Sake of Argument: Towards an Understanding of Rhetoric as Process, *Journal of Management Studies*, (Impact Factor: 4.26) Vol. 41, S. 469-491.

Cassirer, Ernst (1997): *Insan Üstüne Bir Deneme*, VIII. Dil, Üb. Necla Arat, Istanbul: YKY.

Cavarzere, Alberto (2002): „L’oratoria come rappresentazione: Cicerone e la eloquentia corporis“, in *Narducci* (2001): 24-52.

Cavell, Marcia (1986): „Metaphor, Dreamwork and Irrationality“. In: LePore, Ernest (ed.) (1986): *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, S.495-507.

Çavuşoğlu, Mehmet (1984): „Mazmûn“, *Türk Dili*, Nr. 388-389, Ank., S. 198-205.

Çavuşoğlu, Mehmet (1986): „Divan Şiiri“, *Türk Dili*, Türk Şiiri Özel Sayısı II, Nr. 415, 416, 417, Ankara, S.2.

Cazeaux, Clive (2007): *Metaphor and Continental Philosophy: From Kant to Derrida*, New York: Routledge, S.176-199.

Cebecioğlu, Ethem (2009): *Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç.

Celan, Paul (1983): Ein Dröhnen. In: *Celan*, Bd. 2.

Çelebi, Ilyas (2001): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR (Kelâm)“*, Bd.24, S.105-109.

Çelebi, Ilyas (2002): *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Istanbul: Rağbet Vlg.

Çelebi, Ilyas; **Topaloğlu**, Bekir; **Yavuz**, Yusuf Ş. (2002): *İslam’da İnanç Esasları*, Istanbul: Çamlıca Vlg., S.143.

Çelebioğlu, Amil (1994): *Kanuni Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*, Istanbul: MEB, S.114.

Çelik, Yüksel (2009): *Es-Seyid Eş-Şerif El-Cürcânî’nin „El-Misbâh fî Şerh El-Miftâh“ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Istanbul, Diss. S.12-18.

Çelikkol, Yaşar (2003): *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu Vlg. S. 62-63.

Celkan, Hikmet Yıldırım (2000): *I.Meşrutiyet Döneminde Modern Bir Eğitimci: Münif Paşa*, Hg. Azize Aktaş Yasa, Imran Baba, Uluslararası IV. Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, 4-7 Kasım 1997- Ankara, Bd.III, Ankara, S.149-154.

Çeltik, Halil (1997): *Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tetkikâtı*, Gazi Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Ankara.

Cengiz, Yunus (2010): *Kâdî Abdülcebbar’ın Eylem Teorisi*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara, S.298-305.

Cessâs (1414/1994): *el-Fusûl fi’l-usûl*, Hg. Uceyl Câsim en-Neşemî, Küveyt 1414/1994, Bd.I.

Çetin, Atilla (2006): Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla X. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler, „Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi“, 12-14 Mayıs 2006, Hg.: İrfan Çalışkan, Istanbul, S.324-331.

Cevâd Ali (o.J.): *el-Mufasssal*, V, S.7.

- Cevherî** (o.J.): *Sihâh*, Mısır, Bd. V.
- Ceyhun**, Semih (2005): *Ismail Ankaravî ve Mesnevî şerhi*, Uludağ Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Bursa.
- Ceylan**, Hadi Ensar (2011): *Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı ve Fîrû'a Yansımaları*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Ankara, S.19-20.
- Charteris-Black**, Jonathan (2005): *Politicians and rhetoric: The persuasive power of metaphor*. Houndsmills: Palgrave Macmillan.
- Chiron**, P. (2007): „The Rhetoric to Alexander“, *A Companion To Greek Rhetoric*, Ed. Ian Worthington, (Chapter Eight), S.90-105.
- Chomsky**, Noam (1986): *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*. New York: Praeger.
- Çiçekler**, Mustafa (2010): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „ŞEMS-i KAYS“*, Bd.38, S.508.
- Cicero** (1899): *Divinatio in Q. Caecilius und IV. Buch der zweiten Rede gegen Verres*, haz. Dr. Konrad Rossberg, Münster, S.105.
- Cicero** (1986): *Pro Sextio Roscio Amerino: Rede für Sextus Roscius aus Ameria*, übers. und hg. Gerhard Krüger, Reclam.
- Cicero** (1998): *Über die Auffindung des Stoffes/ De inventione: Lateinisch-Deutsch*, Sammlung Tusculum, Düsseldorf/ Zürich: Artemis und Winkler.
- Cicero** (2004): *Cato der Ältere über das Alter/Laelius über die Freundschaft*, (Sammlung Tusculum) Artemis und Winkler.
- Cicero** (2006): *De Oratore- Über den Redner*, (Hg. und üb.) H. Merklin, Lateinisch-Deutsch, Stuttgart: Reclam.
- Cicero** (2012): *Brutus*, Hg. und Übers. Heinz Gunermann, Lateinisch- Deutsch, Reclam.
- Cicero** (o.J.): *De Inventione*, übersetzt von Charles Duke Yonge (HTML: classicpersuasion.org)
- Çiftoğlu**, Arzu (2006): *Muhammed B. Muhammed Altıparmak'ın Mensur Yusuf ve Zelha'sı- Transkripsyonlu Metin - İnceleme - Sözlük*, Marmara Uni Türkiyat Araştırmaları Inst., Diss. İstanbul, S.2-3.
- Cihan**, Sadık (1980): „*Taşköpri-zâde Ahmed Efendi'nin 'Letâifu'n-Nebi' isimli Kırk Hadisi*“, İslami İlimler Fak. Ztschr. Ankara, S.4, 41-42.
- Çınar**, Bekir (2008): „Teşbih (Benzetme) Sanatına Dilbilimsel Bir Yaklaşım“, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Bd. 5, S.1, (Mart): 129-142.
- Çınarcı**, Dr. Mehmet Nuri (2012): „*Te'sîr-i Tebrîzî'nin Külliyyatı ve Türkçe Şiirleri*“, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 7/4, Fall 2012, Ankara-Turkey, 1248 and 1266.
- Clark**, Albertus C. (ed.) (1895): *M. Tulli Ciceronis Pro T. Annio Milone ad Iudices Oratio*, Oxford: Clarendon Press.
- Clarke**, M.L (1968): *Die Rhetorik bei den Römern*, 9.
- Classen**, C. J. (1979): Aristotle's Picture of the Sophists, in G.B. Kerferd (Hg.) *The Sophists and Their Legacy*, Bad Homburg; (Hermes Einzelschriften 44) Wiesbaden 1981, S.7-24.
- Classen**, C. J. (1999): *Antike Rhetorik und Ihre Rezeption*, Hg. Siegmar Döpp, Stuttgart: Steiner.

Clegg, Stewart R.; **Kornberger**, Martin und **Pitsis**, Tyrone (2008): *Managing und organizations: An introduction to theory and practice*, Sage Publications Inc, Londra, 720S.

Coarelli, Filippo (2008): *Rome and Environs : An Archæological Guide*, University of California Press, S.103-108.

Cochetti, Stefano (2004): *Differenztheorie der Metapher. Ein konstruktivistischer Ansatz zur Metapherntheorie im Ausgang vom erlebten Raum*. Hg. v. Constanze Breuer. Münster: LIT.

Coenen, H. G. (2002): *Analogie und Metapher: Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede*, Berlin: de Gruyter.

Coenen, Hans Georg (1997): „Der Löwe Achilles. Überlegungen anlässlich der Metaphernlehre des Aristoteles“. In: Czaplá, Beate/Lehman, Tomas/Liell, Susanne (eds.) Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, S.39-48.

Cohen, Ted (1973): Illocutions and Perlocutions, in: *Foundations of language* 9/ 1972-1973, S.492-503.

Cohen, Ted (1975): „Figurative Speech and Figurative Acts“. In: *The Journal of Philosophy* 71 (1975), S.669-684. = Johnson, Mark (ed.) (1981), S.182- 199. ÜB: „Figurative Rede und figurative Akte“. In: Haverkamp, Anselm (ed.) (1998), S.29-48.

Çolpan, Yılmaz (1963): *Ataç'ın Sözcükleri*, Ankara: TDK.

Colston, Herbert L. und **Katz**, Albert N. (Eds) (2005): *Figurative Language Comprehension: Social and Cultural Influences*, London: Lawrance Erlbaum Associates Publishers.

Cook, Guy (1992): *The Discourse of Advertising*, London: Routledge.

Cope, E.M. (1867): *An Introduction to Aristotele's Rhetoric*, Book III, Appendix B, Ch. 2, „On Metaphor“ (PDF)

Corbeill, Anthony (2002a): „Rhetorical Education in Cicero's Youth“, in James M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden: Brill, 632 S. Chapter 2.

Corbeill, Anthony (2002b): „Ciceronian Invective“, in James M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden: Brill, 632 S. Chapter 7.

Cornelius Nepos (1868): *Epaminandos*, (Hg) Oscar Browning, Macmillian and Co., Oxford Uni., S.76 (Epaminondas 6,3).

Cornelius Nepos (o.J.): *Excerptum e libro Cornelii Nepotis de Latinis historicis*, „Cato“

Coşar, Metin (2001): „Nietzsche Felsefesinde Dürtü Ve Metafor Kavramları“, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, Nr. 33, S. 83-90.

Coseriu, E. und **Geckeler**, H. (1974): „Linguistics and Semantics. Linguistic, especially Functional, Semantics“, in: Sebeok, T.A. (ed.), *Current Trends in Linguistics*, Bd.XII: Linguistics and Adjacents Arts and Sciences, Paris: S.103-171.

Coseriu, Eugenio (1967/1978): „Lexikalische Solidaritäten“, *Poetica* 1: S.293-303; In: Geckeler, Horst (ed.) (1978): *Strukturelle Bedeutungslehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.239-253 (PDF).

Coseriu, Eugenio (2003): *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*. Tübingen: A. Francke.

Coşkun, Menderes (2006), „Klâsik Türk Şiirinde Mürekkep İsti'âre, Temsilî İsti'âre ve Alegori“, *bilig*, 38, S.51 -70.

Coşkun, Menderes (2010/ 2012): *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar*, Dergâh Yayınları,

Istanbul 2010, S. 43.

Coşkun, Muhammed (2008): *Bereketzâde Ismail Haki'nın Envâr-ı Kur'an Tefsiri ve Diğer Tefsir Yazıları*, Sakarya Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. S.27-29.

Çotuksöken, Yusuf (1992): *Dil ve Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Cem.

Cowles, F.H. (1917): *Gaius Verres: An Historical Study*, Press of Andrus und Church.

Cox, Virginia und **Ward**, John O. (ed.) (2006): *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, Leiden: Brill.

Craig, Christopher P. (1993a): *Form as Argument in Cicero's Speeches: A Study of Dilemma*, Atlanta: Scholars Press.

Craig, Christopher P. (1993b) "Three Simple Questions for Teaching Cicero's First Catilinarian." *Classical Journal* 88: S.255- 267.

Craig, Christopher P. (2002): „A Survey of Selected Recent Work on Cicero's Rhetorica and Speeches“, in *May*. S.503-32.

Crawford, Jane W. (1984): „*M. Tullius Cicero: The Lost and Unpublished Orations*“, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

Crawford, Jane W. (1994): *M. Tullius Cicero: The Fragmentary Speeches. An edition with commentary*. 2. Ausg. Atlanta: Scholars Press, 350 S.

Cubran, Mesud (1967): *er-Raid fi'l-Luga*, Beyrut, S. 1183-1184.

Cuddon, J.A. (1999): *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Harmondsworth: Penguin.

Culler, Jonathan (1981): The Turns of Metaphor. In: J.C.: *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction*, London: Routledge, S. 188- 209.

Cumahî, Ibn Sellâm (o.J): *Fuhûlü's-su'arâ*, Bd.I.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm (o.J.): *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ*, Hg.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, Bd. I, S. 219.

Cumhur, Müjgan (2007): „*Süleyman Fehmi*“, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Bd.7, AKM, S.661.

Cummings, Louise (2005): *Pragmatics: A Multidisciplinary Perspective*, London: Lawrence Erlbaum.

Cürcânî (1954): *Esrârü'l-belâga*, Hg. Hellmut Ritter, İstanbul.

Cürcânî, **Abdülkâhir** (1384): *Delâ'ilü'l-i'câz*, Hg. Mahmûd M. Şâkir, Kahire; (1404/1984): *Delâ'ilü'l-i'câz*, Hg. Mahmûd M. Şâkir, Kahire; Matbbatü'l- Medenî; (1992): *Delâ'ilü'l- i'câz*, thk. Mahmud Muhamemd Şakir, Kahire.

Cürcânî, **Abdülkâhir** (1396/1976): *Esrârü'l-belâğa*, Hg. M. Abdülmün'im el-Hafâcî, Kahire, Bd. II; (1403/ 1983): *Esrârü'l-belâğa* (Hg. H. Ritter), Beyrut; (1991): *Esrârü'l-belâğa*, Hg. Mahmud Muhamemd Şakir, Kahire: Matbbatü'l- Medenî.

Cürcânî, 'Ali b. Muhammed b. Ali (1992): *et-Ta'rifât*, Hg. Ibrahim el- Ebyârî, Beyrut: Dâru'l- kitâbi'l- 'Arabî.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan (1370/1951) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve huşûmih* (Hg. M. Ebü'l-Fazl Ibrahim-Ali M. el-Bicâvî), Kahire.

Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (1995): *et-Ta'rifât*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, S.177.

- Curtius**, Ernst Robert (1993): *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 11. Ausg., Tübingen/ Basel: Francke, 608 S.
- D'Alton**, John F. (1962): *Roman Literary Theory and Criticism, A Study in Tendencies*, New York: Russell und Russell, S.209.
- Dabashi**, Hamid (2012): *The World of Persian Literary Humanism*, Harvard College, S.127.
- Dahlheim**, Werner (1995): *Die Antike: Griechenland und Rom von den Anfängen bis zur Expansion des Islam*, Paderborn: Schöningh, S.287.
- Dânişmend**, İsmâil Hâmi (1960): *Izahlı İslâm Tarihi Kronolojisi*, Bâb-ı Âli Vlg. Bd. I, Fasikül 4, S.139.
- Danneberg**, Lutz (Hg.) (1995): *Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft*. Bern: Plaupt.
- Danto**, Arthur C. (1984): *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp; (1981): *The transfiguration of the commonplace: a philosophy of art*, Cambridge: Harvard University Press.
- Darley**, John M.; **Glucksberg**, Sam und **Kinchla**, Ronald A. (1986): *Psychology*, Prentice-Hall, S.270-272 und (1991): S.238-239 u. 255.
- Daşcıoğlu**, Yılmaz (1995): Mehmed Celal'in Romanları Ve Popüler Edebiyat Geleneği, Sakarya Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag.
- Davidson**, Donald ([1978]/1984): „What Metaphors Mean“. In: *Critical Inquiry* Nr.5. (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press; (1986) Deutsch: „Was Metaphern bedeuten“. In: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.343-371. (1998): in Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, S.49-75.
- Davidson**, Donald (1990): „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen“, In: Picardi, Eva/Schulte, Joachim (eds.) (1990): *Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Davies**, Stephen (2007): „Musikalische Verstehen“ [Musical Understandings], in: A. Becker/ M. Vogel (Eds.): *Musikalischer Sinn*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 25-79.
- Davis**, Ronald W. (1932): Al-Jahiz, in *Dictionary of World Biography*, Bd. 2, Hg. Frank Northen Magill, Alison Aves, S.526-530.
- Dayanç**, Muharrem (2006): „Edebiyat Teorisi Literatürü Üzerine Bir Deneme“, *Türkiye Araştırmaları Literatür Ztschr.* Bd. 4, S. 7, S.230.
- de Man**, Paul (1978): „The Epistemology of Metaphor, in: *Critical Inquiry* 5, S.12-30; (1996): „Epistemologie der Metapher“, in: Haverkamp, *Theorie der Metapher*, S.414-437.
- de Man**, Paul (1979): *Allegorien des Lesens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- de Man**, Paul (1981): „Pascal's Allegory of Persuasion“, in: Stephen J. Greenblatt (Hg.), *Allegory and Representation*, Baltimore/London, S. 1-25; (1998), „Pascal's Allegorie der Überzeugung“, in: Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, Suhrkamp, S.76-104.
- de Man**, Paul (1993): „Die Rhetorik der Blindheit: Jacques Derridas Rousseauinterpretation“. In: Paul de Man, *Die Ideologie des Ästhetischen* (aus dem Amerikanischen von Hürgen Blasius), Hg. v. Christoph Menke, Frankfurt a.M., S.185-230.
- de Saussure**, Ferdinand (1916/ 1972/ 1985/ 1995): *Cours de linguistique générale*, Edition Payot und Rivages. (PDF)
- de Saussure**, Ferdinand (1982): *Coins tie Linguist it tie Generale*. Hg. v. Charles

Bally/Albert Sechehaye. Kritische Ausgabe. Hg. v. Tullio de Mauro. Paris: Payot, s.23-32.

de Saussure, Ferdinand (2001): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Hg. v. Charles Bally/Albert Sechehaye. Üb. v. Herman Lommel. 3. Aufl. Berlin/New York: de Gruyter.

Debatin, Bernhard (1995): *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*. Berlin: de Gruyter.

Değirmençay, Veysel (2011): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „TEŞBÎH (Fars Edebiyatı)“, Bd. 40, S. 556-557.

Deiser, O. (2010): *Grundbegriffe der Wissenschaftlichen Mathematik: Sprache, Zahlen und erste Erkundungen*, Heidelberg: Springer.

Delice, Engin (2007): *Aristoteles Felsefesindeki Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara, S.252-277.

Demandt, Alexander (1978): *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München: Beck.

Demir, Celal (1997): *Atatürk Döneminde Bir ve Tam Devreli Liselerde (Ortaokul ve Liselerde) Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ve Öğretimi*, Gazi Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara.

Demir, Hiclâl (2010): *Muallim Naci: Eski mi, Yeni mi?*, Türkbilig, Ankara 2010/19, S.176-185.

Demirel, Derya (2007): *Osmanlı Devleti'nde Sultaniler ve İdadiler*, Ondokuz Mayıs Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Samsun, S.18-28, 46-59.

Denroche, Charles (2015): *Metonymy and Language: A New Theory of Linguistic Processing*, Routledge, S.59-60.

Derrida, J. (1982): „White Mythology“, *Margins Of Philosophy*, Üb.Alan Bass, The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1967/1974): *Grammatologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1967a): *La Métaphore vive*, in: *Le Retrait de la métaphore*, Poésie, S.104-126.

Derrida, Jacques (1967b): *Mythologie blanche- Le métaphore dans le texte philosophique*, *Poétique* 2, S.1-51.

Derrida, Jacques (1977): *Limited Inc*, Northwestern Univ. Press.

Derrida, Jacques (1985): „Signature Event Context.“ in: *Alan Bass* (Translator), *Margins of Philosophy*. University Of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1987): „Le retrau de La métaphore“, in: *Psyche. Invention de l'autre*, Paris, S. 63 – 94; (1987): „Der Entzug der Metapher“, in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie*, Frankfurt; (1998): in: Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, Suhrkamp, S.197-234.

Derrida, Jacques (1998): „The Retrait of Metaphor“, *The Derrida Reader: Writing Performances*, Haz. Julian Wolfreys, University of Nebraska Press, Lincoln.

Derrida, Jacques (1999): „Différance“, *Toplumbilim*, Nr: 10, Jacques Derrida Özel Sayısı, S.144.

Derrida, Jacques (2006): *Die Schrift und die Differenz*, üb. Gasche, R ve Köppen U., Suhrkamp.

Derviş, Muhyiddin (1999): *I'râbu'l-Kur'âni'l- Kerîm ve Beyânuhû*, Beyrut: Dâru İbni

Kesîr, Bd.I.

Dervişoğlu, Ismail und **Yılmaz**, Mehmet Yalçın (2005): *Güzel ve Etkili Konuşma*, Papatya Vlg. Istanbul, S.9.

Descombes, Vincent (1986): *Objects of All Sorts. A Philosophical Grammar*, Baltimore: The John Hopkins University Press.

Desûkî, Muhammed b. Muhammed Arefe (1309): *el- Hâşiye alâ Şerhi'l- Allâme Sa'deddin et- Tefâtânî alâ Metni't- Telhîs*, Istanbul.

Devellioğlu, Ferit (1999): *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 16. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi.

Diels, H. (1886): *Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik*, Berlin, S.33.

Diels, Hermann (1951): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griech./ dt., (Hg..) W. Kranz, B.1., Berlin, 82 A 15.

Dietz, Karl-Martin (1976): *Protagoras von Abdera: Untersuchungen zu seinem Denken*. Bonn: Habelt, 180 S.

Dikici, Recep (1997): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „HAFÂCÎ, Ibn Sinân“, Bd.15, S.72.

Dilçin, Cem (2000): *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 6. Ausg., Ankara: TDK.

Dilek, Kaan (2010): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „ŞEREFEDDİN ALI YEZDÎ“, Bd.38, S.550-552.

Dillon, John (1977): *The Middle Platonists: A Study of Platonism*, London: Duckworth.

Dinç, Yasemin (1994): *Mecâmiü'l-Edeb'in Şiirde Ahenk Kavramı Açısından İncelenmesi*, Gazi Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Ankara.

Diogenes Laertios (1921): *Leben und Meinungen Berühmter Philosophen*, Üb. Otto Apelt, Felix Meiner, Leipzig, V, 37.

Diogenes Laertios (2008): *Philosophenviten*, VI 57-58 (*Von dem Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*, Marix).

Dittenberger, W. (1897): „Antiphons Tetralogien und das attische Criminalrecht“. *Hermes* 32, 1897.

Diyarbakırlı Said Paşa (1887): *Mizânü'l-Edeb*, Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 384 S. (1888): A. Asadoryan Matbaası, 400 S.

Diyarbakırlı Said Paşa (1305/ 1888): *Terceme-i Mizânü'l-Edeb*, A. Asadoryan Şirketi Mürettibiyye Matbaası, S.289-293.

Dobesch, Gerhard (1968): *Der panhellenische Gedanke im 4.Jf.v.Chr und der „Philippos“ des Isokrates- Untersuchungen zum Korinthischen Bund*, Bd.1, S.95.

Doğan, Ismail (1989): *Türk Kültür ve Eğitime Katkıları Açısından Mehmet Tahir, Münif Paşa ve Ali Süavi üzerine Mukayeseli Bir Çalışma*, Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Ankara.

Doğan, Ismail (1991): *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Süavi- Sosyopedagojik Bir Karşılaştırma*, İz Vlg., Istanbul, S. 162-170.

Doğan, Ismail (2006): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „MÜNİF MEHMED PAŞA“, Bd.32, S.9-12.

Doğan, M. (2005): *Büyük Türkçe sözlük*, Istanbul: Pınar.

Dönmez, İbrahim K. (1992): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „BEYÂN“, Bd. 6.

Donnelly, Francis P. (1939): *Cicero's Manilian Law: A Rhetorical Commentary*. New York: Fordham University Press.

Döpp, Siegmund (2001): *Aemulatio: Literarische Wettstreit mit den Griechen in Zeugnissen des ersten bis fünften Jahrhunderts*, Duehrkohp und Radicke.

Dor, Joel (2004): *Introduction to the Reading of Lacan: The Unconscious Structured Like a Language* (Lacanian Clinical Field), Ed. Judith Feher- Gurewich, New York: Other Press.

Dorey, Thomas A. (ed.) (1965): *Cicero*, New York: Basic Books.

Dörpinghaus, Andreas und **Helmer**, Karl (1999): *Rhetorische Argumentation in der Pädagogik*, Würzburg, S.16.

Dörpinghaus, Andreas (2002): *Logik der Rhetorik- Grundriss einer Theorie der Argumentativen Verständigung in der Pädagogik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S.52-59.

Douglas, Alan E. (1957): „A Ciceronian Contribution to Rhetorical Theory“, *Eranos* 55, S.18-26.

Douglas, Alan E. (1960): „Clausulae in the Rhetorica ad Herennium as Evidence of Its Date.“ *Classical Quarterly* 54: 65-78.

Douglas, Alan E. (1973): „The Intellectual Background of Cicero's Rhetorica: A Study in Method“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1.3: 95-138.

Dover, K. J. (Ed.) und E.L. Bowie, Jasper Griffin, M. L. West (1997): *Ancient Greek Literature*, Oxford University Press, Second Edition, 187 S.

Draaisma, Douwe (2007): *Bellek Metaforları: Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*, Üb. Gürol Koca. Istanbul: Metis.

Drerup, E. (1902): *Die Anfänge der rhetorischen Kunstprosa*, Jahrbücher für Classische Philologie Supplement 27, 2.Heft, Leipzig, S.272.

Drewer, Petra (2003): *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens. Zur Rolle der Analogie bei der Gewinnung und Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse*. (Forum für Fachsprachenforschung), Tübingen: Narr.

Drexler, H. (Hg.) (1976): *Die Catilinarische Verschwörung- Ein Quellenheft*, Darmstadt.

Drössiger, Hans H. (2006): *Metaphorik in der deutschen Gegenwartssprache. Funktional-kommunikative Aspekte*. Hamburg: J. Kovac.

Drößiger, Hans Harry (2007): *Metaphorik und Metonymie im Deutschen. Untersuchungen zum Diskurspotenzial semantisch-kognitiver Räume*, Hamburg: Dr. Kovač-Verlag.

Dubois, Jacques et al. (1974): *Allgemeine Rhetorik*. München: Fink.

Due, Bodil (1980): *Antiphon-A Study in Argumantation*, Opuscula Graecolatina, Museum Tusulanum Press, Viborg.

Dugan, John (2005): *Making a New Man: Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*, Oxford: Oxford University Press.

Dugan, John (2009): „Rhetoric and the Roman Republic“, In: *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, Ed. Erik Gunderson, Cambridge University Press , S. 178-193.

Dührsen, Niels Christian (2005): Wer war den Verfasser des Rhetorischen Lehrbuchs „Über den Stil“?, *Rheinisches Museum für Philologie*, 148. Bd., H.3/4, S.242-271.

Duman, M. A. (2014a): „Bilge Cato’nun Retorik Algısındaki Hellenistik Baskıdan Recâizâde Mahmut Ekrem’in belâgat İlmi Çehresinde Yaptığı Yeniliklere yahut Medeniyetlerin Medar-I İftiharları“, *Akademik Sosyal Araştırmalar Ztschr.* Yıl: 2, Sayı: 8, Aralık, S. 197-210.

Duman, M. A. (2014b): *Mimesis*, İstanbul: Litera Kitap.

Duman, M. A. (2014c): Şans Tanrıçası Fortuna’nın Tekerleği İle „Kader“ İnancının Bir Unsuru Olarak „Çark-I Felek“ Metaforu Arasındaki Münasebet, *Özne*, 21. Kitap, Felsefi Bir Sorun Olarak İnanma, S. 301.

Duman, M. A. (2014d): „Gorgias’ın Altın Heykeli yahut Platon Külliyyatındaki Kudretli Ve Zengin Erdem Öğreticisi 'Gorgias' Üzerine“, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, Sayı:7, Aralık, S. 128-144.

Duman, M. A. (2015a): Antik Yunan Retoriği’nin Çöküş Zanlısı Olarak Hatip Demetrios yahut Antik Zamanların Son Günah Keçisi, *Akademik Sosyal Araştırmalar Ztschr.* Yıl: 3 , Sayı: 9, Mart, S. 634-648.

Duman, M. A. (2015b): İlk Kathartiker Thespi’sten, Aristoteles’in Kabusu Antiphon’un „Konuşma“Larındaki Kathartik Yapıya Yahut „Aristoteles’in Bir Türlü Gerçekleşmeyen Metamorfozu“, *SDU Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences*, April 2014, No: 34, S.259-278.

Duman, M. A. (2015c): Isokrates’in Retorik Anlayışının Bertrand Russell’in İdeal Dil Ve Limitsiz Belirsizlik Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 13, Haziran, S. 441-453.

Duman, M. A. (2015d): Belâgat Anlayışının Süleyman Paşa İle Yaşadığı Değişimin „Söz“ Ve „Kelime“ Arasındaki Fark Üzerinden Max Black Algısında Sonlandırılan „İdeal Dil“ İle Mukayesesi, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 14, Haziran, s. 330-348.

Duman, M. A. (2015e): *Platon’un Retorik Anlayışı*, İstanbul: Litera Kitap.

Duman, M. A. (2015f): Sorites Paradox/ Yiğın (Küme) Paradoksu, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 3 , Sayı: 12, Haziran, S. 413-424.

Duman, M. Akif (2016): *Dilde Belirsizlik ve Eş Anlamlılık*, İstanbul: Litera.

Dündar, Şeyhan (1994): *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî Admed Hamdi*, Ege Üniv. Türk Dili ve Ed. Bölümü, Bitirme Tezi, İzmir, 113 S.

Duran, Nigar (2007): *Batılılaşma Sürecinde Türk Toplumuna Sunulan Çocuk ve Genç Tipleri- Mehmet Akif, Teyfik Fikretve Muallim Naci Örneği*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. İstanbul, S.147.

Durmuş, İsmail und Pala, Iskender (2001): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „İSTİ’ÂRE“, Bd. 23, S. 315-318.

Durmuş, İsmail (1988): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „ABDÜNNÂFI İFFET EFENDİ“, Bd.1, S.288.

Durmuş, İsmail (1991): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „ÂMİDÎ, Hasan b. Bişr“, Bd.3, S.55-56.

Durmuş, İsmail (1999): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „İBN EBÜ’L-ISBA“, Bd. 19, S.467-468.

Durmuş, İsmail (2000a): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „İBNÜ’L-ESİR, Ziyâeddin“, Bd.21, S.30-32.

Durmuş, İsmail (2000b): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „İBNÜ’L-MU‘TEZ“, Bd.21, S.143-147.

- Durmuş**, Ismail (2002):, *Islam Ansiklopedisi TDV*: „KAZVÎNÎ, Hatîb“, Bd. 25, S.156-157.
- Durmuş**, Ismail (2003): *Islâm Ansiklopedisi TDV*, „MECÂZ“, Bd. 28, S. 217-220;
- Durmuş**, Ismail (2009a): *Islâm Ansiklopedisi TDV*: „SEKKÂKÎ, Ebû Ya‘kûb“, Bd.36, S.332-334.
- Durmuş**, Ismail (2009b): *Islam Ansiklopedisi TDV*: „SEMERKANDÎ, Ebü'l-Kâsım“, Bd.36, S.472-473.
- Durmuş**, Ismail (2011): *Islâm Ansiklopedisi TDV*, „TEŞBÎH“, Bd. 40, S. 553-556.
- Durmuş**, Ismail (2012): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „ÜSLUP“, Bd.42, S.383-385.
- Dyer**, R. R. (1990): „Rhetoric and Intention in Cicero’s Pro Marcello“, *Journal of Roman Studies* 80: 17-30.
- Ebu'l-Bekâ'**, Eyyub b. Musa el-Hüseynî (1993): *el-Külliyât*, (tahkik: Adnan Derviş Muhammed, Hg.: Müessesetü'r-Risâle) 2.Ausg. Beirut, S. 236.
- Ebu'l-Feth Nâsiruddîn** b. Abdisseyid b. Ali b. el-Mutarrizî (1979): *el-Mugrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, Halep, Bd. I, S.85-86.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî** (1384/1964): *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Hg. Muhammed Hamîdullah, Dimaşk, Bd.I, S.30-38.
- Ebü'l-Bekâ'**, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî (1993): *el-Külliyât*, Hg. Adnan Derviş-Muhammed el-Mîsrî, Beirut: Müessesetü'r-Risale.
- Eco**, Umberto (1983): „The Scandal of Metaphor. Metaphorology and Semiotics“, in *Poetics Today* 4, S.217-257.
- Eco**, Umberto (1996): „Metaphor“, in Dascal, M; Gerhardaus, D; Loran, K; Meegle, G (Eds), *Philosophy of Language. An International Handbook of Contemporary Research*, 2. V., Berlin/ New York: de Gruyter, S.1313-1323.
- Eco**, Umberto (2002): *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, Üb. v. Burkhart Kroeber. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Eder**, Thomas und **Czernin**, Franz J. (Hg.) (2008): *Zur Metapher. Die Metapher in Philosophie, Wissenschaft und Literatur*, München: Fink.
- Eggs**, Ekkehard (2001): „Metapher“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Band 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.1099-1183.
- Ehrenfels**, Christian v. (1890/1974): „Über Gestaltqualitäten“, In: Weinhandl, Ferdinand (ed.) (1974), S.11-43.
- Einstein**, Albert und **Infeld**, Leopold (1956): *Die Evolution der Physik. Von Newton bis zur Quantentheorie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts deutsche Enzyklopädie).
- Eisenhut**, Werner (1977): *Einführung in die Antike Rhetorik und ihre Geschichte*, Darmstadt.
- Eke**, Nagehan Uçan (2007): *Taşköprülü-Zâde'nin Tasnifi Işığında XVI. Yüzyıl Klâsik Türk Şiirinde İlim*, Muğla Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Muğla, S.6.
- Elhac Hüseyin** (1885): *Şerh-i Belâgat*, Matbaa-i Osmaniyye, 128S.
- Elhac İbrahim** (1298/1881): *Hadikatü'l-Beyân*, Istanbul: Mihran Matbaası, cüz: 1, cüz II; 136 S.
- Elhac İbrahim** (Darü't-ta'lim Mektebi muallimi) (1305/ 1890): *Edebiyyât-ı*

Osmâniyye, Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası.

Elmalı, Hüseyin und **Eren**, Cüneyt (2005): *Medresetü'l- Arab*, Istanbul: Yeni Akademi Vlg. S.343.

Emig, Rainer (2001): *Krieg als Metapher im zwanzigsten Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Engelhardt, P. und **Strube**, C. (Hg.) (2008): *Die Sprachlichkeit in den Künsten*, Berlin: LIT Verlag, S.167.

Erbse, Hartmut (1979): „Antiphons Rede (Or.5) über die Ermordung des Herodes“, *Ausgewählte Schriften zur klassischen Philologie*, Berlin-New York: de Gruyter, S.203-221.

Ercilasun, Ahmet Bican (2004): *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara: Akçağ.

Erdem, Ekin (2009): *Cevdet Paşa'ya Göre Avrupa Tarihi*, Uludağ Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Bursa, S.114-119.

Erdoğan, Kenan (2003): *Diyarbakırlı Sa'id Paşa Dîvânı*, Manisa.

Ergun, Sadeddin Nüzhet (1928): „Divan Edebiyatı ve Mazmûnları“, *Gençlik*, Istanbul, Nr. 1, Nisan, S. 6-9.

Ermış, Hamza (2006): „*Mîzânü'l- Edeb*“, Sakarya Uni ilahiyat Fak. Ztschr. 13 / 2006, S. 241.

Ersoy, Mehmet Akif (1329/ 1911): *Kavaid-i Edebiyye*, Istanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 16 S.

Erünsal, Ismail (1988): *Mu'îdi'nin Miftâhü't-teşbîhi*, Osmanlı Araştırmaları, Bd.VI, S.215-255.

Erünsal, Ismail (2005): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „MIFTÂHU'T-TEŞBÎH“, Bd.30, S.19-20.

Es- Saîdî, Abdülmüteâl (1999): *Bugyetü'l- îzâh li- Telhîsi'l- Miftâh fi Ulûmi'l- Belâga*, Kahire: Mektebü'l- Âdâb, Bd.III.

Eski, Mustafa (Hg.) (1998): *Ismail Habib Sevük'ün Açıksöz'deki Yazıları 1921-1922 (Makaleler-Fıkralar)*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 524 S.

Ess, Josef v. (1977): *Anfänge Muslimischer Theologie*, Beyrouth.

Ess, Josef v. (1979): *Anekdoten um 'Adudaddîn Al-Iğî*, in *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit*, (Hg.: Ulrich Haarmann und Peter bachmann), Beirut, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, S.126-127.

Ess, Josef v. (2011): *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin: Walter de Gruyter, S.620.

Essler, W.K. und **Brendel**, E. (1993): *Grundzüge der Logik*, II.Klassen-Relationen-Zahlen, Frankfurt aM: Vittorio Klosterman.

Evans, Dylan (1996): *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London: Routledge. Übers. (1998): *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*, ÜB. Gabriella Burkhart, Wien: Turia + Kant , s.111. (PDF)

Evers, J. L (1969): *Mediacy means understandi metaphor*. Audiovisual Instruction, 14 (8), S.34-35.

Fahreddin er- Râzî (1317/1894): *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, Kahire; (1985): *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, Hg.Bekrî Şeyh Emin, Beyrut.

Fantham, Elaine (1973): „Ciceronian Conciliare and Aristotelian Ethos“, *Phoenix* 27: 262-75.

Fantham, Elaine (1996): *Roman Literary Culture: From Cicero to Apuleius*, Baltimore: John Hopkins Press.

Fantham, Elaine (2004): *The Roman World of Cicero's De Oratore*, Oxford: Oxford University Press.

Fārābī (1990): *Peri Hermenias*, Üb. Mübahat Türker, Ankara.

Fārābī (2004): *İdeal Devlet*, Üb. Ahmet Arslan., Ankara: Vadi Yay.

Fārābī (1345): *Tahsilü's-Sa'ade*, Hayrabad; (2004): *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade)*, Üb. Hüseyin Atay, İstanbul: Morpa, S.46-49.

Farnini, Ilyas (1988): *A Bibliography of Scholars in Medieval Islam (150-1000 A.H)*, Faculty of Science United Arab Emirates University, Abu Dhabi: Cultural Foundation, S.435-436.

Farrell, Thomas B. (1995): „Philosophy against Rhetoric in Aristotle“, *Philosophy and Rhetoric* 28, 181-198.

Fazl Hasan Abbâs (2004): *el- Belâğa fünûnüihâ ve efnânuhâ, İlmü'l-me'ân*, Ammân, S.59.

Fazl Hasan Abbâs (2004): *el-Belâğa fünûnüihâ ve efnânuhâ, İlmü'l me'âni*, Ammân.

Fazlıoğlu, Şükran (2013): *İslam Ansiklopedisi TDV: „ZEYYÂT, Ahmed Hasan“*, Bd.44, S.385-386.

Feldherr, Andrew (2003): „Cicero and the Invention of ‘Literary’ History“, in *Eigler et al*, S.196-212.

Ferber, Michael (1999): *A Dictionary of Literary Symbols*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fernandois, Eduardo (2000): *Sprachspiele, Sprechakte, Gespräche: Eine Untersuchung der Sprachpragmatik* (Epistemata - Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie), Königshausen u. Neumann.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd (1374/1955): *Me'âni'l-Kur'ân*, Hg. Ahmed Yûsuf Necatı- M. Ali en-Neccâr, Kahire, Bd.II.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd (1980): *Me'âni'l- Kur'ân*, Bd.III.

Fıġlalı, Ethem Ruhi (1984): *İmâmiyye Şîası- Câferiyye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, Selçuk Vlg. S.337.

Filizok, Rıza (o.J.): *Ali Canip'in Eleştiri Türündeki Eserleri*: <http://www.ege-edebiyat.org/wp/?p=1864>

Filizok, Rıza (2001): *Ali Canip'in Hayatı ve Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, Ege Uni Edebiyat Fak. yayın no: 114, Ege Uni Basımevi, İzmir.

Finley, Moses I. (1986): *Antike und moderne Demokratie*, Stuttgart: Reclam, 146 S.

Finsler, Georg (1912): *Homer in der Neuzeit – von Dante bis Goethe*, Leipzig: Georg Olms.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (o.J.): *Besâiru Zevi't-Temyîz*, el- Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, Bd.IV, S.246.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb (1407/ 1987): *el-Kâmûsü'l- muhît*, nşr.

Mektebetü tahkikatü't- türâs fî müesseseti er- Risâle, Beyrut, s. 1526; (o.J.): *Kamusü'l-muhît*, Mustafa el-Babî el-Halebî mat. cüz' IV.

Firûzâbâdî, Necmuddin Ebu Tahir eş-Şirazi (o.J.): *el-Okyanusü'l-Basit fî Tercemeti Kamusi'l-Muhit (Kamus Tercemesi)*, çev: Ahmet Asım b. Cenani Gazia, Istanbul: Bahriye Matbaası, Bd. IV, S. 1135-1136.

Fischer, Robert A. (1999) : *Fulvia und Octavia : die beiden Ehefrauen des Marcus Antonius in den politischen Kämpfen der Umbruchszeit zwischen Republik und Principat*, Berlin: Losog, 299 S.

Fix, Ulla; **Gardt**, Andreas und **Knape**, Joachim (ed.) (2009): *Rhetorik und Stilistik (Rhetoric and Stylistics)*, Ein internationales handbuch Historischer und systematischer Forschung, B 2, Berlin: Walter de Gruyter GmbH und Co. KG.

Flasch, Kurt (1965): *Ars imitatur naturam: Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Theorie der Kunst*. (Parusia- Studien zur Philosophie Platons zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes Hirschberger) Hg. K. Flasch. Frankfurt, S. 265 - 306.

Flume, Peter und **Mentzel**, Wolfgang (2008): *Rhetorik- Best of Edition*, Haufe, 256S.

Fortenbaugh, W. W. und **Schütrumpf**, Eckart (1999): *Demetrius of Phalerum: Text Translation and Discussion*. Transaction Publishers, New Brunswick and London, 464 S.

Fortenbaugh, W.W und **Mirhady** D.C (hrsg/ ed.) (1994): *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, Rutgers University Studies in Classical Humanities 6, New Brunswick, NJ/ London.

Fortenbaugh, William W. (1992): *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence*, II Bd., Leiden (Philosophia Antiqua, 54), Fr.684.

Fortenbaugh, William.W (1992): *Theophrastus of Eresus*, Bd. II, Leiden, S.511-559.

Fortenbaugh, William W. (1998): „Cicero, On Invention 1.51-77: Hypothetical Syllogistic and the Early Peripatetics“, *Rhetorica* 16: 25-46.

Foucault, Michel (2002): *Archäologie des Wissens*, Suhrkamp.

Franz, Kurt (2004): *Kompilation in arabischen Chroniken*, Berlin: Walter de Gruyter, S.94.

Frege, Gottlob (1892/1969): „Über Sinn und Bedeutung“. In: Ders. (1969/ 2008): *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Hg. v. Günther Patzig, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (PDF)

Freud, Sigmund (1900/1972): *Die Traumdeutung*, Studienausgabe II, Frankfurt am Min: S. Fischer.

Freund, Winfried (1990): *Deutsche Lyrik. Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart*, München: Fink.

Frey, D.; **Grappe**, C.; **Lehmkuhler**, K. und **Lienhard**, F. (Hg.) (2013): *Die Rezeption von Paul Ricœur in den Feldern der Theologie*, Reihe: Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie, Bd. 18.

Frey, Jörg; **Rohls**, Jan und **Zimmermann**, Ruben (Hg.) (2003): *Metaphorik und Christologie*. Berlin/New York: de Gruyter.

Freyberger, K.S. (2012): *Das Forum Romanum: Spiegel der Stadtgeschichte des antiken Roma*, Philipp von Zabern, 2.baskı.

Freytag, Wiebke (1992): *Allegorie, Allegoresc*, In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd.I, Hg. v. G.Ueding, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.330-392.

- Friedrich, H.** (1956): *Die Struktur der modernen Lyrik*, Hamburg.
- Frier, Bruce W.** (1985) *The Rise of the Roman Jurists: Studies in Cicero's Pro Caecina*, Princeton: Princeton University Press.
- Frisk, Hjalmar** (1960): *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Heidelberg, S. 38.
- Fuhrmann, M** (1966): Obscuritas - Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike, in: *Immanente Ästhetik und ästhetische Reflexion (Poetik und Hermeneutik 2)*, (Hg.) W. Iser, München, 47-72.
- Fuhrmann, M.** (1992): *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles-Horaz-'Longin'*, Darmstadt, S.98.
- Fuhrmann, M.** (Hg.) (2000): *Anaximenes ars rhetorica, quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum*, München- Leipzig.
- Fuhrmann, Manfred** (1960): *Das systematische Lehrbuch. Ein Betrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, Vandenhoeck und Ruprecht, S.122.
- Fuhrmann, Manfred** (1965): *Untersuchungen zur Textgeschichte der pseudoaristotelischen Alexander-Rhetorik, (der Técnica des Anaximenes von Lampsakos)* Mainz Akad. Wissenschaften u.d. Literatur, Wiesbaden: Steiner in Komm (Abh. Mainz 1964).
- Fuhrmann, Manfred** (1973): *Einführung in die antike Dichtungstheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fuhrmann, Manfred** (1995): *Die Antike Rhetorik. Eine Einführung*, 4. Ausg. Zürich.
- Fuhrmann, Manfred** (1999): *Geschichte der römischen Literatur*, Stuttgart: Reclam.
- Fürbeth, F.; Krügel, P.; Metzner E. E.; Müller O.** (Hg.) (1999): *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa: 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt am Main*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S.217.
- Fuss, Diana** (1998): A Supper Party, in *Eating Culture*, (eds) Ron Scapp, Brian Seitz, Albany: State University of New York Press, s.239.
- Gadamer, Hans-Georg** (1960/2010): *Gesammelte Werke Bd.1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg** (2010): *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, 7.Ausg. Tübingen, S.135.
- Gagarin, Michael** (2002): *Antiphon The Athenian, Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas.
- Gaines, Robert N.** (1995): „Cicero's Response to the Philosophers in De Oratore, Book 1“, in *Horner and Leff*, S.43-56.
- Gaines, Robert N.** (2002): „Cicero's Partitiones Oratoriae and Topica: Rhetorical Philosophy and Philosophical Rhetoric“, in *May*, S.445-80.
- Gaines, Robert N.** (2004) “Cicero, Philodemus, and the Development of Late Hellenistic Rhetorical Theory, in: *Philodemus and the New Testament World*, S. 197-220.
- Galileo Galilei** (1623): *Il Saggiatore*, in: *Le opera di Galileo Galilei*, Bd. VI, S.232; Üb. Gloy, *Verständnis der Natur I*, S.156.
- Gamm, Gerhard** (1987): *Eindimensionale Kommunikation: Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne*, Königshausen und Neumann, 84 S.
- Gardt, Andreas** (1999): *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom*

Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, Berlin/New York: de Gruyter.

Garfield, Simon (2014): *Mektup, Yazışmanın Hayli İlginç Tarihi*, Domingo Vlg.

Gargarin, Michael (1994): „Probability and Persuasion: Plato and early Greek rhetoric“, in *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, ed. Ian Worthington, Routledge: London, S. 46-69.

Garver, E. (1994): *Aristotle's Rhetoric - An Art of Character*, University of Chicago Press, Chicago-London.

Garver, Eugene (1986): „Aristotle's Rhetoric as a Work of Philosophy“, *Philosophy and Rhetoric* 19 (Winter 1986) 1-22.

Gasché, Rodolphe (1986): „Metaphor“, in: *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, S.293-318; (1998): „Metapher und Quasi-Metaphorizität“, in: Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, Suhrkamp, S.235-267.

Gazali (1108/ 1974): *Ihyau Ulum 'id-Din*, Üb. A. Serdaroğlu, Istanbul: Bedir yay, Bd.I, III.

Gazzâlî (1324/ 1906): *el-Müstasfâ*, Bulak, Bd.I.

Geckeler, H. (1971): *Zur Wortfeld Diskussion. Untersuchungen zur Gliederung des Wortfeldes „Alt-jung-neu“ im heutigen Französisch*. München: Fink.

Gehring, Petra (2014): *Metapher*, In: Blumenberg lesen: Ein Glossar, eds: Daniel Weidner, Robert Buch, Berlin: Suhrkamp, S.206.

Gehrke, Hans-Joachim und **Schneider**, Helmuth (Hg.) (2000): *Geschichte der Antike*, J.B. Metzler, S. 65 und 148.

Gelder, G. J. H. v. (1982): *Beyond the Line: Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*, Studies in Arabic Literature; E.J.Brill, Leiden, Nederland) vol. 8, S.37-42.

Gelenbevi (1295): *Fenn-i Mantık*, Üb. Abdünnafi Efendi, Istanbul.

Gelenbevi, Ismail b. Mustafa b. Mahmud (1880): *Fenn-i Mantık* (Çev: Abdunnafi). Istanbul, Bd. II, S. 176.

Gelfert, Hans Dieter (1995): *Die Tragödie- Theorie und Geschichte*, Göttingen: Kleine Vandenhoeck-Reihe, S.15-17.

Gellius, *Noctes Atticae*: <https://archive.org/details/dieattischennch00gellgoog>

Gelzer, M. (2005): *Pompeius: Lebensbild eines Römers*, München: Franz Steiner, S.167-195.

Genette, Gérard (1970): „La rhétorique restreinte“, in: Communications 16, S.158-171 (PDF) ; (1972): Figures III, Paris, S.21-40; (1996): „Die restringierte Rhetorik“, in: Haverkamp, *Theorie der Metapher*, S.229-252.

Genette, Gérard (1972): *Figures III, Collection Poétique*, Editions du Seuil, Bd.3, Paris.

Gentner, Dedre und **Holyoak**, Keith J. u.a. (Hg.) (2001): *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Gentner, Dedre und **Jeziorski**, Michael (1993): The shift from metaphor to analogy in Western science. In: *Ortony*, S.447-480.

Georg-Lauber, Jutta (2014): *Triebdominanz und autonome Moral: Nietzsche und Freud*, Würzburg: Königshausen und Neumann.

Gezer, Zeki (2001): *Ismail Habip Sevük'ün Hayatı ve Eserleri*, Istanbul Uni Institut für

Gesellschaftswissenschaften, Mag. Istanbul.

Ghazanfar, S.M. und **Islahi**, A.Aziz (2003): *Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought* (Some aspects of Ibn Qayyim's economics), London, S.127-141.

Gibbs, Raymond (1994): *The Poetics of Mind. Figurative Thought, Language and Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.

Girard, René (1988): *Le Bouc émissaire*. 1982/ Der Sündenbock. Benziger, Zürich.

Glendinning, Simon (1998): *On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*, Routledge.

Glue, Hermann (1910): *Antiphons's erste und sechste Rede*, Hamburg.

Glucker, John (1978): *Antiochus and the Late Academy (Hypomnemata)*, Vandenhoeck und Ruprecht.

Glucksberg, Sam und **Keysar**, Boaz (1990): „Understandig Metaphorical Comparisons: Beyond Similarity, *Psychological Review*, Vol. 97, No.1, S.3-18. (PDF)

Glucksberg, Sam und **Keysar**, Boaz (1993): „How metaphors work“, In A. Ortony (Ed.), *Metaphor and thought*, (2. Ausg.), Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Glucksberg, Sam (2001): *Understanding Figurative Language. From Metaphors to Idioms*. Oxford: University Press.

Glucksberg, Sam (2004): „On the Automaticity of Pragmatic Processes: a Modular Proposal, in: *Experimental Pragmatics*, (Hg.) I. Noveck, D. Sperber, Palgrave Macmillan.

Goatly, Andrew (1997): *The Language of Metaphors*. London: Routledge.

Goatly, Andrew (2012): *Meaning and Humour (Key Topics in Semantics and Pragmatics)*, Cambridge University Press, S.332.

Gobrecht, R. (2014): *Prinzipien in der Philosophie: Grundsätze in der Philosophie*, Norderstedt: BoD.

Goethe, Johann Wolfgang von (1985): *Die Leiden des jungen Werthers*. In: Goethe, Bd.8.

Goethe, Johann Wolfgang von (1985): *Faust*, In: Goethe, Bd. 7/1.

Gökçe, Hasan (2006): *Selim Sabit-Mi 'yârü'l- Kelâm (Metin- İnceleme- Sözlük)*, Marmara Uni Türkiyat Araştırmaları Inst., Mag. Istanbul, S.61-105.

Gölcük, Şerafettin (1979): *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri (Bakillani'de İnsanın Fiilleri Anlayışı)*, (I. Ausg. Doç. Tezi; Atatürk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Erzurum 1977, 265 S.) Istanbul, S.220.

Gölcük, Şerafettin (1991): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „BÂKILLÂNÎ“*, Bd.4, S.531-535.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1975-1980): *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Katalogu*, Bd.II, S.275.

Gomperz, Heinrich (1964): *Sophistik und Rhetorik, Das Bildungsideal in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig, S.41; (2001), Adamant Media Corporation, 301 S.

Gomperz, Theodor (1903): *Griechische Denker- Eine Geschichte der Antiken Philosophie*, II, Leipzig, S. 331-342.

Goodman, Nelson ([1968/1976/1995): *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.77.

Gordon, David (2004): *Therapeutische Metaphern*, Paderborn: Junfermannsche Verlagsbuchhandlung.

- Gorgias** (2012): Lobrede auf Helena, Frg. 11, 13, in: Gorgias von Leontinoi: *Reden, Fragmente und Testimonien*, (Hg., Vorwort, üb.) Thomas Buchheim, Meiner.
- Gotoff**, Harold C. (1993): „Ciceronian Oratory: The Art of Illusion“, *Harvard Studies in Classical Philology* 95: S.289-313.
- Gövsä**, Ibrahim Alettin (1945): *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün, S.323.
- Gowing**, Alain (2000): „Memory and Silence in Cicero’s Brutus“, *Eranos* 98: S.39-64.
- Graeser**, Andreas (1993): Die Philosophie der Antike, Bd. 2: *Sophistik und Sokratik. Plato und Aristoteles*, S.85.
- Grant**, Mary A. (1924): *The Ancient Rhetorical Theories of the Laughable: The Greek Rhetoricians and Cicero*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Grässe**, J.G.T (1850): *Literäturgeschichte der alten Welt*, 2. Ausg. Leipzig, S.190.
- Gray**, Martin (1994): *A Dictionary of Literary Terms*, Beirut: Longman York.
- Greber**, Erika (2002): *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik*, Köln: Böhlau.
- Green**, Sandy E. (2004): A Rhetorical Theory of Diffusion. *Academy of Management Review*, 29 (4): S:653-669.
- Grice**, H. Paul (1975/ 2004): „Logic and conversation“, reprinted from *Syntax and Semantics 3: Speech arts*, Cole et al. S.41-58. Deutsch (1979/ 1993): „Logik und Konversation“, In: Meggle, Georg (ed.) *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.243-265. (PDF)
- Grieser-Schmitz**, Dieter (1999): *Die Seebundpolitik Athens in der Publizistik des Isokrates- eine Quellenkritische Untersuchung vor dem Hintergrund realer historischer Prozesse*, Bonn, S.203.
- Grimm**, Jacob und **Grimm**, Wilhelm (1984): *Deutsches Wörterbuch*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Grimmelshausen**, Hans Jakob Christoph von (2004): *Der abenteuerliche Simplicissimus*, Nikol.
- Güleç**, Ismail (1997): *Bahrü'l-ma'arif'e göre XVI. asır edebî istihlaları*, Istanbul Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Istanbul.
- Güleç**, Ismail (2001): „Gelibolulu Musluhiddin Sürûri, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Maârif isimli eseri“, *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies*, XXI, S. 211-236.
- Güleç**, Ismail (2010): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „SÜRÛRÎ, Muslihuiddin Mustafa“, Bd.38, S.170-172.
- Gültekin**, Ayşe (2006): *Ismail Ankaravi'nin Mesnevi Şerhi Mecmuatü'l-Letâif ve Matmuratü'l-Mearif'te Hadis*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Konya, S.47-52 und 99-102.
- Gümüş**, Sadreddin (1984): *Seyyid Şerif Curcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı: 4, Nuruosmaniye- Istanbul: Fatih Vlg. S. 55.
- Gümüş**, Sadrettin (1993): „Cürcânî ve Hâşiye Ale'l-Keşşâf'ı“, Marmara Uni İlahiyat Fak. Ztschr. 5-6, 1987-1988, Istanbul, S.177-190.
- Gümüş**, Sadrettin (1993): *Islam Ansiklopedisi TDV*: „CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif“, Bd.8, S.134-136.

- Günay**, Tümer und **Küçük**, Abdurrahman (2002): *Dinler Tarihi*, Ankara, S. 252.
- Günel**, Fuat (1993): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan“, Bd.8, S.132-133.
- Güneylioğlu**, Necmiye (1988): *Ali Canib Yöntem'in Makaleleri*, Gazi Üniv SBE, Mag., Ankara, S.8.
- Güngör**, Tahsin (2000): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „İCÎ, Adudüddin“, Bd. 21, S.410-414.
- Gür**, Alim (2004): *Ali Ekrem Bolayır Bibliyografisine Katkılar*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften Ztschr. S.11, Konya, S.353-389.
- Gürbüz**, Mehmet (2008): „Bereketzâde İsmail Hakkı'nın İmlâ Konusundaki Görüşleri“, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/6 Fall 2008, S.311-312.
- Gürgön**, Tahsin (2001): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR (Fıkıh)“, Bd.24, S.109-111.
- Haase**, Fee- Alexandra (2011): Die Tradition der Beredsamkeit und deutschsprachiger Rhetoriklehre im 19. Jahrhundert. Mit einem bibliographischen Anhang „Deutschsprachige Rhetorik-Handbücher des 19. Jahrhunderts“, *Studia Theodisca XVIII* (2011), S.87-127.
- Hacımüftüoğlu**, Nasrullah (1987): *Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz'ının Edisyon Kritiği ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Belâgatla İlgili Eserlerinin Mukayesesi*, Ankara Uni İlahiyat Fak. Diss. Erzurum, S.100.
- Hacımüftüoğlu**, Nasrullah (1988): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „ABDÜLKAHİR el-CÜRCÂNÎ“, Bd.1, S.247-248.
- Hacımüftüoğlu**, Nasrullah (1992): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „BEYÂN“, Bd. 6, S. 22-23.
- Hacımüftüoğlu**, Nasrullah (1992a): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „BEDÎ“, Bd. 5, S.320-322.
- Hacımüftüoğlu**, Nasrullah (1997): „Ahmet Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmaniye'si ve Yankıları“, Ahmet Cevdet Paşa Vefatının 100. Yılına Armağan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Vlg. S. 187.
- Hacvî**, Muhammed b. Hasan (1397/1977): *el-Fikrî's- sâmi fî târihi'l- fıkhi'l- Islâmî*, Medine, Bd.II, S.297.
- Hafâcî**, İbn Sinân (1402/1982): *Sırrü'l-fesâha*, Beyrut.
- Hafâcî**, Muhammed Abdulmunim (1982): *Ebû 'Usmân el-Câhiz*, Beyrut, S.37.
- Hafner**, Anton (1989): *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Rhetorik ad Herennium*. Bern: Lang.
- Hafner**, Bernhard Jonas (1974): *Darstellung Die Entwicklung des Darstellungsbegriffs von Leibniz bis Kant und sein Anfang in der antiken Mimesis und der mittelalterlichen Repraesentatio*, Diss. Düsseldorf.
- Haktanır**, Adnan Ersoy (2006): *Selim Sâbit Edendi'nin Rehnümâ-yı Muallimîn Adh Eserinin Öğretim Teknikleri Açısından İncelenmesi (Metin-İnceleme)*, Gaziantep Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Gaziantep, S.16-17.
- Halaçoğlu**, Yusuf und **Aydın**, Mehmet Akif (1989): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „CEVDET PAŞA“, Bd.7, S.443-450.

Halilov, Doç. Dr. Rıza (2001): *Kur‘ân-ı Kerîm’in Eşsiz belâgatı- El-İmâm es-Suyûtî’nin Fethu’l Celîl li’l Abdi’z Zelîl Adlı Eseri Örneğinde*, üb. Dr. Cüneyt Eren, Din Bilimleri: Akademik Araştırmalar Ztschr. Yıl: 1, Nr.3, Mayıs-Haziran-Temmuz, S.1-23.

Hall, Jon (1994): „Persuasive Design in Cicero’s De Oratore“, *Phoenix* 48: 210–25.

Hallik, Sibylle (2007): *Sententia und proverbium, Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter*, Ordo, B.9, Köln: Böhlau Verlag, S.46-51.

Halliwell, Stephen (1998): *Aristotle’s Poetics*, London: Duckworth.

Halman, Talât Sait (2006): *Türk Edebiyatı Tarihi*, TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Vlg. S.284.

Hamberger, Peter (1914): *Die rednerische Disposition (Korax-Gorgias-Antiphon)*, Friesisch Alexander Uniersität, Paderborn, S.85-95.

Hanif, N. (ed.) (2002): *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, New Delhi, S.219-221.

Hannâ el-Fâhûrî (1991): *el-Mu‘cez fî edebi’l-‘Arabî*, Beyrut, 1991, S.40.

Hans von Arnim (1898): *Leben und Werke des Dion von Prusa (Sophistik, Rhetorik, Philosophie)*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, S.90-92.

Härle, Gerhard (1996): *Reinheit der Sprache*, Niemeyer, S.10.

Harman, Ömer Faruk (2006): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „MÛSÂ“*, Bd.31, S.209-212.

Harman, Ömer Faruk (2011): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „TEŞBÎH (Diğer Dinlerde)“*, Bd. 40, S. 560-563.

Harrington, L. (2003): „Allegory“, *New Catholic Encyclopedia*, Detroit: Thomson und Gale, Bd. I.

Hart, Christopher und **Lukes**, Dominik (eds.) (2007): *Cognitive Linguistics in Critical Discourse Analysis: Application and Theory*, Cambridge: Cambridge Scholar Press.

Hartelius, E. Johanna und **Browning**, Larry D. (2008): The application of Rhetorical Theory in Managerial Research: A Literature Review. *Management Communication Quarterly*, August, 22 :13-40 (first published on May 23, 2008).

Hâşimî, Ahmed (1984/ 1999): *Cevâhirü’l- Belâga fî’l- Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, Istanbul: Kahraman Yay; (1999): Hg. Yusuf es- Sameylî, Beyrut: el-Mektebetü’l- ‘asriyye.

Hâtîmî (1385/ 1965): *er-Risâletü’l- mûdîha*, Hg. M. Yûsuf Necm, Beyrut.

Havelock, Eric A. (1980): *The Coming of Literate Communication to Western Culture*, Journal of Communication, (30) 1, S.90-98.

Haverkamp, Anselm (1987): *Paradigma Metapher, Metapher Paradigma- Zur Metakinerik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/ Derrida, Kuhn/ Foucault, Black/ White)*, In: *Poetik und Hermeneutik XII*, s.547-560. Vgl. „Nachtrag (1995)“, in: Haverkamp, Anselm (ed.) (1998), s.268-286.

Haverkamp, Anselm (1998): *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Haverkamp, Anselm (Hg.) (1996): *Theorie der Metapher*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hayret Efendi (1885): „*Takdîr-i Ta‘lîm-Mâbad*“ Saâdet, nr. 387, 12 Receb 1303/5 Nisan 1302/ 17 Nisan 1885.

Hecken, Thomas (2005): *Witz als Metapher. Der Witz-Begriff in der Poetik und*

Literaturkritik des 18. Jahrhunderts, Tübingen/ Basel: Francke.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1805-6/ 1971): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd: 18, Frankfurt a.M., S.409.

Heidegger, M (1957/ 2006): *Der Satz vom Grund*, Stuttgart: Neske; (2006) Klett-Cotta.

Heidegger, M. (2007): *Unterwegs zu Sprache*, Klett-Cotta.

Heidegger, Martin (1954): „Bauen, Wohnen, Denken“, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Heider, Ulrich (1967): „Lucius Sergius Catilina- ein Verbrecher aus verlorener Ehre?“, in *Von Romulus zu Augustus: grosse Gestalten der römischen Republik*, Hg.. K.J. Hölkeskamp, E.S. Hölkeskamp, München: C.H.Beck.

Heilbroner, R. (1988): Rhetoric and Ideology. (Chapter IV) *The Consequences of Economic Rhetoric*. Ed: Klamer, Arjo; McCloskey Donald. N; Solow Robert. M, New York/ Cambridge: Cambridge University Press, S.38-43.

Heinrichs, Wolfhart (1984): „On the Genesis of the Haqiqa-Majaz Dichotomy“, in: *SI* 59, s.111-140.

Heitsch, Ernst (1992): *Wege zu Platon: Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S.117-126.

Heldmann, Konrad (1982): *Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft*, Heft 77, *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*, München: C. H. Beck.

Hellwig, Antje (1973): *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Vandenhoeck und Ruprecht.

Helzle, Martin (Ed.) (2003): *Ovids Epistulae ex Ponto*, Universitaet Verlag.

Hendrickson, G.L. (1905): The Origin und Meaning of the Ancient Characters of Style, in: *American Journal of Philology* 26, 249-290.

Hendrickson, George L. (1892): „On the Authenticity of the Commentariolum Petitionis of Quintus Cicero“, *The American Journal of Philology*, Vol. 13, No. 2, S. 200-212.

Henle, Paul (1958/ 1975): „Metapher“, In *Sprache, Denken, Kultur*, Frankfurt a. M: Suhrkamp, S.235-63. Orig. (1958): In *Language, Thought and Culture*, ed. Paul Henle, Ann Arbor: University of Michigan Press, S.173-195; (1996): in Haverkamp, *Theorie der Metapher*, S.80-105.

Herbolzheimer, G. (1926): „Ciceros Rhetorici Libri und die Lehrschrift des Auctor ad Herennium“, *Philologus* 81: 391-426.

Herder, Johann Gottfried (1884): *Erläuterungen Zum Neuen Testament Aus Einer Neueröffneten Morgenländischen Quelle*, In: ders.: *Sämmdiche Werke* (33 Bd). Hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 7, Berlin: Weidmann.

Herder, Johann Gottfried (2013): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 674 S.

Herter, Hans (1968): *Thukydides (Wege der Forschung, C. 98)*. Darmstadt: WSG.

Hetzl, Andreas (2011): *Die Wirksamkeit der Rede*, Sozialphilosophische Studien, Hg. Thomas Bedorf ve Kurt Röttgers, Bd.2, Bielefeld.

Hillgruber, Michael (1994): *Die pseudoplutarchische Schrift De Homero, Teil 1: Einleitung und Kommentar zu den Kapiteln 1-73*, Stuttgart: De Gruyter Saur, S.27-28.

- Hinman**, L. M. (1982): „Nietzsche, Metaphor and Truth“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 43, S.179-199.
- Hinz**, Valentia (1998): *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia (Palilia)*, Wiesbaden: Reichert, 252 S.
- Hirschenberger**, Johannes (2000): *Geschichte der Philosophie*, Bd.I, Altertum und Mittelalter, Zweitausendeins, S.52-58.
- Hirzel**, R. (1871): *Über das rhetorische und seine Bedeutung bei Plato*, Leipzig.
- Hitti**, Philip (1995): *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (übersetzt von Salih Tuğ), Istanbul, Bd.II, S.474-475.
- Hobling**, Franz H. (2007): *Redner und Rhetorik: Studie zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals*, Felix Meiner, S.105.
- Hoca**, Nazif (1995): *Altı Parmak Mehmet Efendi*, Süleyman Demirel Uni İlahiyat Fak. Ztschr. Sayı: 2, Isparta, S.31-38.
- Hock**, Udo (2001): Lacan- Laplanche: Zur Geschichte einer Kontroverse, in: *Jacques Lacan: Wege zu seinem Werk*, (eds.) Hans-Dieter Gondek, Roger Hofmann, Hans-Martin Lohmann, Stuttgart: Klett- Cotta, S.213.
- Hoffmann**, L.; **Kalverkämper**, H. und **Wiegand**, H. E. (Hg..) (1998): *Fachsprachen- ein internationales handbuch zur Fachsprachenforschung und Terminologieswissenschaft*, Languages for Special Purposes, HSK 14.2, Berlin: Walter de Gruyter, S.2257.
- Hohmann**, Hans (2002): „Rhetoric And Dialectic: Some Historical and Legal Perspectives“, *Dialectic And Rhetoric*, ed. F. van Eemeren, P. Houtlosser, USA: Kluwer Academic Publishers, S.43.
- Holenstein**, Elmar (1975): *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Holentein**, Elmar (1976): *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, S.107-109.
- Hölkeskamp**, Karl Joachim; Steiner, Franz (Hg..) (2004): in *Senatus Populusque Romanus*, Stuttgart 2004, S.150.
- Holzberg**, Niklas (2005): *Ovid, Dichter und Werk*, München: C.H.Beck, S.181-200.
- Hoppe**, Johann Ignaz (1873): *Die Analogie: eine allgemein verständliche Darstellung aus dem gebiete der Logik*, Berlin: Link und Reinke.
- Hornberger**, Dietrich (2003): *Sachwörterbuch zur Sprachwissenschaft*, 2. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- Hose**, Martin (2014): Angst hab' ich, dass sie etwas Schlimmes plant. Über die produktive Rolle der Angst in der griechischen Tragödie, *Existenzangst und Mut zum Sein*, (Hg.) Gunter Wenz, Eugen Biser Stiftung, B 1, Göttingen, S.31.
- Huart**, Clement (1993): *Arap ve İslam Edebiyatı*, Istanbul, s. 212.
- Hubbell**, Harry M. (1913): *The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides*, New Haven, Yale University Press, (Diss.)
- Hubbell**, Harry M. (ed. und üb.) (1939) Cicero: *Orator*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hûlî**, Emin (1998): „Tefsir ve Edebi Tefsir Metodu“, ter: Mevlüt Güngör, İslami Araştırmalar Ztschr. Ankara, Bd.II, Sayı: 6, S.37-38.
- Hûlî**, Ibrahim Muhammed Abdullah (2004): *et- Ta'riz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire:

Dâru'l-Besâir, S. 41-66.

Hüseyin Remzi (1305): *Lugat-ı Remzî*, İstanbul, Bd.II.

Hüseyin Vâiz-i Kâşifi (1369): *Bedâyi 'u'l- efkâr*, Hg. Mîr Celâleddîn-i Kezzâzî, Tahran.

Hüseyin, Tâhâ (1980): *Min Târîhi'l- edebi'l- 'Arabî*, Beyrut, Bd.III.

Husserl, Edmund (1901/1913): *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer.

Huttner, Ulrich (2013): *Römische Antike*, Tübingen: A.Franke, S.154-155.

Hylan, Susan (2005): *Allusion and Meaning*, in John 6, Berlin: de Gruyter.

Ibn Abdürabbih (1359/1940): *el-'lkdü'l-ferîd*, Hg. M. Saîd Aryân, Kahire, V, S.338-340.

Ibn Cinnî (o.J): *el- Hasâ'is*, Hg. M. Ali en- Neccâr, Beyrut: Dâru'l kitâbi'l- Arabî, Bd.II.

Ibn Hanbel (1416/ 1995): *Müsned*, Hg. Şuayb el- Arnût, Bd.II. Beyrut, S.178 und 196.

Ibn Kuteybe (1393/1973): *Te'vilü müşkili'l- Kur'an*, Hg. Seyyid Ahmed Es- Sakr, Kahire.

Ibn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem (2003): *Lisânü'l- 'Arab*, Bd. VII, Daru'l-Fikr, Kahire, S.262-264; Bd. VIII, Beyrut, S.419-421.

Ibn Sînâ (2005): *Işaretler ve Tembihler*, Üb. Ekrem Demirli, Ali Durusoy ve Muhittin Macit, İstanbul: Litera, S.53.

Ibn Tabâtabâ (1982): *'Iyâru's-şi'r*, (Hg.: Abbâs 'Abdü's-Sâtir, Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye) Beyrut.

Ibn Teymiyye (o.J): *Mecmû'u fetâvâ*, Bd.VI, VII, XII, XX.

Ibnü Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris ez-Zekerıyyâ (1998): *Mu'cemu Mekâyisi'l- Luga* (tahkik: Şihabeddin Ebu Amr, Hg.: Dârü'l- Fikr), Beyrut, S.153.

Ibnü Raşîk, Ebu Ali el- Hasan el- Kayravânî el- Ezdî (1988): *el-'Umde fi mehâsini'i- şî'r ve âdâbih ve nakdih*, thk. Muhammed Karakazan, Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, Bd.I.

Ibnü'l-Kâmil Mehmed Abdurrahman (1309/ 1892): *Tertîb-i Cedîd Belâgat-ı Osmâniyye*, Asır Kütüphanesi, 80S.

Ibnü'l-Mu'tezz (1935): *Kitâbü'l-Bedî*, Hg.. Ignatius Kratchkovsky, Londra.

Ibnü'l-Mu'tez (1935): *el-Bedî'*, Hg. I. Y. Krachkovsky, London.

Ibnü'n- Nâzım (1341/1922): *el-Misbâh fi 'ilmi'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bedî*, Kahire.

Ibnü'n-Nakîb el-Makdisî (1415/1995): *Mukaddimetü Tefsîri Ibni'n-Nakib fi 'ilmi'l- beyân ve'l-me'âni ve'l-bedî' ve icâzi'l- Kur'an*, Hg. Zekerıyyâ Saîd Ali, Kahire.

Ibnü'l-Esîr, Ziyâüddin, Nasrullâh b. Muhammed (1982): *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmi's- şâir ve'l- kâtib*, Hg. Nuri Hammûdî el- Kaysî, Musul.

Ibrahim Ukaylî (1415/1994): *Tekâmülü'l- menheci'l- ma'rifi'nde Ibn Teymiyye*, Herndon.

Ihsanoğlu, Ehmeleddin und **Rosenfeld**, Boris A. (2003): *Mathematicians, astronomers and other scholars od Islamic civilization and their works (7th-19th c.)*, İstanbul, S.186.

Ihsanoğlu, Ekmeleddin (u.a.) (2008): *Osmanlı Tibbi Bilimler Literatürü Tarihi*, Bd.I, İstanbul.

IJsseling, S. und Vervaecke, G. (Hg.) (1994): *Renaissances of Rhetoric*, Leuven Univ. Press, S.15.

IJsseling, Samuel (1986): *Rhetorik und Philosophie, Eine historisch- systematische Einführung*, frommann-holzboog, S.43.

Immenhauser, Martin (2006): *Das Dogma von Vertrag und Delikt, Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der zweigeteilten Haftungsordnung*, Köln: Böhlau, S.77.

Inalcık, Prof. Dr. Halil (1968): *Türk İlimi ve M. Fuad Köprülü*, Türk Kültürü, Nr.65, Ankara, S.288-294.

Inceoğlu, E.Samime (2008): „*Münif Paşa: İntişar-ı Ulûm u Maarife Adanmış Bir Ömür*“, Türkiye Araştırmaları Literatür Ztschr. Bd.6, Nr.12, İstanbul, S.629-652.

Incerti Auctoris (/o.A.) (1894): *De ratione dicendi ad C. Herennium*, übersetzt von Friedrich Marx, Leipzig: Tuenber.

Ingersoll, Earl G. (1996): Reading Joyce with Lacan's Reader, in *Engendered Trope in Joyce's Dubliners*, Southern Illinois Univ. S.7

Ipekten, Halûk (1996): *Fuzûlî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Akçağ.

Ipfelkofer, Adalbert (1889): *Die Rhetorik des Anaximenes unter den Werkes des Aristoteles*, Diss., Würzburg.

Ipsen, G. (1924): Der alte Orient und die Indogermanen, In: *Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft*, Festschrift für Wilhelm Streitberg, Heidelberg, S.200-237.

İpşirli, Mehmet (2003): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „MAHREÇ“, Bd.27, S.387-388.

İrfân Matraccî (1987): *el-Câmi' li funûni' - luğati 'l- 'arabiyye ve 'l- 'arûz*, Beyrut.

İshakoğlu, Ömer (2004): *Türklerin XV-XVL Asırlarda Arapça Belâgata Yaptığı Katkılar*, (Mag.), İstanbul, S. 2.

İsmail Ankaravî (1284/ 1867): *Miftâhü'l- Belâga ve Misbâhu'l- Fesâha*, İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası; (1286/1900): *Tasvîr-i Efkâr Matbaası*, 218 S.

İsmail Hakkı (1317/1899): *Esrâr-ı belâgat (Mukaddime Bölümü)*, İstanbul: Ebuzziya Matbaası.

İsmail Hakkı (1318/ 1900a): *Mesveret*, İstanbul: Tasvir-i Efkar Matbaası, S.2.

İsmail Hakkı (1318/1900b): *Esrâr-ı belâgat (Cüz-i Evvel Bölümü)*, İstanbul: Asodoryan Şirket-i Mürettibiyye Matbaası.

İsmail Hakkı (Izmirli) (1315/1897): *Miyâru'l-ulûm*, İstanbul.

İsmail Hakkı (Izmirli): (1330/1914): *Felsefe Dersleri*, Dersaadet.

İz, Mahir (1966): *Müderriş Ömer Ferid Kam*, İstanbul Yüksek İslam Inst. Ztschr. Bd.2, İstanbul, S.201-212.

İzzeddin Ibn Abdüsselâm (1313/1895): *el- İşâre ile'l-îcâz fî ba'zı envâ'i'l-mecâz*, İstanbul.

İzzeddin Ibn Abdüsselâm (1419/1999): *Mecâzü'l- Kur'ân*, Hg. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, Londra.

Jacoby, Felix (1923): Die Alexandergeschichte des Anaximenes. In: *Hermes* 58, S. 457.

Jacoby, Felix (2016) „Anaximenes von Lampsakos (72).“ *Die Fragmente der Griechischen Historiker Part I-III*. General Editor: Felix Jacoby. Brill Online. (online)

- Jaeger**, Werner (1989): *Paideia*, Berlin: de Gruyter, , S.981-1006.
- Jaffe**, Samuel (1980/1990): „Freud als Rhetoriker. ‚Elocutio‘ und die Traumarbeit“. In: Kopperschmidt, Josef (ed.) (1990): *Rhetorik. Rhetorik als Texttheorie* (Bd.I), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jäkel**, Olaf (1997): *Metaphern in abstrakten Diskurs-Domänen: eine kognitiv-linguistische Untersuchung anhand der Bereiche Geistestätigkeit*, Frankfurt/Main: Wirtschaft und Wissenschaft.
- Jäkel**, Olaf (2003): *Wie Metaphern Wissen schaffen. Die kognitive Metapherntheorie und ihre Anwendung in Modell-Analysen der Diskursbereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion*, Hamburg: Kovac.
- Jakobson**, Roman und **Pomorska**, Krystyna (1982): *Poesie und Grammatik. Dialoge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jakobson**, Roman (1956/ 1996): „Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik“, in *Haverkamp*, S.163-174. (1956/ 1980): „Two aspects of language and two types of aphasic disturbances“. In: Ders. (1971), 239-259.(Deutsch:) (1979): „Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen“. In: *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, Frankfurt a.M: Ullstein, S.117-141. (1980): „Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances“, *Fundamentals of Language*, Mouton Publishers. Jakobson, Roman (1957): „Shifters, verbal categories, and the russian verb“. In: Ders. (1971), 130-147. (1974): „Verschieber, Verbkategorien und das russische Verb“, in: *Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen*. München: Fink, S.35-54.
- Jakobson**, Roman (1971): *Selected Writings II: Word and Language*, The Hague: Mouton.
- Jaspers**, Karl (1965): *Descartes und die Philosophie*, Berlin: de Gruyter.
- Jehne**, M. (1995): *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*, Stuttgart: Franz Steiner, S.58-60.
- Jeßing**, Benedikt (1995): *Johann Wolfgang Goethe*, Metzler, S. 123-137, 149-158.
- Joachim**, Krüger (1964): *Ästhetik der Antike*, Aufbau-Verlag, 595 S.
- Johnson**, Mark (1987): *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Johnson**, Mark (ed.) (1981): *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jolles**, A. (1934): Antike Bedeutungsfelder, In: Frings, Th. (ed.), *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, Halle (Saale), Bd. 58/1-2, S.97-109 (Neudruck: In: Wortfeldforschung 1973, S.104-115).
- Jüthner**, Julius (1976): Isokrates und die Menschheitsidee, in: Friedrich Seck: *Isokrates*, Darmstadt, S.122.
- Kadrî Mayû** (2000): *el-Mu'in fi' l-belaġa*, Hg. Emîl Bedi'Ya'kûb, Beirut.
- Kadri**, Hüseyin Kazım (1943): *Türk Lugatı*, Bd.III, Istanbul, s.369.
- Kahler**, Christoph und **Pöttner**, Martin u.a. (2000): Gleichnis/Parabel. In: *Betz* 1998-2005, Bd. 3, S. 999-1006.
- Kahraman**, Âlim (2003): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „MEHMED RIFAT, Manastırlı“, Bd.28, S.519-520.
- Kahraman**, Âlim (2006): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „NAZÎMÂ“, Bd.32, S.453-454.

Kahraman, Âlim (2010): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „TÂHIRÛLMEVLEVÎ“, Bd.39, S.407-409.

Kalkan, Mehmet (2007): *Ibn Kayyim el-Cevziyye'nin Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh Eseri Bağlamında Cennet İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Çukurova Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Adana, S.14-16.

Kallan, Paul (2009): *Die Semantik der metaphorischen Welt: in Bezug auf die Schriften Paul Ricœurs*, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.

Kallek, Cengiz (1994): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „DESÛKI, Muhammed b. Ahmed“, Bd.9, S.214.

Kallek, Cengiz (2002): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „KUDÂME b. CA'FER“, Bd.26, S.311-312.

Kam, Ferit (1331/ 1912): *Âsâr-ı Edebiye Tetkikâtı*, İstanbul: taş baskı.

Kanazi, George (1991): *Israel Oriental Studies, Studies in Medieval Arabic and Hebrew Poetics*, Hg.: Sasson Somekh, Nederland: Brill, S.21-36.

Kanazi, George J. (1989): *Studies in the Kitâb Aş-Şinâ'atayn of Abû Hilâl Al-'Askarî*, Nederland: Brill, S.38-41.

Kant, Immanuel (1908): *Kritik der Urtheilskraft*. In: Kant, Bd. 5.

Kant, Immanuel (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. In: Kant, Bd. 3.

Kaplan, David (1978) “Dthat,” in *Pragmatics: Syntax and Semantics* vol. 9, P. Cole (ed.), New York: Academic Press.

Kaplan, David (1989): „Demonstratives,“ in Almog, Perry, and Wettstein, S. 481-563.

Kaplan, Mehmet (1943): *İki Retorik Kitabı*, Çağlayan, Bd.III-23/6.

Kaplan, Hayri (2001): *Fahrudîn Düsüncesinde Ruh ve Ahlâk*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara, S. 14-48.

Kaplan, M.Ragıp (2012): *Zemahşeri'nin El-Mingac fî Usuli'd-Din Eseri Bağlamında Kelâmi Görüşleri*, Yüzüncü Yıl Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Van, S.11-20.

Kaplan, Ramazan (1999): *Muallim Naci'nin Bir Trajedi Denemesi Gazi Ertuğrul Bey*, İlmî Araştırmalar 7, İstanbul, S.135-146.

Kaplanoğlu, Raif (1998): *Bursalı şair, Yazar ve Ünlüler Ansiklopedisi*, Avrasya Etnografya Vakfı, S.159.

Kara, Nihal (2009): *Kalkandelenli Mu'idi'nin Şem' ü Pervâne Mesnevîsi*, Kocaeli Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften Mag., Kocaeli, S.1-3, 6-8.

Karabiber, Şükrü (1971): *Ruşuklu M. Hayri'nin Belâgat Adlı Eseri*, 62S.

Karadeniz, Osman; Baloğlu, A. Bülent ve Ünal, A. Bülent (1999): *Türk hukuk ve siyaset adamı Seyyit Bey Sempozyumu*: 16 Mayıs 1997, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı, S.122-123.

Karagöz, Aşır (2013): *Abbasi Halifesi Mu'tezz ve Dönemi*, Erciyes Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Kayseri.

Karaislamoğlu, Adnan (2002): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „KATRÂN-I TEBRÎZÎ“, Bd.25, S.59.

Karaismailoğlu, Adnan (1989): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „ALTIPARMAK MEHMED EFENDİ“, Bd.2, S.542.

Karaismailođlu, Adnan (1999): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „HÜSEYİN VÂİZ-I KÂŞİFİ“, Bd.19, S.16-18.

Karakuş, Idris (2006): *Atatürk Dönemi Eğitim Sisteminde Türkçe Öğretimi*, Türk Dil Kurumu, S.270.

Karaman, Hayreddin; **Özek**, Ali; **Dönmez**, Kâfi, İbrahim; **Çağrı**, Mustafa; **Gümüş**, Sadrettin; **Turgut**, Ali (2006): *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Vlg. Bd.I, S. 634-635.

Karataş, Turan (2011): „*Hayal*“ *Maddesi*, Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Sütun Vlg.

Karl, F. Hermann (1839): *Geschichte u. System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, S. 368-384 (Print 2013/ le Me Print).

Kartal, Ahmet (2007): „*Türk Edebiyatında Belgat Çalışmaları ve Tezad ve Telmih Sanatlarına Eleştirel Bir Bakış*“, Ç.Ü. Institut für Gesellschaftswissenschaften Ztschr. Bd. 16, S. 1, S.415.

al-Kāşğarî, **Maḥmūd** (1984): *Compendium of The Turkic Dialects* (Dīwān Lughāt at-Turk), ed. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Sources of Oriental Languages and Literatures VII, with Robert Dankoff and James Kelly, Part II, Harvard Üniv., 383, s.78-9.

Kaşğarlı Maḥmūd (1985): *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, Üb. Besim Atalay, Ankara: TTK., C.IV.

Katz, David (1944): *Gestaltpsychologie*. Basel: Benno Schwabe und Co.

Kaya, Murat (2006): *Zemahşeri'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği)*, Yüzüncü Yıl Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Van, S.3-10.

Kaygısız, Halil İbrahim (2011): *İslam İlimleri Tasnifinde Tefsir (Taşköprüzâde'nin Miftâhü's-Saâde'si Örneğinde)*, Marmama Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. İstanbul, S.44.

Kayrevânî, İbn Reşîk el (1374/1955): *el-'Umde*, Hg. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, Bd.I; (1972): *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbi ve Nakdih*, Hg.. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut.

Kays İsmâil el-Evsî (1410/1989): „el-Me'âni'l- mecâziyye elletî harece ileyhâ üslûbü'l-istifhâm fî'l-Kur'âni'l-Kerîm“, *MMllr.*, XL/ 3-4, S. 323-367.

Kaysici, Cafer (2000): *Sa'duddin Taftazani ve İnsan Anlayışı*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften Ztschr. Sayı:6, Konya, S.259-276.

Kazvîni, Hatîb el- (o.J): *Kur'ân'ın Eşsiz Belâgati: Telhis ve Tercümesi*, haz: Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı, M.Sadi Çöğenli, İstabul: Huzur Hg.

Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman (1400/ 1980): *el-îzâh fî 'ulûmi'l- belâğa*, Hg. Muhammed Abdülmü'min Hâfâcî, Beyrut, II, s.326-327.

Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman (2001): *Telhis*, Hg. Sadi Çöğenli, Mustafa Kılıç und Nevzat H. Yanık, İstanbul.

Kehhâle, Ömer Rıza (1414/1993): *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, Beyrut, Bd.II, S.60.

Keleş, Mehmet (2008): *Fahreddin Er-Razi ve Nübüvvet Anlayışı*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Konya, S.23.

Kennedy, G. (1972): *The Art of Rhetorik in the Roman World*, 300. Abschnitt, Princeton UP, S.126.

Kennedy, G. (1994): Peripatetic Rhetoric as it Appears (and Disappears) in Quintilian, in: *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, Hg. William Wall, David C. Mirhady, New Brunswick and London: Transaction, S.174-182.

Kennedy, George A. (1963): „The Rhetorica ad Alexandrum“, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton: Princeton UP, 114-23.

Kennedy, George A. (1994a): *The Rhetoric for Alexander, A New History of Classical Rhetoric*, Princeton: Princeton UP, 49-51.

Kennedy, George A. (1994b): *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press.

Kennedy, George Alexander (2002): „Cicero’s Oratorical and Rhetorical Legacy“, in May, S.481-502.

Kerferd, George B. und Flashar, Hellmut (1998): *Gorgias aus Leontinoi*. In: Hellmut Flashar (Hrsg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Band 2/1, Schwabe, Basel.

Keskiöglu, Osman; Demirbaş, Asaf und Manaz, Abdullah (1989): *Son Çağlarda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri*, Ankara, S.150.

Khalidi, Tarif (1975): *Islamic Historiography: The Histories of Mas’udi*, State University of New York Press.

Kılıç, Doç. Dr. Atabey (2007): „Altıparmak Mehmed Efendi ve Şerh-i Telhîs-i Miftâh’ında Şerh Metodu“, *Türkoloji Araştırmaları*, Bd.2/3 Sommer, S.332-339.

Kılıç, Hulusi (1988): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „ABDURRAHMAN FEHMI“, Bd.1, S.161-162.

Kılıç, Hulusi (1989): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „AHMED el-HÂŞİMÎ“, Bd.2, S.89.

Kılıç, Hulusi (1992): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „BELÂGAT“, Bd. 5, S. 380-383.

Kılıç, Hulusi (1996): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „HACI İBRÂHİM EFENDİ“, Bd.14, S.481-482.

Kılıç, Hulusi (1998): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „HÛLÎ, Emîn“, Bd.18, S.339-340.

Kılıçlı, Mustafa (1992): *Arap Edebiyatında Şuubiyye*, Kelepir Vlg. Istanbul.

Kırbıyık, Kasım (2012): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „TÎFÂŞÎ“, Bd. 41, S.148-150.

Kırca, Celal (1982): *Kur’ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, Istanbul, S.118.

Kırmızı, Abdulhamit (2007): *Abdülhamit’in Valileri- Osmanlı Vilayet İdaresi- 1895-1908*, Klasik, S.252.

Kissel, T. (2004): *Das Forum Romanum: Leben im Herzen Roms*, Artemis und Winkler.

Kittay, Eva Feder (1987): *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Clarendon Press.

Kızılrnak, Ali (1996): *Kurân’da Hakikat ve mecâz*, AÜ Institut für Gesellschaftswissenschaften.

Kjærgaard, M. S. (1986): *Metaphor and Parable: A Systematic Analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphors*, E. J. BRILL.

Klingner, F. (1984): *Römische Geisteswelt*, Stuttgart, S.34-65.

Kluxen, W. , Schwarz, H. und Remane (1971): „Analogie“. In: (Hg.) J. Ritter, K.

Gründer, *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe und Co., Bd. 1, S. 214-229.

Knops, Sylvia (2003): „Aristoteles’ Thesen zur Dichtkunst und zur bildenden Kunst“, in *Antike und Gegenwart, Festschrift für Matthias Gatzemeier*, (Hg.) Jürgen Villers, Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH, S.89-91.

Koca, Ferhat (2003): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „MECÂZ (Fıkıh)“*, Bd. 28.

Koca, Ferhat (2005): *İslam Ansiklopedisi TDV, „MOLLA HÜSREV“*, Bd.30, S.252-254.

Koehler, Curtius (1909): “De Rhetoricis ad C. Herennium.” Diss. Berlin.

Kofman, Sarah (1993): *Nietzsche and Metaphor*, Üb. Duncan Large, California, Stanford University Press.

Kohl, Katrin (2006): *Poetologische Metaphern. Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Kohl, Katrin (2011) : Tropik. In Gerhard Lauer und Christine Ruhrberg (Hg.): *Lexikon Literaturwissenschaft, Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart: Philipp Reclam.

Kolcu, Ali Ihsan (2005): *Servet-i Fünun Edebiyatı*, Salkımsöğüt, S.221.

Kolcu, Ali Ihsan (2009): *Ahmet Haşim’in Poetikası*, Erzurum: Salkımsöğüt.

Koller, Michael (2009): *Not kennt kein Gebot, Entstehung- Verbreitung- Bedeutung eines Rechtspruchwortes*, Berlin: Recht und Kultur/ LIT, S.120-123.

Koller, Wilhelm (1975): *Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Kömbe, Ilker (2006): „Osmanlı Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet’in Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri“, *Dîvân İlmi Araştırmalar Ztschr.* S. 20, 2006/1, S. 147.

Konersmann, Ralf (Hg.) (2007): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kopperschmidt, Josef und **Schanze**, Helmut (Hg.) (1994): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*, München: Pink. (PDF)

Köprülü, Orhan F. (1971): „Münif Paşa’nın Hayatı ve Tahran Sefirlikleri Münasebetiyle İran hakkında Bazı Vesikalar“, Armağan „Iran Şehinşahlığı’nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne“, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, S.277-291.

Köprülü, Orhan F. (1987): *Fuad Köprülü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Vlg. 839, Türk Büyükleri Dizisi: 64., 118 S.

Köprülü, Mehmed Fuad und **Şehabeddin Süleyman** (1915): *Ma`lûmât-ı Edebiyye*, Kanaat Matbaası, 240 S.

Kops, George und **Worth**, Richard (o.J.) : *Etkili ve Güzel Konuşma Sanatı*, Üb. Melih Üzmez, İstanbul: Gün Vlg. S.23.

Korenjak, Martin (2000): *Publikum und Redner: Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit* (Zetemata), München: C.H.Beck Verlag, S. 62.

Korenjak, Martin (2003): *Homer und die sophistische Rhetorik der Kaiserzeit : ein komparatistischer Versuch*, Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l’étude de l’antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica, Band 60, Heft 3, Zürich, S.132.

Korkmaz, Ahmet Ali (2009): *Molla Hüsrev’in ‘Velâ’ Hakkındaki Görüşleri ve Bu Konuda Osmanlı Âlimleri Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risaleleri Çerçevesinde)*, Gazi Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Ankara, S.10.

- Korlaelçi**, Doç.Dr.Mustafa (1988): „*Molla Hüsrev'in İlmî Çevresi ve Şahsiyeti*“, Erciyes Uni İlahiyat Fak. Ztschr. S.5, Kayseri, S.87-104.
- Kortantamer**, Tunca (1979): „Die Rhetorischen Elemente in der Klassischen Türkischen Literatur“, *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit* (ed. U. Haarman-P. Bachman), Beirut.
- Körte**, Hermann (2001): Bildlichkeit. In: *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. Hg. v. Heinz Ludwig Arnold und Heinrich Detering. 4. Aufl. München: DTV, S. 257-271.
- Kövecses**, Zoltan (2002): *Metaphor. A Practical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, S. 143-162.
- Kövecses**, Zoltan (2005): *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kövecses**, Zoltan (2006): *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kowles**, Murray und **Moon**, Rosamund (2006): *Introducing metaphor*. London: Routledge.
- Kraus**, O. (1907): *Neue Studien zur aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das Genos epideiktion*, Halle: Niemeyer, S.18-19.
- Krenkow**, F. (1940): *Islamic Cultur*, New Books in Review, Bd. XIV, S.380-381.
- Kroha**, Tyll (1968): *Münzen sammeln. Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber*. Braunschweig: Klinkhardt und Biermann.
- Kroll**, Wilhelm (1940): „Rhetorik“, In: *Pauly-Wissowa, Real-Encyklopaedie der klassischen Altertumwissenschaft*, Supplementband 7, Stuttgart, S.1039-1138.
- Kubczak**, Hartmut (1978): *Die Metapher. Beiträge zur Interpretation und semantischen Struktur der Metapher auf der Basis einer referentiellen Bedeutungsdefinition*. Heidelberg: Carl Winter.
- Kubczak**, Hartmuth (1986): Metaphern und Metonymien als sprachwissenschaftliche Untersuchungsgegenstände, in: *ZfdPh* 105, S.83-99.
- Küçük**, Cevdet (1988): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „ABDÜLAZİZ“, Bd.1, S.179-185.
- Küçük**, Harun (2008): *Fahreddin er-Razi ve Uluhiyet Anlayışı*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Konya, S.14.
- Kudâme b. Ca'fer** (1350/1932): *Cevâhirü'l-elfâz*, Hg. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire.
- Kühlberger**, Christoph (2006): *Metaphern der Macht. Ein kultureller Vergleich der politischen Feste im faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland*. Münster: LIT.
- Kuhn**, Thomas S. (1996): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Üb. Kurt Simon, Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, 13. Auflage, 239 S.
- Küleççi**, Numan (1999): *Edebî Sanatlar*, Ankara: Akçağ.
- Kunzmann**, Peter (1998): *Dimensionen von Analogie: Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips*, Parerga.
- Kurt**, Aydın (2007): *Mutezile Âlimi Kadı Abdülcebbar'a Göre Tevbe*, KTÜ Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Trabzon, S.41-42.
- Kurz**, Gerhard (1982/ 2004): *Metapher, Allegorie, Symbol*. 5. Aufl. Göttingen:

Vandenhoeck und Ruprecht.

Labarthe, Philippe (1971): „Le detour“ (Nietzsche et la rhétorique), in: *Poétique*, S.53-76.

Lacan, J (1981/1997): *Die Psychosen. Seminar III*. Üb. M. Turhneim. Berlin: Quadriga. S.253.

Lacan, J. (1966/ 1986): *Schriften II*, Berlin: Quadriga.

Lacan, Jacques ([1957]/1996): „Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud“. In: *Theorie der metaphor*, Hg. A. Haverkamp, S.175-215.

Lacan, Jacques (1997a): „Metapher und Metonymie (I): Seine Garbe war nicht geizig, noch von Haß erfüllt“, In: *Lacan, Jacques* (1997), S.253-262.

Lacan, Jacques (1997b): „Metapher und Metonymie (II): Signifikantenartikulation und Signifikatsübertragung“. In: *Lacan, Jacques* (1997), 263-273.

Lakoff, George und **Johnson**, Mark (1980/ 2003): *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press. Deutsch: (2008): *Leben in Metaphern- Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Üb. Astrid Hildenbrand, 6. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer. Türkisch: (2010): *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, Üb. Gökhan Yavuz Demir. Istanbul: Paradigma Yayınları.

Lakoff, George und **Johnson**, Mark (1999): *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.

Lakoff, George und **Turner**, Mark (1989): *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Lakoff, George (1977): Linguistic gestalts, in: Beach W.A., Fox S.E., Philosoph S. (eds.), *Papers from the Thirteenth Regional Meeting*, Chicago Linguistic Society, April 14-16, 1977, Chicago Linguistic Society, University of Chicago, Chicago, Illinois 1977, S.236-287.

Lakoff, George (1987): *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Lakoff, George (1993): The contemporary theory of metaphor. In: *Ortony*, S. 202-251.

Lakoff, George (1996): *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Lancioni, Giuliano (ed.) (2011): *The Word in Arabic*: Edited by Roma Tre University and Lidia Bettini, *University of Florence*, Brill, S.129.

Landgraf, Gustav (1978): *Kommentar zu Ciceros Rede „Pro Sex. Roscio Amerino“*, Hildesheim.

Lang, Hermann ([1973]/1993): *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lapp, Edgar (1992): *Linguistik der Ironie*, Gunter Narr Verlag.

Lasard, Lou Albert (1985): *Wege mit Rilke*. Fischer.

Latîfî (1990): *Latîfî Tezkiresi*, Kültür Bakanlığı, S.327.

Lau, Dieter (2006): *Metaphertheorien der Antike und ihre philosophischen Prinzipien. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a.M: Peter Lang.

Laughton, E. (1961): *Cicero and the Greek Orators*, AJP 82, S.27-49.

Lausberg, Heinrich (1990): *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Vorwort: Arnold Arens, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Leclair, S. (1972): *Der psychoanalytische Prozeß. Versuch über das Unbewußte und den Aufbau einer buchstäblichen Ordnung*, Suhrkamp, S.48.

Leeman, Anton D. (1985): *Form und Sinn- Studien zur römischen Literatur (1945-1984)*, Frankfurt am Main: Peter Lang, S.41.

Leezenberg, M. (2001): *Contexts of Metaphor*, Amsterdam u.a.: Elsevier.

Lefranc, M. Émile (1841): *Traite theorique et pratique de litterature*, Paris.

Lehrer, A. (1974): *Semantic Fields and Lexical Structure*, Amsterdam: North Holland.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1740): *Des Freyherrn von Leibnitz Kleinere philosophische Schriften*, (Hg.) Caspar Jacob Huth, Jena: Mayer.

Lesky, Albin (1971): *Geschichte Der Griechischen Literatur*, München: K.G. Saur Verlag, 1023 S.

Levend, Agah Sırrı (1943): *Divan Edebiyatı - Kelimeler ue Remizler, Mazmûnlar ue Mehumlar*, Istanbul.

Levend, Agah Sırrı (1946): *Profesör Ferit Kam- Hayatı ve Eserleri*, Bürhaneddin Erenler Matbaası, Istanbul.

Levend, Agâh Sırrı (1973): *Türk Edebiyatı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Bd.I.

Levin, Samuel R. (1977): *The Semantics of Metaphor*, Baltimore: The John Hopkins University Press.

Levin, Samuel R. (1988): *Metaphoric Worlds. Conceptions of a Romantic Nature*. New Haven: Yale University Press.

Levin, Samuel R. (1993): „Language, concepts and worlds: Theree domains of metaphor, in: Ortony, Andrew (Hg.): *Metaphor and Thought*, Cambridge, S.112-123.

Levinson, Stephen C. (1983): *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press. Deutsch: (2000): *Pragmatik*. Tübingen: Niemeyer.

Lévi-Strauss, Claude (1965): *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude (1987): *Die eifersüchtige Töpferin*. Nördlingen: Franz Greno.

Ley, Klaus (1994): Das Erhabene als Element frühmoderner Bewusstseinsbildung, in *Renaissance Poetik*, ed. Heinrich F. Plett, Berlin: de Gruyter, S.241.

Lieb, Hans-Heinrich (1967/ 1996): „Was bezeichnet der herkömmliche Begriff Metapher?“ In: *Haverkamp*, Anselm (ed.), S.340-355.

Liebert, Wolf-Andreas (1992): *Metaphernbereiche der deutschen Alltagssprache. Kognitive Linguistik und die Perspektiven einer Kognitiven Lexikographie*. Frankfurt a.M.: Lang.

Linz, Erika (2004): Sprachlose Metaphern. Zur Rhetorizität der Kognition und ihrer Modellierung in der kognitiven Linguistik. In: Jürgen Fohrmann (Hg.): *Rhetorik. Figuration und Performanz*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S.246-266.

Lipka, Leonhard (1990): *An outline of English lexicology: lexical structure, word semantics, and word-formation*, Niemeyer.

Lipsius, Justus Hermann u.a. (1915): *Das attische Recht und Rechtsverfahren mit Benutzung des Attischen Processes*, O.R.Reisland.

Longinus (Pseudo-Longinus) (1988): *Peri hypsous/ Vom Erhabenen*, griech./deutsch üb. u Hg. Otto Schönberger, Stuttgart: Reclam.

- Lüdemann**, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*. München: Fink. (PDF)
- Lyons**, J. (1975): Deixis as the source of reference, In *Keenan*, S.61-83.
- Lyons**, J. (1977/1980), *Semantics* (Vol. 1-2), Cambridge: Cambridge University Press; (Deutsch) (1980): *Semantik*, Bd.I; (1983) *Semantik*, Bd. II, München: Beck.
- Lyons**, J. (1981): *Language and Linguistics. an Introduction*. Cambridge/ Cambridge University Press.
- Lyons**, J. (1991): Bedeutungstheorien (Theories of Meaning). In: Stechow, Arnim von/ Wunderlich, Dieter (Hrsg.): *Semantik/Semantics* (HSK Bd. 6). Berlin/New York: Walter de Gruyter , S. 1-24.
- M. ‘Izzet Ibn Ahmed** (1325/1909): *Def‘u ‘l-Mesâlib fi ‘Âdâbi ‘ş-Şâ‘ir ve ‘l-Kâtib*, Istanbul: Ticâret Odası Gazetesi Matba‘ası.
- M. Izzet Derveze** (1988): *Kur‘ân Cevap Veriyor*, üb. von Abdullah Baykal, Istanbul: Yöneliş Vlg. S. 170.
- Ma‘mer b. Müsennâ** (1905-1908): *Neka‘iz*, Leyden, I- II.
- Ma‘mer b. Müsennâ** (1374/ 1954): *Mecâzü‘l-Kur‘ân*, Hg. Fuat Sezgin, I-II, Kahire.
- Mac Cormac**, Earl R. (1985): *A Cognitive Theory of Metaphor*. Cambridge: MIT Press.
- Mácha**, Jakub (2010): *Analytische Theorien der Metapher*, Berlin: LIT, s.54.
- Mack**, Dietrich (1937): *Senatsreden und Volksreden bei Cicero*. Würzburg: Konrad Triltsch.
- MacKendrick**, Paul (1995): *The Speeches of Cicero: Context, Law, Rhetoric*, London: Duckworth.
- Mağribî**, Ibn Ya‘küb (o.J.): *Mevâhibü‘l- fettâh*, Bd.III, s.290.
- Mahmud Cevad** ibn el-Şeyh Nafi (1338/1922): *Maarif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcraatı*, Musahhih: Mehmet Ali ibn Kemal, Istanbul: Matbaa-i Âmire, S.181-182.
- Maidment**, K. J. (1960): *Minor Attic Orators*, Harvard University Press, London.
- Maki**, Uskali (1995): Diagnosing McCloskey. *Journal of Economic Literature*, Vol XXXIII, (September), S.1300-1318.
- Manastırlı Mehmed Rifat** (1315/ 1897): *Mecâmiu‘l-edeb*, Istanbul 1/3, S. 256-261.
- Männlein-Robert**, I (2001): *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse* (= Beiträge zur Altertumskunde 143), München, S.26-28.
- Manuwald**, Gesine (2004): „Performance and Rhetoric in Cicero’s Philippics“, *Antichthon* 38, S.58-76.
- Mardin**, Şerif (2000): *The Genesis of Young Ottoman Thought, A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton Uni, S.214 (73.An.).
- Marogy**, Amal Elesha (ed.) (2012) :*The Foundations of Arabic Linguistics: Sibawayhi and Early Arabic Grammatical Theory*, Böl: The term Maf‘ûl in Sîbawayhi’s Kitâb- Almog Kasher, University of Sydney, Brill, S.29 ve 57.
- Marrou**, Henri I. (1965): *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, Seuil, Paris, S.96.
- Marsh**, David (1994): Francesco Filelfo’s Translation oft he *Rhetorica ad Alexandrum*, in: *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, Ed. W.W. Fortenbaugh und D.C. Mirhady, Rutgers University Studies in Classical Humanities, Bd. VI, New Jersey, S.351.

- Martin**, Andy; **Franc**, Dan und **Zoukova**, Daniela (2004): *Outdoor and Experiential Learning, An Holistic Approach and Creative Approach to Programme Design*, Gower Pub Co., S.7.
- Martin**, Josef (1974): *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, Teil 2, B.3, München: C.H. Beck.
- Martinich**, A. P. (1984): „A Theory of Metaphor“. In: *Journal of Literary Semantics* 13, 35-56. = in: **Martinich**, A. P. (ed.) (1985/1996): *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Ma'ruf**, Dr. Naci (o.J.): *Arap Medeniyetinin Kökeni* (Vorwort von *el-Asaletü el-Hadâratü'l-Arabiyyeti*), üb. von Münir **Atalar**, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1152/13560.pdf>
- Marx**, F. (1900): *Aristoteles' Rhetorik*, (Berichte über die verhandlungen der Königl.-Sächsische Gesellschat der Wissenschaften, Philologische-Historische Klasse 52) Leipzig, S. 241-328.
- Matlûb**, Ahmed (1996): *Mu'cemü'l- Mustalahâti'l- Belâgiyye ve Tetavvuruhâ*, Beirut.
- Matsen**, Patricia P.; **Rollinson**, Philipp; **Sousa**, Marion (ed.) (1990): *Reading from Classical Rhetoric*, Carbondale: Southern Illinois University, S.96-110.
- Matthes**, D. (1955): *Hermagoras aus Temnos/ Ein System der praktischen Anleitung für den künftigen Anwalt* (einschliesslich einer vollständigen Fragmentsammlung) Diss. Hamburg.
- Matthes**, D. (1958): „*Hermagoras von Temnos, 1904–1955.*“, *Lustrum* 3, S. 58–214.
- Mattmann**, Romuald (1975): *Studie zur handschriftlichen Überlieferung von Ciceros „De inventione“*. Die Schweizer handschriften mit „De inventione“ im Verhältnis zu den ältesten Codices, Freiburg, Schweiz, Univ. Verl.
- Matzat**, Wolfgang (1990): *Romanica Monacensia. Diskursgeschichte der Leidenschaft*, Tübingen: Gunter Narr Verlag, (München Univ. Habil. 1989), S.42-46.
- Maximus Confessor**: *Loci Communes* XII, 69. Vgl. Sibylle Ihm (2001): *Ps.- Maximus Confessor, Erste Kritische Edition einer Redaktion des sacro- profanen Florilegiums Loci communes*, Stuttgart: Steiner Verlag.
- May**, James M. und **Wisse**, Jakob (Ed. and Üb.) (2001): *Cicero: On the Ideal Orator*, Translated, with Introduction, Notes, Appendixes, Glossary, and Indexes. Oxford: Oxford University Press.
- May**, James M. (2001): „Cicero's Pro Milone: An Ideal Speech of an Ideal Orator,“ in *Wooten* (2001): S.123-34.
- McCloskey**, Donald N. (1983): *The Rhetoric of Economics*, *Journal of Economic Literature*, Vol XXI (June 1983), The University of Iowa, S.481-517.
- McCloskey**, Donald N. und **Klamer**, Arjo (1988): *Economics in the Human Conversation. The Consequences of Economic Rhetoric*, Cambridge University Press, (3-20) S.14-16.
- McFague**, Sallie (1982): *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press.
- McGee**, R. Jon und **Warms**, Richard L. (ed) (2013): *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*, Texas State Univ. Los Angeles: Sage, S.174.
- McNeill**, William H (2013): *Dünya Tarihi*, Üb. Adam (Alâeddin) Şenel, Ankara: Imge, S.223.
- Mecdi Vehbe- Kâmil **el-Mühendis** (1984): *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-'arabiyye*, Beirut:

Mektebü Lübnân en- Nâşirûn.

Mehmed Celâl (1312 /1897): *Osmânli Edebiyatı Numûneleri*, Dersa'âdet.

Mehmed Rifat (1308/1892): *Mecâmi'ü'l- Edeb*, Istanbul: Kasbar Matbaası.

Mehmet Mihrî (1870): *Fenn-i bedî'*: *el-Eter ül-ğelîl fî medh 'Alâ Ismâ'îl*, Istanbul: Taşbaskı.

Mehmet Nüzhet (1286/1896): *Mugni'l-Küttâb*, Istanbul: Mekteb-i Harbiye-i Şâhâne Matbaası, 466 S.

Mehren, August F. (1853): *Die Rhetorik der Araber nach den wichtigsten Quellen dargestellt und mit angeführten Textauszügen nebst einem Literatur- geschichtlichen Anhang versehen.*, Kopenhagen, Verlag von Otto Schwartz, Wien: Aus der Kaiserl. Königl. Hof- und Staatdruckerei, S. 15 ve 17-18 (Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen- Anhalt/ Digitale Bibliothek).

Meisami, Julie Scott und Starkey, Paul (1998) (ed.): *Encyclopedia of Arabic Literature*, Quadama inb Ja'far, Edited by Routledge, Bd.I, S.408.

Meister, Klaus (1990): *Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfang bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart: Kohlhammer, S.102.

Menely, Tobias (2015): *The Animal Claim: Sensibility and the Creaturely Voice*, Chicago/ London: The University of Chicago Press, S.74-75.

Menemenlizâde Tâhir (1314/ 1896): *Osmanlı Edebiyatı*, Istanbul.

Mengi, Mine (1991): „Divan Şiiri ve Bîkr-i Manâ“, *Dergâh*; Eylül.

Mengi, Mine (1992): „Mazmûn Üzerine Düşünceler“, *Dergâh*.

Menzel, Theodor (1926-1932): *Köprülüzâde Mehmed Fuâd's Werk über die ersten Mystiker in der türkischen Literatur*, in Körösi Csoma Archivum 2.

Merâğî, Ahmed Mustafa (1984): *'Ulûmü'l-belâğa*, Beyrut, S.15.

Meri, Josef W. (Ed.) (2006): *Medieval Islamic Civilization*, Routledge, Great Britain, Bd.I, S.362-363.

Mermer, Ahmet und **Keskin**, Neslihan K. (2005): *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay.

Mertoğlu, Mehmet Suat (2010): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „SÜYÛTÎ (Kur'ân İlimleri)“, Ebü'l-Kâsım“, Bd.38, S.198-201.

Mertoğlu, Suat (2003): „Modern Türk Düşüncesi Üzerine Erken Bir Değerlendirme: Ahmed Muhiddin (1892-1923)“, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Nr.14 (2003/1), S.85-118.

Mertz, Georg (1898): *Über Stellung und Betrieb der Rhetorik in den Schulen der Jesuiten mit besonderer Berücksichtigung der Abhängigkeit von Auctor ad Herennium*, Heidelberg.

Meşhur, Said Emre (2013): *Muhittin Birgen'in Yenid Edebiyat Adlı Eseri*, Dumlupınar Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. 512S.

Mevlânâ (1268/ 1960): *Mesnevi*, VI/ 233.

Mevlânâ Isâmüddin (1257/1841): *Terceme-i Mîzânü'l-edeb*, üb. von Mehmet Tahir Selâm, Istanbul: Takvimhâne-i 'Âmire Matba'ası.

Mey, J.L. (2009): *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, University of Southern Denmark, Amsterdam u. a.: Elsevier.

Meyer- Kalkuss, Reinhart (1995): „Schreit Laokoon? Zur Diskussion pathetisch-

erhabener Darstellungsformen im 18. Jahrhundert“, in: *Von der Rhetorik zur Ästhetik, Studien zur Entstehung der Modernen Ästhetik im 18. Jahrhundert*, Philia, s. 82

Meyer, Michael (2009): *Retorik*. Üb. Ismail Yerguz, Ankara: Dost Vlg.

Meyer, Michel (1994): *Rhetoric, Language and Reason*, Pennsylvania State Univ. Press.

Midhat Cemal (1326/1908): *Edebiyat Dersleri*, Dersaâdet: Karagöz Mat., 94 S.

Mihalicî Mustafa Efendi (1297/1880): *Zübdetü'l-Beyân*, Istanbul: Mihran Matbaası, 100 S.

Miles, M.M. (2008): *Art as Plunder: The Ancient Origins of Debate about Cultural Property*, Cambridge Univ., New York, S.105-115.

Miller, Konrad (1939): *Etude sur la métaphore*, Paris

Mills, Joyce C. und Crowley, Richard J. (2006): *Therapeutische Metaphern für Kinder und das Kind in uns*. Heidelberg: Carl Auer Verlag.

Mizerovsky, Harald (2010): *Rhetorik*, Teamizerovsky, Norderstedt, 120 S.

Mödersheim, Sabine (1994): Emblem, Emblematik. In: *Ueding*, Bd. 2 (1994), S. 1098-1108.

Mommsen, T und Althoff, F. (2012): *Theodor Mommsen und Friedrich Altdorf: Briefwechseln 1882-1903*, (Hg.) S. Rebenich, Gisa Franke, Oldenbourg, München, S.679.

Montinari, Mazzoni (1982): *Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht in: Nietzsche lesen*, Berlin und New York: de Gruyter, S. 92-120.

Montlagh, Djalal Khaleghi (1974): *Firdausî und seine Einstellung zu Daqîqî*, ZDMG 124, Wiesbaden, S.73.

More, Thomas (1516/ 2000): *Utopia* [lat. De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia], Üb. Vedat Günyol, S. Eyüboğlu, Mine Urgan, Istanbul: Kültür yay.

Mras, K. (1914): *Phaedrus und die Rhetorik*, Wiener Studien 36, S. 295-319.

Muallim Nâcî (1308/ 1892): *Istîlâhât-ı Edebiyye*, Istanbul: K.Faik, 280S; (1996): *Istîlâhât-ı Edebiyye*, (Hg.: M. A. Yekta Saraç), Istanbul. Außerdem: <https://archive.org/details/istilahatiedebiy00naciuoft> (02.10.2013/ falschrum gescannt bzw. letzte Seite ist die erste Seite. In Pdf, S.129-130)

Muallim Nâcî (o.J.): *Istîlâhât-ı Edebiyye, Edebiyat Terimleri*, Ed. Alemdar Yalçın - Abdülkadir Hayber, Ankara: Akabe, 212S.

Müberraed (1355-56/1936-37): *el-Kâmil*, Hg. Zekî Mübârek- Ahmed M. Şâkir, Kahire, Bd.I,s.40-117; (1376/1956): *el-Kâmil*, Hg. M. Ebü'l- Fazl İbrâhim, Seyyid Şehhâte, Kahire, Bd.I.

Muhammed Alevî Mukaddem (1345): „Mukâyese-i mecâzü'l-Kur'ân-ı Ebû 'Ubeyde ve Telhîsü'l-Beyân fi mecâzâtî'I-Kur'ân-ı Seyyid Şerif Râdî“, *Mecelle-i Dânişged-e Edebiyyât ve 'Ulûm-i İnsânî Dânişgâh-ı Firdeusî*, XIX/1-2, Meşhed, S. 181-210.

Muhammed Hamidullah (2003): *İslâm Peygamberi*, Üb. Salih Tuğ, Ankara: İmaj Matbaası, Bd. II, S.949.

Muhammed İzzet Derveze (1988): *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, übersetzt von Mehmet Yolcu, Istanbul: Ekin Vlg. C I, S.248.

Muhammed Kâmil el-Basîr (1395/1975): *el- mecâzâtü'l-Kur'âniyye ve menâhicü bahsihâ*, Câmîatü'l-Kâhire külliyyetü'l-âdâb.

Muhammed Kummî (1332): *Târiyh-u Edebiyyât-ı Arabiyye „Cahiliye Devri“*, Istanbul:

Matbaayı Âmire.

Muhammed Said Isbir- Bilâl Cüneydî (1998): *eş-Şâmil*, Beyrut.

Mühendis, Mecdî Vehbe- Kâmil (1984): *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-'arabiyye*, Beyrut: Mektebü Lübnân en- Nâşirûn.

Muhittin Birgen (1998): *Yeni Edebiyat*, Hg. Mehmet Akif Duman, Cumhuriyet Üniv., Türk Dili ve Edebiyatı Fak., Sivas.

Mühlmann, Heiner (2011): *Die Natur der Kulturen. Entwurf Einer Kulturgenetischen Theorie.*, Wilhelm Fink Verlag, 247 S.

Muhyiddin (1330/ 1912): *Yeni Edebiyat*, Istanbul, 240 S.

Muhyiddin İbnü'l- Arabî (1980): *Fütuhât*, Üb. Nihat Keklik, Istanbul: Edb.Yay; (1297): Bulak.

Müller, Cornelia (2008): *Metaphors Dead and Alive, Sleeping and Waking: A Dynamic View*, Univ of Chicago Pr.

Müller, F. (1996): *Kritische Gedanken zur antiken Mnemotechnik und zum Auctor ad Herennium, mit text und Übersetzung der drei antiken Zeugnisse*, Stuttgart: Franz Steiner.

Müller, Friedhelm L. (1994): *Rhetorica ad Herennium – Rhetorik an Herennius: Incerti Auctoris Libri IV De Arte Dicendi – Eines Unbekannten 4 Bücher über Redekunst*. Aachen: Shaker.

Müller-Lauter, Wolfgang (1999): *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen*, Bd.II, Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Münif Paşa (o.J.): *İlm-i Belâgat- La Rhétorique*, Istanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 219.

Munk, E. (1857): *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, Berlin, S.212- 231.

Murphy, James J.; **Katula**, Richard A. ;(ve Forbes I. Hill, Donovan J. Ochs) (2013): *A Synoptic History of Classical Rhetoric*, Routledge, Hermagoras Press,. (3. Ausg.), 352 S.

Murphy, James; **Katula**, A. Richard; **Hoppman**, Michael; **Hill**, Forbe I.; **Ochs**, Donovan J. (2003): *A Synoptic History of Classical Rhetoric* (Hermagoras Press), Routledge, S. 28.

Murphy, James J. (1981): *Rhetoric in the Middle Ages, A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, London: University of California Press, S.101, An. 44.

Murray, Oswyn (1995): *Das frühe Griechenland*, übersetzt von Kai Brodersen, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Mut'inî, Abdülazîm İbrâhim Muhammed (o.J): *el- mecâz fi 'l-luga ve 'l- Kur'âni 'l- Kerîm*, Kahire: Mektebetü Vehbe, Bd.I, s.143; Bd.II.

Mutlu, Erol (1995): *İletişim Sözlüğü*, Ankara: Ark Vlg., S.288

Namık Kemal (1866/ 1993): „Lisan-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir“, *Tasvir-i Efkâr*, nr. 416, 16 Rebiülâhır 1283/29 Ağustos 1866; nr. 417, 19 Rebiülâhır 1283/1 Eylül 1866. In „*Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II- 1865-1876*“, haz. M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, İstanbul: Marmara Üniv. Yay., S.183-182.

Namık Kemal (1888/1978): „Mukaddime-i Celâl“, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, Hg. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, İstanbul Ü. Edebiyat Fak., İstanbul.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1983): *el- Itticâhü'l- 'aklî fi 't- tefsîr*, Beyrut.

Nasr, Seyyed Hossein und **Aminrazavi**, Mehdi (2010): „*Sa 'd al-Dîn Tâftâzânî*“, An

Anthology of Philosophy in Persia, London: L.B.Tauris Publishers, S.312-366.

Nattinger, James R. und **De Carrico**, Jeanette S. (1992): *Lexical Phrases and Language Teaching*, Oxford University Press.

Nâyif Ma'ruf (1997): *el-Mûcezû'l-kâfîfi 'ulûmi'l-belâğa ve'l- 'Arüz*, Beyrut.

Nelson, J. S. und **Megill**, A. (1986): Rhetoric of inquiry: Projects and prospects, *Quarterly Journal of Speech*, 72: S.36.

Nestle, Wilhelm (1998): *Vom Mythos zum Logos- Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Alfred Koener Verlag, 580 S.

Nicholson, John H. (1992) *Cicero's Return from Exile: The Orations Post Reditum*. Bern: Peter Lang.

Niebuhr, B. G. (1851): *Vorträge über alte Geschichte*, V, Berlin, 404.

Niehues- Pröbsting, H. (1987): *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Klostermann, Vittorio.

Nieraad, J. (1977): „Bildgesegnet und bildverflucht“. *Forschungen zur sprachlichen Metaphorik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Nietzsche, Friedrich (1999): „Kommentar zu Band 1-13“, *Samtliche Werke Kristische Studienausgabe in 15 Banden (KGW)*, Bd. 1, Hg. Giorgi Colli, Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, „Wille zur Macht“, S. 383-400; „Menschliches, Allzumenschliches“, *Samtliche Werke Kristische Studienausgabe in 15 Banden*, Bd. 2, s.30-31; „Nachgelassene Schriften 1870- 1873“, *Samtliche Werke Kristische Studienausgabe in 15 Banden*, Bd. I, „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, S. 875-890.

Nims, M. F. (Üb.) (1967): *Poetria Nova of Geoffrey of Vinsauf*, Ed: Martin Camargo, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 110 S.

Nisbet, Robin G. M. (1992): „The Orator and the Reader: Manipulation and Response in Cicero's Fifth Verrine“, in Woodman and Powell (1992): 1-17.

Nobus, Dany (2003): Lacan's science of the subject: between linguistics and topology, In Jean-Michel Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge University Press, S.50-68.

Nogales, Patti D. (1999): *Metaphorically Speaking*. Stanford/California: CSLI Publications.

Norden, Eduard (1909): *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Bd. I, Leipzig und Berlin, S.126-152.

Nuessel, Frank (2006): *Perspectives on metaphor*. Berlin: de Gruyter.

Numitor, Gerd (2011): *Antonomasia*, Flu.

O'Rourke, Sena Patrick (2005): Anaximenes, Rhetorica ad Alexandrum, in *Classical Rhetorics and Rhetoricians*, by Michelle Ballif und Michael G. Moran, S.19-23.

Ocak, Hasan (2009): *Islam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi (Fârâbî ve Kadı Abdülcebbar'a Göre)*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Konya, S. 123.

Ocak, Kadriye Yılmaz (2013): *Belâgat Geleneğimiz ve Belâgat-i Lisân-ı Osmânî*, Kitabevi, S.66.

Ofenloch, E. (1907): *Caecili Calactini Fragmenta*, Leipzig.

Ogden, Charles K. und **Richards**, Ivor A. (2001): *The Meaning of Meaning. A Study of*

The Influence of Language upon Thought and of The Science of Symbolism. With Supplementary Essays by Bronislaw Malinowski and Francis G. Crookshank. Hg. v. John Constable. New York: Harcourt, Brace und Worl. (PDF)

Ogur, Erol (2008): *Ali Canip Yöntem ve Eğitim*, Uludağ Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Bursa, S.190-200, 348-361.

Ogur, Erol (2009): *Ali Canip Yöntem'in Cumhuriyet Döneminde Edebiyat Öğretimi İçin Hazırladığı Ders Kitapları*, Uludağ Uni Eğitim Fak.Ztschr. XXII (2), 379-395.

Okay, Orhan (1987): Prof. Dr. Kaya Bilgegil İçin, *Türk Dili*, Bd.LIV, S.431, (Aralık 1987) Ankara, S.263-265.

Okay, M. Orhan und **Düzdağ**, M.Ertuğrul (2003): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „MEHMED ÂKIF ERSOY“, Bd.28, S.432-439.

Okay, M.Orhan (1992): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „BILGEGIL, Mehmet Kaya“, Bd.6, S.156-157.

Okay, M.Orhan (2002): *Osmanlı'da Mesnevihanlık Geleneği ve Son Mesnevihanlardan Tahirülmevlevi*, X. Milli Mevlana Kongresi, Tebliğler I, (2-3 Mai 2002- Konya), Konya, S.309-314.

Okumuş, Ömer (1993): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „CÂMÎ, Abdurrahman“, Bd.7, S.94-99.

Okur, Esra (2007): *Manastırlı Mehmet Rifat'ın Mecâmiü'l-Edeb Adlı Eserinin Fesahat Kısmı*, Türkisch Studies/ Türkoloji Araştırmaları, Bd.2/3 Summer, S.418-427.

Okutan, H. Ibrahim (1986): *Sürürî'nin Bahrü'l-maârif'i: Inceleme ve Mukaddime Metni*, Ege Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag.

Okuyan, Mehmet (1992): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „BEREKETZÂDE İSMÂİL HAKKI“, Bd.5, S.490-491.

Olgun, Elmas (2008): *Hacı Ibrahim Efendi ve Eserleriyle Arap Dili ve Belâgatıyla İlgili Görüşlerinin İncelenmesi*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Istanbul.

Olgun, Tahir (1995): *Çilehane Mektupları*, Ed. Cemal Kurnaz ve Gülgün Erişen, Ankara, S.7-25.

Olguner, Fahrettin (1985): *Üç Türk-Islam mütefekkeri (Ibn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi) düşüncesinde varoluş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Onan, Necmettin Halil (1950): *Namık Kemal'In Talim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi*, MEB, S.XVIII.

Onay, Ahmed Talat (1992/ 2014): *Eski Türk Edebiyatında Mazmûnlar*, Ankara.

Öner, Necati (1986): *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fak. Vlg. No:73, 5. Baskı, 192 S.

Origenes (1885): *De Principiis*, Ante-Nicene Fathers: The Writings of the fathers, Vol. 4, ed. A. Cleveand Coxe, Alexander Roberts und James Donaldson, Buffalo: Christian Literature Publishing. (PDF)

Örs, Derya (2012): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „VATVÂT, Reşîdüddin“, Bd.42, S.573-574.

Orth, W. (2003): „Perspektiven der gegenwärtigen Isokrates-Rezeption“, in: *Isokrates*, zur Bewertung eines politischen Schriftstellers, Europäische und Internationale Studien 2, Trier, 1-6.

- Ortony**, Andrew (ed.) (1979/ 1993): *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Osthus**, Dietmar (2000): *Metaphern im Sprachenvergleich*. Frankfurt/Main.
- Otmanbölük**, Günvar (1976): *Ölümünün 10'uncu Yıldönümünde Fuad Köprülü*, Hayat Tarih Mecmuası, Jhr. 12, S.7, 1 Temmuz 1976, S.25-29.
- Ottmers**, Clemens (1996): *Rhetorik*, 2. Ausg. Stuttgart: J.B.Metzler, S.123.
- Ouyang**, Wen-chin (1997): *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture: The Making of a Tradition*, Edinburg University Press, S. 213.
- Overgaard**, Søren (2004): *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Overwien**, Oliver (2005): *Die Sprüche des Kynikers Diogene in der griechischen und arabischen Überlieferung*, Hermes 92, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S.379-380.
- Ovid**: *Epistulae ex Ponto*.
- Ovid**: *Fasti* ; Green, Steven J. (Ed.) (2004): *Ovid, Fasti I*, Leiden-Boston: Brill.
- Özcan**, Nezahat (1999): *Ismail Habip Sevük Hayatı ve Edebiyat Tarihçiliği*, Gazi Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Ankara.
- Özdemir**, Emin (1990): *Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi.
- Özdoğan**, Mehmet Akif (2002): Belâgatın Sistemize Edilmesinde Es-Sekkâkî ve El-Kazvîni'nin Rolü, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, Sayı:4, 2002, S.97-106.
- Özdoğan**, Mehmet Akif (2002): „Klasik Arap Edebiyatında Tenkidin Ortaya Çıkışı“, Nüsha, J. II, Nr. 7, Güz, S. 144.
- Özdoğan**, Mehmet Akif (2010): *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve Ibn Raşîk El-Kayravani'nin Edebi Tenkitteki Yeri*, Ondokuz Mayıs Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Samsun, S.127-128.
- Özdoğan**, Halil (2004): *Eğitimde Bir Öncü: Selim Sabit Efendi, Hayatı ve Eserleri*, Dokuz Eylül Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Izmir, S.18-23.
- Özek**, Ali (2002): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „el-KEŞŞÂF“, Bd.25, S.329-330.
- Özel**, Mustafa (2010): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „ŞERÎF er-RADÎ“, Bd.39, S.4-5.
- Özen**, Şükrü (2011): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „TEFTÂZÂNÎ“, Bd.40, S.299-308.
- Özkan**, Halit (2010): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „SÜYÛTÎ“, Bd.38, S.188-198.
- Özket**, Hasan (1992): *Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-Usûl Adlı Eserinin Kaynakları*, Atatürk Üni. Sos.Bil.Ens Mag., Erzurum, S.27.
- Öznurhan**, Halim (2006): „Ebû Hilâl El-‘Askerî’ye Göre Lafız ve Anlam“, Sakarya Uni İlahiyat Fak. Ztschr. 14/2006, S.141-157.
- Öznurhan**, Halim (2011): *Ibn Sinân El-Hafâcî’ye Göre Fesâhat*, Marife, Bahar 2011 (Yıl 11, Sayı:1) S. 137-152.
- Özön**, Mustafa Nihat (1954): *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, İstanbul.
- Özsarı**, Dr. Reyhan (2012): *Kompozisyon ve Anlatım Biçimleri*, Altın Post Vlg., S.18.
- Öztürk**, Cemil (2009): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „SELİM SÂBİT EFENDİ“, Bd.36, S.429-430.
- Öztürk**, Erdem Can (2011): *Ali Cemaleddin'in „Arûz-ı Türkî“ Isimli Eserine Dâir*, CBÜ,

Sosyal Bilimler Ztschr. J. 2011, Bd. 9 Nr.2.

Öztürk, Ibrahim (2009): *Kültür ve Edebiyatımızda İlk'ler ve En'ler*, Yağmur Vlg. S.89.

Öztürk, Mürsel (2008): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „RÛDEKÎ“*, Bd.3 5, S.185-186.

Öztürk, Mustafa und **Mertoğlu**, Mehmet Suat (2013): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „ZEMAŞERÎ“*, Bd.44, S.235-238.

Pabst, Manfred (2004): *Bild, Sprache, Subjekt: Traumtexte und Diskurseffekte bei Freud, Lacan, Derrida, Beckett und Deleuze/ Guattari*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S.88-89.

Paivio, Allan (1986): *Mental Representations. A Dual Coding Approach*. Oxford/ New York: Oxford University Press.

Pak, İzzettin (2007): *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Ankara, S.11.

Pala, Iskender (1990/ 1995/2004): *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, I-II, Istanbul

Pala, Iskender (1999): „Mazmûn'un Mazmûnu“, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. (hzl. Mehmet Kalpaklı). Istanbul: YKY.

Palabıyık, Hanefî (2005): *Ord.Prof.Dr.M.Fuad Köprülü'nün İlmî Hayatı ve Tarihçiliği*, Ankara: Akçağ Vlg., 376S.

Panther, Klaus-Uwe und **Radden**, Günter (Hg.) (1999): *Metonymy in Language and Thought*. Benjamins, Amsterdam/Philadelphia. (4. *Human cognitive processing*)

Papaevangelou-Varvaroussi, Panagiota (2003): *Isokrates und Ailios Aristeides im Spiegel der Rhetorik und der Politik*, (Diss./ Uni München 2002) München: Uni- Druck, S.198.

Park, Kap Hyun (2009): *Kant über das Erhabene Rekonstruktion und Weiterführung der kritischen Theorie des Erhabenen Kants*, Würzburg: Königshausen und Neumann.

Parker, Patricia (1990): „Metaphor and Catachresis“, in: J. Bender/D. Welibery (Hg.). *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Pructke*, Stanford, S. 60-73; (1998): „Metapher und Katachrese“, in: Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, Suhrkamp, S.312-331.

Parker, Victor (1996): *Vom König zum Tyrannen. Eine Betrachtung zur Entstehung der älteren griechischen Tyrannis*, In: Tyche 11, S. 165-186.

Parlak, Şükran (2008): *İncil'de ve Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa ile İlgili Olağanüstü Haller*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Ankara, S. 36-54.

Parlatır, İsmail (1996): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „BOLAYIR, Ali Ekrem“, Bd.6, S.245-276.

Parsa, Seyide und **Parsa**, Alev F.(2002): *Göstergebilim Çözümlemeleri*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir.

Parzinger, Peter (1910): *Beiträge zur Kenntnis der Entwicklung des Ciceronischen Stils*, Landshut: Josef Thomannische.

Paul, Hermann (1909): *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle a.S.: Niemeyer.

Pausanias (1998): *Beschreibung Griechenlands: Ein Reise- und Kulturführer aus der Antike*, Üb. Jacques Laager, Manesse.

Pellat, Charles (1967): *The life and works of Djahiz*, übersetzt von D. M. Hawke, French Text, Zürich: Artemis Verlag; the translation: Library of Congress Catalog card number 69-12475, regents off he University of California, 1969.

Pellat, Charles (1985): *el-Câhiz fi'l- Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ* , übersetzt von Ibrahim el- Keylânî, Şam, S.388.

Pemberton, Jo-Anne (2001): *Global Metaphors. Modernity and the Quest for One World*. London/Sterling, Virginia: Pluto Press.

Pepper, Stephen C. (1928): Psilosophy and Metaphor, in *Journal of Philosophy* 25, 130-132.

Pepper, Stephen C. (1935): The Root of Metaphor of Metaphysics, in *Journal of Philosophy* 32: 365-374.

Pepper, Stephen C. (1942): *World Hypotheses*, Berkeley: University of California Press.

Peril, Dietmar (1993): Zum Problem des Bildfeldbegriffs, in: *Studien zur Wortfeldtheorie/ Studies in Lexical Field Theory*, ed. Peter Rolf Lutzeier, Tübingen: De Gruyter.

Pestalozzi, Johann H. (2006): *Abendstunde eines Einsiedlers. Stanser Brief*, Hg.: Daniel Tröhler, Pestalozzianum, 80 S.

Peter, L. J. und **Hull**, R. (1976): *Peter Prensibi*. Üb. Behzat Tanç, Istanbul: Bedir, S.108-109.

Petrie, Hugh G. und **Oshlag**, Rebecca S.(1993): „Metapher and Learning“ (25), in: *Metaphor and Thought*, Ortony, Andrew (ed.), Illinois: Northwestern University.

Pezdevî (o.J): *Kenzü'l- Vüşûl*, Bd.II.

Phillips, Nelson und **Malhotra**, Namrata (2008): Taking Social Construction Seriously: Extending the Discursive Approach in Institutional Theory. *The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism*. ed. Greenwood, Royston; Oliver, Christine; Sahlin, Kerstin and Suddaby, Roy; Sage Publications, Chapter: 29, Los Angeles Calif.

Pielenz, Michael (1993): *Argümentation und Metapher*, (Uni Frankfurt, Diss. 1992), Tübingen: Günter Narr.

Plantinga, Alvin (2010): *A Companion to Epistemology*, Ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Steup, Wiley-Blackwell, S. 223.

Platon und **Longinios** (2003): *Siyaset ve Retorik*, Üb. Ahmet Aydoğan, Istanbul: Iz Vlg. S.17.

Platon (1817): *Phädrus und Gastmahl*, (übersetzt, erläutert und verbessert) Friedrich Ast, Jena.

Platon (2010): *Sämtliche Werke*, (Üb.) H. Müller, mit Einleitung begleitet von K. Steinhart, (8 Band), Nabu Press.

Platon (2013): *Sämtliche Werke*, (Hg.) Otto Apelt, Koblenz: Edition Kramer: Bd I: *Gorgias*, Bd II. *Menon*, Bd II. *Phaidros*, Bd III. *Meneksenos*, Bd V. *Der Staat*.

Plett, Heinrich F. (2000): *Systematische Rhetorik. Konzepte und Analysen*. München: Fink.

Plett, Heinrich F. (2001): *Einführung in die rhetorische Textanalyse*. 9. Aufl. Hamburg: Buske.

Plinius (2005) *Naturalis historia*, preface 7, Reclam.; *Geschichte der römischen Literatur*.

Plutarch: *Bioi parallēloi* (οἱ βίοι παράλληλοι/*Vitae parallelae/ Parallelbiographien*) 1c.

Pointner, Franz (1969): *Die Verfassungstheorie des Isokrates*, Bd.1, W. Blasaditch, München, S.1.

Polat, Nazım H. (1984): „*Fecr-i Ati yazarı Şahabeddin Süleyman-İnsan, Eser*“, Üslup, Atatürk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. 235S. (KTB: Türk Büyükleri Dizisi. 1987, 210S.)

Polat, Nazım H. (2010): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „ŞEHÂBEDDİN SÜLEYMAN“, Bd.38, S.471-472.

Polat, Veli (2008): *Politik Konuşma ve Politik Söylem*, Istanbul: Derin Vlg., S.7.

Polo, F.P. (2010): *Rom, das bin ich. Marcus Tullius Cicero. Ein Leben*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.

Pongs, Hermann (1927): *Das Bild in der Dichtung*. Bd. I: Versuch einer Morphologie der metaphorischen Formen. Marburg: Eiwert. (1973): *Das Bild in der Dichtung: Symbolik der Einfachen Formen*, Elwert N.G.Universitaetsb.

Pongs, Hermann (1978): *Symbol als Mitte*, Elwert.

Porzig, Walter (1934/ 1973): Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen. (1. Ausg. in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 58, 1934, S.70-97) In: Schmidt, Lothar (ed.): *Wortfeldforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S.78-103.

Porzig, Walter (1950): *Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft*, Francke.

Posselt, Gerald (2005): *Katachrese: Rhetorik des Performativen*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Powell, Jonathan G. F. und **North**, John A. (ed.) (2001): *Cicero's Republic*, London: University of London Press.

Powell, Jonathan G. F. und **Paterson**, Jeremy (ed.) (2004): *Cicero the Advocate*. Oxford: Oxford University Press.

Powell, Jonathan G. F. (2006): „Invective and the Orator: Ciceronian Theory and Practice“ in *Booth*.

Prammer, F. (1988): *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Wien: Tyrolia Verlag.

Pseudo Longinos (1969): In, *Der Kleine Pauly*. B. 3, S. 734.

Pseudo-Longinus (1988): *Peri hypsous/ Vom Erhabenen*, griech./deutsch üb. Und hg. Otto Schönberger, Stuttgart.

Püschel, Ulrich (1975): *Semantisch-syntaktische Relationen: Untersuchungen zur Kompatibilität lexikalischer Einheiten im Deutschen* (Reihe Germanistische Linguistik, Band 2), Tübingen: Max Niemeyer.

Putnam, Hilary (1975): „The meaning of ‘meaning’“. In: Ders. (1975): *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: University Press, S.215-271.- Übers.: *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1979. (PDF) (1996): in: *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's The meaning of 'meaning'*, Ed.Andrew Pessin, Sanford Goldberg, Armonk u.a./ Sharpe, S.3-52.

Quimby, R.W. (1974): *The Grow of Plato's Perception of Rhetoric*, Philosophy und Rhetoric 7, S.71-79.

Quintilian (2011): *Institute Oratore / Ausbildung des Redners*, Zwölf Bücher, Hg und Üb. H. Rahn, Lat./ Deut., 5. Aufl, Darmstadt: WGB.

Racine (1295): *Phedre, Beş perde fâcia*, Mütercimi Mehmet Nüzhet (Hg.), 92 S.

- Radke**, Gerhard (1968): *Cicero. Ein mensch seiner Zeit*, Berlin: de Gruyter.
- Râdüyânî** (1949): *Tercümânü'l-belâğa*, Hg. Ahmed Ateş.
- Râdüyânî**, Muhammed b. Ömere'r- (1949): *Kitâbu Tercümâni'l-belâğa*, Hg.: Ahmed Ateş, Istanbul: Ibrahim Horoz Basimevi, Önsöz, S.6-7.
- Râgıb el-İsfahanî**, Ebu'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (1961): *el-Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, (Tahkik.: Muhammed Seyyid Keylânî), Kahire, S.406-407.
- Rahn**, H. (1989): *Bemerkungen zur philosophischen Rhetorik in der Antike*, in: H. Schanze, J.Kopperschmidt (Hrsg.), *Rhetorik und Philosophie*, München, S.15.
- Rapp**, Christof (2004): *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg.
- Râzî**, Fahreddin (1317/1894): *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, Kahire.
- Recâizâde Mahmud Ekrem** (1299/1882): *Ta'lim-i Edebiyât*, Istanbul: Mihran Mat; (trs): *Ta'lim-i Edebiyât*, taş baskı, Hakkı Tarık Us Kütüphanesi, nr.10485.
- Recâizâde Mahmud Ekrem** (1885): *Takdir-i Elhan: ezkiya-yı şeban-ı üdebadan Menemenlizade Tahir Bey Efendi'nin „Elhan“ ismindeki bir mecmua-yı eş'arı hakkında bâzı mütalâat-ı edebiyeyi havidir*, Mahmut Bey Matbaası, 85S.
- Reddy**, Michael (1979): „The Conduit Metaphor“, In A. Ortony, ed., *Metaphor and Thought*, Cambridge.
- Reeve**, Michael D. (1988): *The Circulation of Classical Works on Rhetoric From The 12th to The 14th Century*, S.115.
- Reiff**, H.C. (1825): *Geschichte der römische Bürgerkriege*, C.2, Berlin, S.243-351.
- Rhetorica ad Herennium* (1998): Lat./dt. Hg. u. Üb. Theodor Nüßlein. 2. Aufl. Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler.
- Richards**, Ivor A. (1936/ 1965): *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press. (1983/1996): „Die Metapher“. In: Haverkamp, Anselm (ed.) Üb. Margit Smuda. In: *Theorie der Metapher*, S. 31-52.
- Ricken**, Friedo (1994): *Antike Skeptiker*, München: C.H. Beck.
- Ricœur**, P. (2007): *Yorum teorisi söylem ve arti anlam*, Üb. G. Y. Demir, Istanbul: Paradigma.
- Ricœur**, Paul und **Jüngel**, Eberhard (Hg.) (1974): *Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München: Kaiser.
- Ricœur**, Paul (1972/1983): „Die Metapher und das Hauptproblem der-Hermeneutik“. In: Haverkamp, Anselm (ed.) (1983/1996): „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik“. In: *Theorie der Metapher.*, Hrsg. Anselm Haverkamp, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 356-375.
- Ricœur**, Paul (1975): *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Senil; Deutsch (1986): *Die lebendige Metapher*. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Üb. Rainer Rochlitz. München: Fink (2. Auflage 1991. = Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Bd. 12).
- Ricœur**, Paul (1978/1981): „The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling“. In: Johnson, Mark (ed.), S.143-159. (1981): *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 228-247. (PDF)
- Ricœur**, Paul (1997): *The Rule Of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Üb. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin and John Costello, Toronto:

University of Toronto Press.

Riemer, Peter (2014): „Zur Bedeutung der Rhetorik in der griechisch-römischen Antike“, in *Brandenburger Antike-Denkwerk, Kulturelle Identität Macht und Ohnmacht der Worte, Gesellschaft und Rhetorik*, (Hrsg) Ursula Gaertner, Universitätsverlag Postdam, S.24.

Riggsby, Andrew M. (1999): *Crime and Community in Ciceronian Rome*, Austin: University of Texas Press.

Ritchie, L. David (2013a): *Metaphor*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.

Ritchie, L. David (2013b): *Context and Connection in Metaphor*, Portlans State Univ.

Roberts, W.R. (1924): *Reference to Plato in Aristotle's „Rhetoric“*, *Classical Philology* 19, S.344-346.

Robling, Franz-Hubert (2007): *Redner und Rhetorik, Studie zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S.53.

Rolf, Eckard (2005): *Metaphertheorien. Typologie. Darstellung. Bibliographie*, Berlin/New York: de Gruyter.

Roller, Matthew (1997): „Color-Blindness: Cicero's Death, Declamation, and the Production of History.“ *Classical Philology* 92: 109-30.

Romilly, Jacqueline de (1985): *A Short History of Greek Literature*, University of Chicago Press, 293 S.

Rorty, Richard (1987): „Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor“, in: *Proceedings of the Anstotelian Society*, Suppl. Vol. 61; (1991): in: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, S. 161-172; (1998): „Ungewohnte Geräusche: Hesse und Davidson über Metaphern“, in: Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, Suhrkamp, S.107-122.

Rose, Peter (1995): „Cicero and the Rhetoric of Imperialism: Putting the Politics Back into Political Rhetoric.“ in *Rhetorica* 13: 359-99.

Ross, Stephen David (1989): *Inexhaustibility and Human Being: An Essay on Locality*, New York: Fordham University Press.

Ross, W.D (ed.) (1959): *The Works of Aristotle*, Vol. XI, (Rhetorica, De Rhetorica Ad Alexandrum, De Poetica), Oxford (Alle drei Werke werden Aristoteles zugeschrieben).

Rousseau, Jean-Jacques (1781/1995): „Essai sur l'origine des langues“. (PDF) Deutsch (1995): „Versuch über den Ursprung der Sprachen, in dem von der Melodie und der musikalischen Nachahmung die Rede ist“. Üb. Eckhart Koch, Dietrich Leube, Melanie Walz, Hanns Zischler, Düsseldorf/ Zürich, S.165-221.

Rückert, Friedrich (1874): *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, Gotha.

Rumelhart, David E. 1979. Some problems with the notion of literal meanings. In *Ortony* 1979, S.78-91.

Rummânî, Mu'tezilî Ebü'l-Hasan (1976): *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân, Selâsü resâ'il fî i'câzi'l-Kur'ân*, Hg. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire: Dârü'l-maârif.

Ruşuklu Mehmet Hayri (1308/1891): *Belâgat*, İzmir: Aydın Vilâyet Matbaası, 86S.

Ruşuklu Mehmet Hayri, Muallim Naci (1884): *Sühâ*, Mahmud Bey Matbaası, 64S.

Ruwet, Nicolas (1975): „Synecdoques et métonymies“, in: *Poétique* 6, S.371-388; (1996): „Synekdochen und Metonymien“, in: Haverkamp, *Theorie der Metapher*, S.253-282.

Ryle, Gilbert ([1938]/1959): „Categories“. In: Flew, Antony (ed.): *Logic and Language*. (Second Series). Oxford: Blackwell, s.65-81.

Ryle, Gilbert (1938/ 1963): „Categories“. In: Flew, Antony und Ryle, Gibert (ed.): *Logic*

and Language. Oxford: Blackwell.

Ryle, Gilbert (1949/1975): *The Concept of Mind*, London: Hutchinson; (1990): *The Concept of Mind*. London: Penguin Books; Deutsch (1986): *Der Begriff des Geistes*. Üb. Kurt Baier, Stuttgart: Reclam. (PDF)

Rypka, Jan (1986): *History of Iranian Literature*, ed: Karl Jahn, Holland: D. Reidel Publishing Company, S.313-314.

Sa'lebî, Ebû Ishak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (2004): *el- Keşfü ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Bd. III, (Ed. Seyyid Kesrevî Hasen), Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, S.56.

Saban, A. (2008): „Okula ilişkin metaforlar“, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 55, s.459-496.

Sabbag, Tevfik (1943): *La métaphore dans le Coran*, Paris.

Sabuni, Nureddin (1995): *Maturidiye Akaidi*, übersetzt von Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Ankara, S.155.

Sadan, Hamza (2010): *Ra'd Suresinin 31. Ayeti Bağlamında ve Kur'an Bütünlüğü İçerisinde Kur'an'ın Söz Bakımından Etki Gücü*, Erciyes Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Kayseri.

Sadgrove, Philip Charles (2004): *Islam Ansiklopedisi TDV: „MERSAFİ“*, Bd.29, S.211-212.

Safak, Yakup (1991): *Sürûri'nin Bahrü'l- Ma'ârif'i ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesi*, Diss. Ankara Unv, Institut für Gesellschaftswissenschaften.

Safak, Yakup (1994): *Bahrü'l Maârif Müellifi Sürûri'nin Şiir ve Şairlikler İlgili Görüşleri*, Yedi İklim, Bd.VII/ Sayı: 52, Temmuz, S.17-21.

Sağlam, Nuri (2009): *Islam Ansiklopedisi TDV*, „SEVÜK, Ismail Habip“, Bd.37, S.6-7.

Şahabettin Süleyman (1329/ 1911): *Sanat-ı Tahrir ve Edebiyat*, İstanbul.

Şahin, Mehmet Emin (2010): *Kur'an Ayetleri Işığında Cahiliye Toplumundan İslam Toplumuna Değişim Süreci*, Yüzüncü Yıl Üniverstesini Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Van.

Şahin, Mustafa (2007): *M.Fuad Köprülü'ye Mektuplar, Notlar*, Müteferrika Yaz 2007/1, S.31, İstanbul, S.175-198.

Şahin, Oğuzhan (2013): *“İlmî Seyahatler Perspektifinden Biyografik Metinlerdeki Prestij İmgelerine Genel Bir Bakış”*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Ztschr. Bd.6, S.26, Bahar, S.517, 523, 525-526.

Şahin, Rıza (2009): *Hazreti Ali sempozyum bildirileri*, 24-25 Ekim 2007, Deü. İlahiyat Fak., İzmir İlahiyat Fak. Vakfı ve Diyanet İşleri Başkanlığı, S.229.

Şahin, Semra (2004): *Ahmet Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Anlayışı*, Kocaeli Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Kocaeli, S.32-33.

Şahiner, Necmeddin (1975): *Edebî Sanatlar*, İstanbul: Güray Matbaası.

Said, Edward (2003): *Orientalism*. London/New York: Penguin.

Saîd, Ubâde (1980): „Nazariyyetü'l- Belâgati beyne'n- Nakdi'l- Arabî ve'l- Yunânî“, *Mecelletü'l- Buhûsi'l- İlmî*, Mekke, Nr.3, S.221-228.

Sailer-Wlasits, Paul (2003): *Die Rückseite der Sprache. Philosophie der Metapher (Eine Analyse)*, Edition va bene-Klosterneuburg.

Sancar, Cemaleddin (1991): *Meraği ve Tefsirindeki Metodu*, Selçuk Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Konya.

Saraç, M. A. Yekta (2011): *Klâsik Edebiyat Bilgisi- Belâgat*, 4.Ausg. Istanbul: Gökkubbe, S. 18.

Saraç, Yektâ (2001): *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, Istanbul: Bilimevi.

Sarı, Mevlut (2000): *el-Mevarid- Arapça-Türkçe Lugat*, Ipek Vlg., Istanbul.

Sarıkaya, Meliha Y. (2011): *Islâm Ansiklopedisi TDV: „TEŞBÎH (Türk Edebiyatı)“*, Bd. 40.

Schadewaldt, Wolfgang (1982): *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, Tübingen Vorlesung, Bd. 2, 5. Ausg., Frankfurt a. M: Suhrkamp, 413 S.

Schaeder, H. (1932): „*War Daqîqî Zoroastrier?*“, in *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig, S. 288-303.

Schank, Stefan (1998): *Anekdoten*, Eurobuch, S.142.

Scheidweiler, F. (1966): *Antiphon Rede über den Mord an Herodes*, Rhenische Museum 109.

Scheindlin, Raymond P. (1974): *Forme and Structure in the Poetry of Al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbâd*, by Stichting de Goeje, Leiden, Nederlands, S.20.

Schirren, Thomas (2009): Niveau der textgestaltung (Dreistilllehre/ genera dicendi)/ Composition standards (system of three styles/ genera dicendi), in *Rhetorik und Stilistik – Rhetoric and Stylistics, Eine Internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung*, (Hg..) U. Fix, A. Gardt, J. Knape, Bd. II, HSK 31.2, Berlin: de Gruyter, S.1428-1429.

Schläfer, M. (1987): *Studien zur Ermittlung und Beschreibung des lexikalischen Paradigmas „lachen“ im Deutschen*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Schlaffner, Heinz (2005): *Poesie und Wissen*, Suhrkamp, S.81.

Schleiermacher, Friedrich (1856): *Platons Werke*, I-2, „Einleitung“, Georg Reimer, Berlin, S.5-18.

Schmid, Walter (1959): *Über die klassische Theorie und Praxis des antiken Prosarhythmus (Hermes-Einzelschriften 12)*, Wiesbaden.

Schmidt, Lothar (1973): *Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schmidt, P.L. (1975): Die Anfänge der institutionellen Rhetorik in Rom, in: *Monumentum Chiloniense*, Kieler Festschrift für E.Burck, hg. Von E. Lefevre, Amsterdam, S.183-216.

Schmitt, H.H und **Vogt**, Ernst (hg.) (1993): *Kleines Lexikon des Hellenismus*, 2. Auflage, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S.668.

Schnadwinkel, Birte (2002): *Neue Medien – neue Metaphern? Sprachliche Erschließung des neuen Mediums Internet durch Metaphern*, Magister Artium der Universität Hamburg, Hamburg.

Schneider, Ilse (1921): *Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein*, Berlin: Springer.

Schönrich, Gerhard (1981): *Kategorien und transzendente Argumentation - Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Suhrkamp.

Schopenhauer, Arthur (1830/ 1996): *Eristische Dialektik oder Die Kunst Recht zu behalten*, Haffmans Verlag, 104S.

Schöpsdau, Klaus (1960/ 1969): *Antike Vorstellungen von der Geschichte der Rhetorik*, Diss. Phil. (masch.), Saarbrücken.

Schrift, Alan D. (1990): *Nietzsche And The Question Of Interpretation*, New York: Routledge.

Schrift, Alan D. (2002): *Dil, Metafor ve Retorik*, İnsan Bilimlerine Prolegomena, Derleme ve Çeviri: Hüsamettin Aslan, Istanbul: Paradigma Yayınları.

Schulte, J.M. (2001): *Speculum Regis: Studien zur Fürstenspiegel- Literatur in der griechisch-römischen Antike*, Münster: LIT, S. 174-183 (Mannheim Univ, Diss. 1999).

Schulte, Joachim (1990): „Metaphern und sekundäre Bedeutung. Eine Gegenüberstellung“. In: Ders., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schulz, Verena (2014): *Die Stimme in der antiken Rhetorik (Hypomnemata)*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S.84.

Schwameis, C. (2014): *Die Praefatio von Ciceros de Inventione: Ein Kommentar*, München: Herbert Utz Verlag, S.144-164.

Schwartz, E. (1897): *Die Berichte ueber die Catilinarische Verschwörung*, In: Hermes 32, S. 554-608.

Searle, J. (1975/ 1982): Indirect Speech Acts, in Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, Vol. 3: Speech Acts, Academic Press, S.59-82; Deutsch (1982): In: Ders. *Ausdruck und Bedeutung*, Frankfurt a.M., S.51-79.

Searle, John R. (1969): *Speech Acts- An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John R. (1979): *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge.

Searle, John R. (1979/1982): „Metaphor“. In: Ders. (1979), Cambridge University Press, S.76-116= in: *Metaphor and Thought*, 2.Aufl. Ed. Andrew Ortony, Cambridge: Cambridge University Press, S.83-112. Deutsch (1982): „Metapher“. In: Ders. (1982), *Ausdruck und Bedeutung, Untersuchungen zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a.M., S.98-138.

Searle, John R. (2005a): *Bilinç ve Dil*, Istanbul: Litera Yayıncılık.

Searle, John R. (2005b): *Söz Edimleri*, Üb. Levent Aysever, Ankara: Ayraç Yayınları.

Searle, John, R. (1987): *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp.

Sebberson, David (1990): „The rhetoric of inquiry or the Sophistry of status Quo?“, *Journal of Economic Issues*, Vol. 24, S.1017-1026.

Seel, Martin (1990): „Am Beispiel der Metapher. Zum Verhältnis von buchstäblicher und figürlicher Rede“, In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Intentionalität und Verstehen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.237-272.

Seel, Martin (2002): *Sich Bestimmen Lassen*, Suhrkamp, S.11-45.

Seel, Otto (2002): *Quintilian oder Die Kunst des Redens und Schweigens*, Klett-Cotta.

Şehsuvaroğlu, Bedi (1968): „Ali Suavi ve Galatasaray Lisesi“, *Belgelerle Türk Tarihi* Ztschr. Bd.2/9, Istanbul, S.38-41.

Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali (1407/1987): *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zerzur, Beyrut: Dârü'l- kütübi'l- 'ilmiyye; (1403/1983): *Miftâhu'l-'ulûm*, Hg. Naïm Zerzûr, Beyrut; (o.J): *Miftâhu'l- Ulûm*, Beyrut: El- Mektebü'l-İlmiyyeti'l-Cedîdeti; (1356/

- 1937): *Miftâhu'l-'ulûm*, Kahire.
- Selim Sâbit** (1287/ 1870): *Mi'yâru'l-Kelâm*, Istanbul: Matbaa-i Amire, 46 S.
- Semerkindî**, Ebü'l-Kâsım (1276/ 1859): *Ferâ'idü'l-fevâ'id*, Kahire.
- Semiz**, Aylin (2008): *Türk Ortaöğretim Sisteminde Galatasaray Lisesi (Mekteb-i Sultani): Yeri ve Tarihsel Gelişimi*, Yeditepe Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Istanbul, S.48-65, 112-116.
- Sems-i Kays** (1373): *el- Mu'cem fi me'âyiri eş'âri'l- 'Acem*, Hg. Sîrûs Şemîsâ, Tahran, s.306-311.
- Semsüleimme es-Serahsî** (1393/1973): *el- Usûl*, Hg.Ebü'l-Vefâ el- Efgânî, Bd. I.
- Seneca Maior**: *Controversiae*, I- II- VII, *Liberi parentes alant avt vinciantv*, 25.
- Şensoy**, Sedat (2001): *Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss.
- Şensoy**, Sedat (2008): *İslâm Ansiklopedisi TDV*, „RUMMÂNÎ“, Bd.35, S.242-244.
- Şensoy**, Sedat (2010): *İslam Ansiklopedisi TDV*: „SÜYÛTÎ (Arap Dili ve Edebiyatı)“, Bd.38, S.201-202.
- Şentürk**, Atilla (1991): *Tahirü'l- Mevlevi hayatı ve eserleri*, Istanbul: Nehir Vlg.
- Şerif er-Radî** (1953): *Telhîsü'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, Hg. Hüseyin Ali Mahfuz, Tahran.
- Şerif er-Radî** (1986) : *el-mecâzâtü'n- Nebeviyye*, Hg. Tâhâ Muhammed Zeynî, Beyrut.
- Şerif**, M.M. (ed.) (1991): *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Bd.III, İnsan Vlg. Istanbul, S.89-92.
- Şeşen**, Ramazan und **Eren**, Halit (2007): *Salahaddin'den Baybars'a: Eyyubiler-Memlûklar (1193-1260)*, ISAR Vakfı, S.391.
- Şeşen**, Ramazan (1993): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „CÂHİZ“, Bd.7, S.20-24.
- Sevim**, Ali (1999): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „IBN MÜNKİZ“, Bd.20, S.221-222.
- Sevim**, Ali (2003): *Ord. Prof. Dr. Mehmet Fuat Köprülü*, Ankara Uni Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. 66. Kuruluş Yıldönümü Anı Kitabı, Ankara, S.235-239.
- Şevkânî** (1412/1992): *Irşâdü'l- fuhûl*, Hg. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî, Beyrut.
- Şevki Dayf** (1965): *el-Belağa, Tatavvur ve Tarih*, Kâhire, 1965, S. 10-11.
- Sevük**, Ismail Habip (1942): *Edebiyat Bilgileri*, Istanbul: Remzi Kitabevi.
- Sextus Empiricus** (2001): *Gegen die Wissenschaftler*, Kitap 1-6, übersetzt von Fritz Jürss, Würzburg: Königshausen und Neumann, S.102.
- Sextus Empiricus/ Σέξτου του Εμπειρικού**: *Adversus Mathematicos*, II und VII.
- Seyffert**, Oskar (1985): *A Dictionary Of Classical Antiquities, Mythology, Religion, Literature and Art*, Swan Sonnenschein and Company, London, S.69-70.
- Shibles**, Warren A. (Hg.) (1971): *Metaphor. An Annotated Bibliography and History*. Whitewater, Wisconsin: Language Press.
- Sîbeveyhi** (1386/1966): *el-Kitâb*, Hg. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, Bd.II.
- Sîbeveyhi** (1985): *Kitâbü Sîbeveyhi*, Hg. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire.
- Sigg**, Hermann (1923): *Antiphons zweite Tetralogie und die Schuldfrage des Oedipus*,

Stempfli, 27 S.

Simon, Josef (1978): *Wahrheit als Freiheit*, Berlin/ New York: de Gruyter, S.44.

Şimşekler, Nuri (2010): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „ŞEHÎD-i BELHÎ“, Bd.38, S.436.

Sinanoglu, Mustafa (2001): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR (Diğer Dinler)“, Bd.24, S.111-113.

Şinasi, M. (2004): *Ünlü Hattatların Mezarları/ Gelimli Gidimli Dünya*, Istanbul, S.58.

Sinclair, Patrick (1993): “The Sententia in Rhetorica ad Herennium: A Study in the Sociology of Rhetoric.” *American Journal of Philology* 114, S.561-80.

Sinclair, Patrick (1995): *Tacitus the Sententious Historian, A Sociology of Rhetoric in „Annales“* 1-6, Pennsylvania State University Press.

Sion-Jenkis, K. (2000): *Von der Republik zum Prinzipat: Ursachen für den Verfassungsverwechsel in Rom im historischen Denken der Antike*, Stuttgart: Franz Steiner, S.48-53.

Şişman, Adnan (1996): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „GALATASARAY MEKTEB-i SULTANISI“, Bd.13, S.323-326.

Sister, Moses (1939): *Metaphern und Vergleiche im Koran*, Berlin.

Smart, J. R. (1996): *Tradition and Modernity in Arabic Language And Literature*, by Curzon Press, Mitcham, New York, S.246.

Smethurst: S. E. (1953): *Cicero and Isocrates*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 84, S. 262-320.

Smyth, William E. (1986): *Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of Al-Sakkaki's Miftah al-Ulum and Shams-i Qays' al-Mu'jam*, Pd.D. Diss. New York University, S.363.

Snodgrass, Mary Ellen (2010): *Encyclopedia of the Literature of Empire*, by Mary Ellen Snodgrass, New York, S.152.

Sojcher, Jacques (1969): Le métaphore généralisée, in: *Revue Internationale de Philosophie* 23, S.58-68; (1996): Die generalisierte Metapher, in: Haverkamp, *Theorie der Metapher*, S.216-228.

Soler, Colette (1996): „Hysteria and Obsession“, in *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, (eds) Feldstein, Richard; Fink, Bruce und Jaanus, Albany: State University of New York Press, S.258.

Solmsen, F. (1929): *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik, Neue philologische Untersuchungen* 4, Berlin (Reprint Weidmann 1987); (2001): Weidmann, 3.Auflage, Hildesheim.

Solmsen, Friedrich (1938): „Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings“, *Classical Philology* 33: 390-404.

Solmsen, Friedrich (1941/1968): *The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric*, in: *Kleine Schriften II- (American Journal of Philology* 62, 1941, S.35-50 und 169-190) Hildesheim, S.178-215.

Soysal, M. Orhan (1992): *Edebî Sanatlar ve Tanınması*, Istanbul: MEB.

Spengel, Leonhard von (1851): *Über die Rhetorik des Aristoteles* (Abhandlungen der philosophisch- philologischen Klasse der bayerische Akademie der Wissenschaften in München 6,2) München (besonders 455-513).

Spengel, Leonhard von (2010): *Anaximenis Ars rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis*

ad Alexandrum, Nabu Press (Latein).

Sperber, D. und Wilson, D. (1990): Rhetoric and relevance. in: *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*. eds. David Wellbery and John Bender, Stanford: Stanford University Press, S. 140-155.

Sperber, D. und Wilson, D. (1998): The mapping between the public and the private lexicon. In: *Language and Thought: Interdisciplinary Themes*, (eds.) P. Carruthers und J. Boucher, Cambridge: Cambridge University Press, S.184-200.

Sperber, Dan und Wilson, Deidre (1987): *Precis of Relevance: Communicatin and cognition*, Behavioral and Brain Sciences 10, S.697-754. (PDF)

Sperber, Dan und Wilson, Deirdre (1986/ 1995): *Relevance. Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell. (2. Aufl: 1995, Blachwell). (PDF)

Sperber, Dan und Wilson, Deirdre (1986/1991): „Loose Talk“. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 86 (1985-1986), S.153-171; Reprint of Sperber und Wilson 1985/6, in: Davis, Steven (ed.) (1991): *Pragmatics: A Reader*. Oxford, UK: Oxford University Press, 540-549.

Sperber, Dan und Wilson, Deirdre (2008): A Deflationary Account of Metaphors, in: *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, (ed.) Raymond W. Gibbs, Jr. Cambridge University Press, S.84-106.

Sperber, Dan (2005): *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*, ed. Ders., Oxford University Press.

Spira, Gregor Vogt und Rommel, Bettina (Hg.) (1999): *Rezeption und Identität, Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart: Frabz Steiner Verlag, S.125.

Spitz, Hans-Jörg (2003): „sensus litteralis / spiritualis“. In: Weimar, Klaus gemeinsam mit Fricke, Harald, Grubmüller, Klaus und Müller, Jan-Dirk (Hgg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 3, Berlin, New York, S.421-425.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1976): „Translator’s Preface.“ *Of Grammatology*, By Jacques Derrida. Üb. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins.

Sprute, Jurgen (1992): Philosophie und Rhetorik bei Platon und Aristoteles, in: *Carl Joachim Classen / Heinz-Joachim Müllenbrock* (Hg.): *Die Macht des Wortes. Aspekte gegenwärtiger Rhetorikforschung*, Marburg (Ars rhetorica Bd.4) S.29-45.

Staab, F. (2012): *Logik und Algebra*, München: Oldenbourg Verlag.

Stählin, Wilhelm (1914): „Zur Psychologie und Statistik der Metaphern. Eine methodologische Untersuchung“. In: *Archiv für die gesamte Psychologie* XXXI. Bd. 3, Heft 3/4, 297-425.

Staren, Henry (1989): „The Secret Name of Cats: Deconstruction, Intentional Meaning, and the New Theory of Reference“, in: R. W. Dasembrock (Hg.), *Redrawing the Lines: Analytical Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, Minneapolis, S. 27-48. (1998): „Der geheime Name der Katzen: Dekonstruktion, intentionale Bedeutung und die neue Theorie der Referenz“, in: Haverkamp, *Die paradoxe Metapher*, Suhrkamp, S.161-194.

Stark, Rudolf (1968): Definition der Rhetorik, In: Ders. (Hrg.): *Rhetorica, Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*. Mit einem Vorwort von Peter Steinmetz. Hildesheim, (Olms Studien, Bd.2) S.206-210.

Steel, Catherine E. W. (2001): *Cicero, Rhetoric and Empire*, Oxford: Oxford University Press.

Steel, Catherine E. W. (2003): „Cicero’s Brutus: The End of Oratory and the Beginning

of History?“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46: 195-211.

Steen, Gerard und **Gibbs**, Raymond W. (1999): „Introduction“. In: *Metaphor in Cognitive Linguistics: Selected papers from the 5th International Cognitive Linguistics Conference*, Amsterdam, 1997 Edited by Raymond W. Gibbs, Jr. and Gerard J. Steen, *Current Issues in Linguistic Theory* 175, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, S.1-8.

Steidle, W. (1952): Redekunst und Bildung bei Isokrates, In: *Hermes* 80, S.259-264.

Stein, Heidi und **Hinz**, Andreas (1993): „Ahmed Muhiddin (1892-1923) Leipzig'de Bir Türk Bilimadamı“, in: *Tarih ve Toplum* 114, S.356-358.

Stellardi, Guiseppa (2000): *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor: Imperfect Thought*, Humanity.

Stenger, Jan (2004): *Poetische Argumentation*, Berlin: de Gruyter, S.27-29.

Stern, Josef (2000): *Metaphor in Context*. Cambridge, MA: MIT Press.

Stiver, Dan R. (2001): *Theology After Ricœur: New Directions in Hermeneutical Theology*, Westminster John Knox Press.

Stockwell, Peter (2002): *Cognitive Poetics. An introduction*. London/New York: Routledge. (PDF)

Stoellger, Philipp (2000): *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie), Tübingen: Mohr Siebeck.

Storey, C.A. (1970): *Persian Literature, a Bibliographical Survey*, Bd.I, London. S.12-13.

Stroh, Wilfried (1975): *Taxis und Taktik: Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*. Stuttgart: Teubner.

Strub, Christian (1991): *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*. Freiburg: Alber.

Stump, G. (1998): *The Handbook of Morphology*, Ed. Spencer, A. u. Zwicky, A. M., Oxford: Blackwell.

Suddaby, Roy (2010): Challenges for institutional Theory, *Journal of Management Inquiry*, March, 19: 14-20.

Sueton (1995): *de Grammaticis Et Rhetoribus*, Oxford Uni.

Suleiman Ali Mourad (2008): Al- Suyûfî, *The Islamic World*, Ed: Andrew Rippin, London und New York: Routledge, S.384-389.

Süleyman Paşa (1288-1289/ 1871-1872): *Mebâni'l- İnşâ*, Bd.I, Istanbul: Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye-i Şâhâne Matbaası, s.81-89.

Süleyman Çelebi (1990): *Mevlid*, Hg. Faruk Kadri Timurtaş, Istanbul: MEB.

Süleyman er-Rûmî, Fehd b. Abdirrahman b. (1986): *Itticâhu t-Tefsir fî Karni r-Rabi Aşer*, Arabistan, Bd.III, S.881.

Süleyman Fehmi (1325/1907): *Edebiyat*, Hilal Matbaası. (2004): Hg. Ali Yıldırım, Fırat Uni Vlg. Elazığ, 311 S.

Süleyman Hüsnü Paşa (1908): *Hiss-i inkılab yahud Sultan Abdülaziz'in Hal'i ile Sultan Murad-ı Hamis'in Cülûsu*, Istanbul: Tanîn Matbaası, S.59.

Süleyman Paşa (1288-1289/ 1871- 1872): *Mebâni'l-İnşa*, I-II cild, Istanbul: Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye-i Hazret-i Şâhâne Matbaası, 272, 290 S.

Summak, Abdülkadir (1999): *Miftahu'l-belağa ve Misbahu'l-fesaha – Transkripsiyonlu Metin*, Harran Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Şanlıurfa.

Summer, David (1998): „Metaphor and Art History“, *Encyclopedia Of Aesthetics*, Bd.3, Hg. Michel Kelly, New York: Oxford University Press.

Sumner, Graham V. (1973): *The Orators in Cicero's Brutus: Prosopography and Chronology*, Toronto: University of Toronto Press.

Sungu, Ihsan (1943): *Galatasaray Lisesi'nin Kuruluşu*, TTK Belleten, Bd.VII/ S.28, Ankara, S.315.347.

Süreyya, Abdurrahman (1305): *Mîzânü'l- Belâga*, İstanbul, s. 281.

Sürûri paşazade Ali Nazif (1306/1888): *Zîynetü'l- kelâm*, Mahmut Bey Matbaası, 39 S.

Susemihl, Franz (1860): *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, Leipzig: Teunber.

Susemihl, Franz (1891): *Geschichte der griechische Literatur in die Alexandriner-Zeit*, Leipzig 1891-2/ I- 451 (Rep.Hildesheim 1965).

Süt, Andülnasır (2011): *Kadı Abdülcabbar'ın Ahlak Felsefesi*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara.

Süyûtî (o.J): *el-Müzhir fî 'ulâmi'l-luga ve envâ'ihâ*, Hg. M. Ahmed Cadelmevla vd. Kahire, I.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir (1988): *Mu'terekkü'l-akrân fî Icâzi'l-Kur'ân*, Hg. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, I.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir (1996): *el-Itkân fî 'ulûmi' l-Kur'ân*, Hg. Mustafa Dîb el-Büğâ, Dımaşk-Beyrut: Dârü Ibn Kesîr, II.

Süyûtî: *Nazmü'l- ikyân*, Hg.: Philip K. Hitti, Beyrut: el-Mektebetü'l- Ilmiyye, S.105-106.

Sweetser, Eve (1990): *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Syme, R. (1957): *Die römische Revolution. Machtkämpfe im antiken Rom*, übersetzt und herausgegeben von F.W. Escweiler und H.G. Degen, Stuttgart.

Tabâne, Bedevî (1982): *Mu'cemü'l- Belâgati'l- Arabiyye*, Riyad.

Taberî (1958): *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Şark-Islam Klasikleri, C:IV, S.253-254.

Taha Hüseyin (1982): *Min Târîhi'l-Edebi'l- 'Arabî*, Beyrut, 1982, Bd.II, S.31.

Tahir, Yasemin (2000): *Hüseyin Vâ'iz Kâşifi'nin Bedâyi'ü'l-Efkâr Fî- Sanâyi'i'l-Eş'âr'ı*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Mag., Ankara.

Tâhirü'l-Mevlevî (1973): *Edebiyât Lügati*, Hg. Kemal Edip Kürkçüoğlu, İstanbul: Enderun.

Tahirü'l-Mevlevî (1329/1914): *Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım*, Dersa'âdet: Mahmûd Beg Matbaası.

Tahirü'l-Mevlevî (1973): *Edebiyat Lügati*, Hg. Kemal Edib Kürkçüoğlu, İstanbul; (1994): *Edebiyet Lügati*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Tahir'ül-Mevlevi (1994): „delâlet“, *Edebiyat Lügati*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1976/2003): *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, S. 180-182.

Tansel, Fevziye Abdullah (1968): *Memleketimizin Acı Kaybı Prof.Dr. Fuad Köprülü*, Vakıflar Ztschr. Bd.VII, Ankara, S.1-11. (gleiche Artikel: TTK Belletem, Bd.XXX, S.120, Ekim 1960, S.621-636.

Tansel, Fevziye Abdullah (1988): *Muallim Nâcî'nin Sultân Abdülhamid'e Sunduğu Ebu's-Salâtîn Gâzî Ertuğrul Bey ve Tarih-i Salâtîn-i Al-i Osman*, Türk Dünyası Araştırmaları, nr.53, Nisan, S.9-22.

Tarakçı, Celal (1994): *Muallim Naci Efendi: Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki*, Sönmez, Samsun.

Tarakçı, Celâl (1984): *Muallim Naci Efendi (1849-1893)*, Milli Kültür, S.46, Eylül, S.82-87.

Tarlan, Ali Nihad (1933/1964): *Edebî Sanatlara Dair*, İstanbul 1933, s. 42-44; (1964): *Edebî San'atler*, İstanbul: Güven Basım ve Yayınevi.

Tarlan, Ali Nihad (1937): *Metin Tamiri*, İstanbul, s. 5.

Tarlan, Ali Nihat (1981): *Hayâlî Divanı*, Ankara: Akçağ.

Taşer, Suat (2009): *Konuşma Eğitimi*, İstanbul: Pegasus, S.16-17.

Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa (1975): *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, Beyrut, I, 133-137.

Taşköprizâde: *Miftâhu's- sa'âde*, Bd. II.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (1313): *Mevzu'âtü'l- Ulûm*, Mütercim: Kemâleddîn Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul; (1975): *Mevzu'âtü'l- Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, Hg. Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Taureck, Bernhard H. (2004): *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Taverniers, Miriam (2002): *Metaphor and Metaphorology: A Selective Genealogy of Philosophical and Linguistic Conceptions of Metaphor from Aristotle to the 1990s*, Gent (Belgium): Akademia Press.

Taylor, Friedrich W. (1967): *Principles of Scientific Management*, Published in Norton Library, by arrangement with Harper und Row, New York.

Teftâzânî (1309/ 1891): *el-Mutavvel 'ala't- Telhîs*, İstanbul: Matba-i 'Âmire.

Teftâzânî, Sa'duddîn (1960/1965): *Muhtasarü'l-Meânî*, İstanbul: Eser; (1965): *Muhtasarü'l- me'ânî*, Beyrut, S.26.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali (1984/ 1999): *Keşşâfu Istulâhâtî'l- Fünûn* (tıpkıbasım), İstanbul; (1999): Hg. Ahmed Hasan Besec, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l- ilmiyye, I.

Tekin, Arslan (1995): *Edebiyatımızda Isimler ve Terimler*, Ötüken Vlg., S.96.

Temizyürek, Fahri (1999): *Selim Sâbit Efendi'nin Usûl-i Cedîd Hareketi İçerisindeki Yeri*, Gazi Üniv. Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara, S.20-24, 44-45.

Theiler, Willy (1957): *Reallexikon für Antike und Christentum (Ansiklopedisi)*, „Demiurgos“ Maddesi, Bd. 3, Stuttgart, S. 696.

Theodorou, Panos (2015): *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordality, and the Categorical*, Phenomenology Beyond its Original Divide. Switzerland: Springer.

Thibault, Paul J. (1997): *Re-reading Saussure: the Dynamics of Signs in Social Life*, London- New York: Routledge.

Thiele, G. (1893): *Hermagoras: ein Beitrag zur Geschichte der Rhetorik*, Harvard Uni., Trübner.

Thompson, W.H. (Hg.) (1860): *The Phaedrus of Plato*, (with English Notes and Dissertations) Bibliotheca Classica, XX, London.

Thorton, Patricia H. und **Ocasio**, William (2008): Institutional Logics, *The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism*. ed. Greenwood, Royston; Oliver, Christine; Sahlin, Kerstin and Suddaby, Roy; Sage Publications, Chapter: 3, Los Angeles Calif., S. 99-129.

Throm, H. (1932): *Die Thesis- Ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte*. (Rhetorische Studien, 17. Heft.) Paderborn: Schöningh.

Tîbî, Şerefüddin, Hüseyim b. Muhammed (1987): *et-Tibyân fî Ilmî'l- Me'ânî ve'l- Bedî' ve'l- Beyân*, Hg. Hâdî 'Atiyye Matarü'l- Hilâlî, Beyrut: Mektebetü'n- nehdeti- arabiyye.

Tirrell, Lynne (1989): „Extending: The Structure Of Metaphor“. In: *Noûs* 23, Nr.1 (1989), S:17-34.

Togan, Zeki Velidi (1981): *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, Istanbul: Enderun.

Toku, Neşet (1996): *Türkiye 'de Anti- Materyalizm Felsefe (Spiritüalizm)- İlk Temsilciler*, Istanbul, S.153-184.

Tolasa, Harun (1981): *Ege Uni Sosyal Bilimler Fak. Ztschr.* S.2, S.221-229.

Tolkiehn, Johannes (1918): „Der Titel der rhetorischen Jungenschrift Ciceros.“, *Berliner philologische Wochenschrift* 38: 1,196- 200.

Topaloğlu, Bekir (1993): *Kelâm Ilmî: Giriş*, Istanbul.

Topçu, Nurettin (2001): *Mantık*, Dergâh Vlg. Istanbul, 94 S.

Topçuoğlu, Hayriye (2003): *Cumhuriyet Öncesinde Yazılmış Ders Kitaplarında Dil ve Edebiyat Öğretimine İlişkin Görüşler ve Uygulamalar*, TÜBAR-XIII-/Bahar, S.378.

Toros, Taha (1987): *Namık Kemal'in Oğlu Ali Ekrem*, Tarih ve Toplum, Bd.VIII, S.48, S.38-40.

Tosun, Hatice (2010): *Ali Ekrem Bolayır'ın Namık Kemal ve Recâizâde Mahmud Ekrem Hakkındaki Görüşleri*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Istanbul, S.3.

Trier, J. (1931): *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, Heidelberg: C. Winter.

Trier, Jost (1934): „Deutsche Bedeutungsforschung.“ In: *Germanische Philologie. Ergebnisse und Aufgaben. Festschrift für Otto Ehhagel*. (Hgs) von Alfred Goetze, Wilhelm Horn und Friedrich Maurer. Heidelberg: Winter, S.173-200.

Trier, Jost (1973): Aufsätze und Vorträge zur Wortfeldtheorie, (Hg.) von Anthony van der Lee u. Oskar Reichmann, Paris: Mouton, S.162.

Tüccar, Zülfikar (1999): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „İBN REŞİK el-KAYREVÂNÎ“*, Bd.20, S.247-249.

Tunalı, Tahsin (1966): *İlim Aleminin Mümtaz Siması Fuad Köprülü*, Hayat Tarih Mecmuası, Jhr. 12, S.7, 1 Ağustos 1966, S.57-58.

Tural, Sadık und **Isen**, Mustafa (2004): *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, AKM Başkanlığı, Ankara, S.63.

Turbayne, Colin Murray (1970): *The Myth of Metaphor*, Reviewed Edition. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.

Türker, Ömer (2006): *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, Marmara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Istanbul, S.216.

Tüske, László (2003): *ar-Rummani on Eloquence (Balaga)/Belâgat'ta Er-Rummânî*, übersetzt von Ismail Demir ve Mustafa Kaya, Atatürk Uni İlahiyat Fak. Ztschr. Sayı 19, S.289.

Tutar, Doç. Dr. Hasan (2009): *Örgütsel İletişim*, Ankara: Seçkin Vlg., S.131.

Uçman, Abdullah (1998): *Muallim Naci*, Istanbul: Timaş Vlg.

Uçman, Abdullah (2003): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „MEHMED TÂHIR, Menemenlizâde“, Bd.28, S.534-535.

Uçman, Abdullah (2005): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „MUALLİM NÂCI“, Bd.30, S.315-317.

Ueding, Gert und **Steinbrink**, Bernd (2005): *Grundriss der Rhetorik- Geschichte. Technik. Methode*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, S.23-28.

Ueding, Gert (1996): *Klassische Rhetorik*, München: C.H.Beck.

Ueding, Gert (1998): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4. Tübingen, Mad: Imitatio.

Ueding, Gert (2005): *Rhetorik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S.95-100.

Ueding, Gert (2006): „Was ist Rhetorik“, in *Rhetorik-Eine interdisziplinäre Einführung in die rhetorische Praxis*, 2.Auflage, (Hrsg) Rouven Soudry, C.F.Müller, S.14.

Ueding, Gert (2009): *Moderne Rhetorik*, München: C.H.Beck.

Ueding, Gert (Hg.) (2005): *Historische Wörterbuch der Rhetorik*, B.7, Niemeyer, S.1551-1552.

Uğur, Nizamettin (2007): „‘Eğretileme’, ‘Metaforu’ Tam Karşılıyamaz mı?“, *Yasakmeyve* 25 (Mart-Nisan). S:90-99.

Uğurcan, Dr. Sema (1989): *Ali Canip ve Edebiyat Eğitimi*, M. Ü. Atatürk Eğitim Fak. Eğitim Bilimleri Ztschr. Nr.1, S.145-158.

Ülken, Fatih (1999): *Şeyh İsmail Ankaravî'nin Miftahu'l-belağa ve Misbahu'l-fesaha*, Ege Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Izmir.

Ülken, Hilmi Ziya (1979): *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Istanbul: Ülken Vlg., S.64-67.

Ülkütaşır, M. Şakir (1945): *Cevdet Paşa, Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri 1822-1895*, Doğu Matbaası, Ankara, S.39.

Ullmann, Manfred (1970): *Die Medizin im Islam*, Leiden, S.248.

Uludağ, Süleyman (1991): *Fahrettin Râzî- Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Kültür Bakanlığı.

Umer Ferruh (1985): *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî ('Asuru'l- 'Abbasiyye)*, Beyrut, Bd.3, S.40.

Ungern-Sternberg, J.v. (1997): *Das Verfahren gegen die Catilinarier oder: Der vermiedene Prozess*, in: U. Manthe, J.v. Ungern-Sternberg (Hg.), *Politische Prozess in Rom*, S.85-99.

Ünver, Süheyl (1960): *Muallim Naci, Zamanlarının Birer Müzesi Olan Bursa*

Türbelerinde, *Türk Yurdu*, Bd.II, Jhr.50, S.288, S.45-46.

Uraz, Murat (1938): *Muallim Naci*, Tefeyyüz Kitabevi, İstanbul.

Ürün, Ahmet Kazım (1994): *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından Es-Süyûti*, S.Ü. Fen-Edebiyat Fak. Ztschr. Konya 1994-1995, 9.-10. Sayı, S.79-90.

Uşaklıgil, Halit Ziya (1955): *Türk Şair ve Edepleri*, Maarif Basımevi, S.176.

Usener, Sylvia (1994): *Isokrates, Platon und ihr Publikum- Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Tübingen, S.9.

Useymîn, Muhammed b. Sâlih (2005): *Şerhu Dürûsi'l-belâğa*, Hg. Eşref b. Yusuf, Küveyt.

Üzümeri, M.Ekrem; **Dinçer**, Selâmi und **Kazancı**, Sadi (1956): *Türkiye Ansiklopedisi*, Bd.III, Ankara, S.10.

Uzun, Mustafa (2000): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „İSÂ“*, Bd.22, S.474.

Uzun, Mustafa (2003): *İslâm Ansiklopedisi TDV: „MECÂZ (Türk Edebiyatı)“*, Bd. 28, S. 221-223.

Van de Ven, Andrew H. (2007): *Engaged Scholarship: A Guide for Organizational and Social Research*, New York: Oxford University Press, 344 S.

Vanlıoğlu, Mehmet und **Atalay**, Mehmet (1994): *Edebiyat Lügati*, Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., S.88.

Vasaly, Ann (1993) *Representations: Images of the World in Ciceronian Oratory*. Berkeley: University of California Press.

Vaughn, John W. (1985): *Classical Antiquity, Law an Rhetoric in the Causa Curiana*, Bd.IV, No.2, Oct. 1985, S.208-222.

Vendôme, M. (1879): *Matthaei Vindocinensis Ars versificatoria: thesim proponerat Facultati litterarum parisiensi*, L. Bourgain, Paris: Société Générale de La Libraire Catholique, 144 S.

Verdenius, W.J. (1984): Gorgias Doctrine of Deception, in: G.B. Kerferd (Hg.) *The Sophists and their Legancy*, Wiesbaden, 116-128.

Vickers, Brian und **Köllmann** Sabine (2008): *Mächtige Worte- Antike Rhetorik und europäische Literatur*, Berlin: Lit Verlag.

Vickers, Brian (1997): *In Defence of Rhetoric*. Verbesserte Aufl. Oxford: Clarendon Press.

Vickers, Brian (2008): *Mächtige Worte- Antike Rhetorik und europ nische Literatur*, Berlin: LIT.

Vico, Giambattista (2007): *Yeni Bilim*, b. Sema Ünal Akkaş, Ankara: Doęu Batı Yayınları.

Vico, Giovanni Battista (1990): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Bd. 2. Hamburg: Felix Meiner.

Villwock, Jörg (1989): Sublime Rhetorik. Zu eigenen noologischen Implikationen der Schrift Vom Erhabenen, In: *Das Erhabene*. Pries, Christine (Hsg.), Weinheim, S. 33-53.

Vlacos, Sophie (2014): *Ric eur, Literature and Imagination*, New York: Bloomsbury.

Vogelpohl, Wilhelm (2005): *Alman Edebiyatı Tarihi*, übersetzt von Prof.Dr. Yavuz Erkoç, Orient, S.41.

- Vogt, J.** (1938): *Cicero und Sallust über Catilinarische Verschwörung*, Frankfurt a.M. (und Darmstadt 1973).
- Voliotis, N.** (1988): *The Tradition of Isocrates in Byzantium and his Influence on Modern Greek Education*, National and Capodistrian University of Athens, School of Philosophy, Athens;
- Volkman, R.** (1865): *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, Stettin.
- Vollmer, Gerhard** (1958): *Studien zum Beweis antiphontischer Reden*. Diss. Univ. Hamburg.
- Wackernagel, Wilhelm** (1906): *Poetik, Rhetorik und Stilistik*, Academische Vorlesungen, (Hrsg) Ludwig Sieber, Halle, S.177-178.
- Walaszewska, Ewa** (2015): *Relevance-theoretic Lexical Pragmatics: Theory and Applications*, Cambridge Scholars Publishing, S.81-85 (4.2.3.vague concepts).
- Walker, Dennis** (1996): „Egypt’s Liberal Arabism: The Contribution of Ahmad Hasan Az-Zayyat“, in *Rocznik Orientalistyczny*, Warszawa, S.61-98.
- Wansborough, John** (1970): „Majaz al-Qur’an: Periphrastic Exegesis“, *BSOAS*, XXXIII/2, S. 247-266.
- Waterfield, Robin** (2009): *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists: The Presocratics and Sophists*, Oxford Uni., 354 S.
- Watt, W. Montgomery** (1993): *Islam Nedir?*, übersetzt von Elif Rıza, Birleşik Vlg., Istanbul, S.202.
- Weade, R. und Ernst, G.** (1990): Pictures of life in classrooms, and the search for metaphors to frame them, *Theory Into Practice* 29, 2, S.133-140.
- Wehrli, Fritz** (1944): *Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar, Basel, Benno Schwabe und Co. Heft I: Dikaiarchos, 80 S. (1969): Heft 10, Basel: Benno Schwabe und Co., S. 70.
- Wehrli, Fritz** (1946): „Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike“, in: *Phyllobolia für P. von der Mühl von O.Gigon*, Basel, 9-34.
- Weiler, Ingomar** (2002): “The Living Legacy: Classical Sport and Nineteenth-Century Middle-Class Commentators of the German-Speaking Nations”, in *The European Sport History Review, V.4: Reformers, Sport, Modernizers*, Ed. J. A. Mangan, Frank Cass, London, S.16.
- Weinrich, Harald** (1963/1976/1996): „Semantik der Kühnen Metapher“, Zuerst erscheinen in: *Deutsche Vierteljahrschrift* 37 (1963), S.325-344; *Sprache in Texten*, Stuttgart: Klett-Cotta, S.295-316; in: Haverkamp, Anselm. *Theorie der Metapher*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.316-339.
- Weinrich, Harald** (1976): *Sprache in Texten*. Stuttgart: Klett.
- Weinrich, Harald** (1980): „Metapher“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.1179-1186.
- Weisweiler, Max** (1958): „Abdalqâhir al-Curcâni's Werk Über Die Unnachahmlichkeit des Korans und Seine syntaktisch-stilistischen Lehren“, In: *Oriens* 11, S.77-121.
- Wellhausen, Julius** (1963): *Arap Devleti ve Sükutu*, übersetzt von Fikret Işıltan, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Vlg., Ankara, S.19.
- Welwei, Karl-Wilhelm** (1999): *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, Darmstadt, 468 S.
- Welwei, Karl-Wilhelm** (2000): *Polis und Arché*, Kleine Schriften zu Gesellschafts- und

Herrschaftsstrukturen in der griechischen Welt, (Hg) Mischa Meier, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Wendland, Paul (1904): „Die schriftstellerei des Anaximenes von Lampsakos“, in *Hermes* XXXIX, Ed. F. Leo und C. Robert, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. (yeni baski Nabu Press 2010), S.420-541 (bilhassa 499-541).

Werner, Heinz (1919): *Die Ursprunge der Metapher. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie*, Hg. von F. Krueger, 3. Heft.

Wersdörfer, H. (1940): *Die ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ des Isokrates im Spiegel in ihren Terminologie. Untersuchungen zur frühhattischen Rhetorik und Stillehre.* (Klassisch philologischen Studien). Bonn dissertation.

Westermann, Anton (1833): *Geschichte der Beredsamkeit in Griechenland und Rom*, Leipzig, S.132.

Whately, Richard (1846): *Elements of Rhetoric*, London.

Wheeler III, Samuel C. (1989/ 1998): „Metapher nach Davidson und de Man“, erschien unter dem Titel „Metaphor According to Davidson and de Man“ in: R. W. Dasembrock (Hg.), *Redrawing the Lines: Analytical Philosophy, Deconstruction, and Luerary Theory*, Minneapolis S. 116-139; (1998): in Haverkamp, in *Die paradoxe Metapher*, S.123-160.

Wheeler III, Samuel C. (1989/2000): „Metaphor According to Davidson and de Man“. In: *Deconstruction As Analytic Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press. S.88-115. (PDF)

Wheelwright, Philip (1960/1996): „Semantics and Ontology“, in: *Metaphor ans Symbol*, ed. Lionel C. Knights/ Basil Cottle (Colsteon Papers XII), London, S.1-9; (1996): in Haverkamp, *Theorie der Metapher*, S.106-119.

Wheelwright, Philip (1962): *Metaphor and Reality*, Bloomington.

White, Hayden (1987): *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore/London: John Hopkins University Press.

Whitmarsh, Tim (2005): *The Second Sophistic*, Cambridge University Press, 106 S.

Wiegmann, Hermann (1987): *Die ästhetische Leidenschaft*, Olms, Georg, S.2-3.

Wieland, Christoph Martin (1996): *Geschichte des Agathon*, Hg. Klaus Manger, Reclam, S.150-168.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1887): *Die erste Rede des Antiphon*, Steiner.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1893): *Aristoteles und Athen*, Berlin: Cambridge University Press. (digitally printed version 2010).

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1900): *Die sechste Rede des Antiphon*, Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.

Wiles, M. F. (2008): „Origen as Biblical Scholar“, *The Cambridge History of the Bible*, ed. P. R. Ackroyd und C. F. Evans, Cambridge University Press, Bd. 1, S. 454-489.

Williams, Gordon (1990): „Did Maecenas Fall from Favor? Augustan Literary Patronage“. In: *Between Republic and Empire*, edited by Kurt A. Raaflaub und Mark Toher, Oxford, S. 270.

Williams, James D. (2009): *An Istroduction to Classical Rhetoric: Essential Reading*, Wiley-Blackwell, S.3-4.

Wilpert, Gero v. (1998): *Goethe-Lexikon*, Kröner, S.1182-1186.

- Wilpert**, Gero von (2001): *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart: Kroner.
- Winiger**, Bénédict (2013): *Verantwortung, Reversibilität und Verschulden*, Tübingen: Mohr Siebeck, S.30-37.
- Winkler**, Hartmut (1997): Metapher, Kontext, Diskurs, System, in: *Kodikas/Code. Ars Semeiotika*. 12 (1-2)/ 1989, S. 21-40. (PDF)
- Winkler**, Hartmut (2004): Übertragen - Post, Transport, Metapher, In: Fohrmann, Jürgen (Hg.): *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Stuttgart/Weimar, S. 283-294.
- Winter-Froemel**, Esme (2011): Entlehnung in der Kommunikation und im Sprachwandel: Theorie und Analysen zum Französischen, (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Band 360), Berlin/ Boston: De Gruyter.
- Wisse**, Jakob (1989): *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam: Hakkert.
- Wittgenstein**, Ludwig (1984): *Philosophische Untersuchungen*. In: *Werkausgabe* in 8 Bänden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (PDF)
- Wittgenstein**, Tractatus (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Kegan Paul. (PDF)
- Wolf**, Erik (1952): *Griechisches Rechtsdenken*, 4.Kapitel (Antiphon der Sophist), Frankfurt am Main: V.Klostermann.
- Wolff**, Jens (2005): *Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Yağır**, Mehmet Yusuf (2013): *Fahreddin Er-Râzî'nin Tefsirinde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar*, Harran Üniversitesi Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Şanlıurfa, S.227.
- Yahyâ b. Hamza el-Alevî** (1332/ 1914): *et-Tırâzü'l- mütezammin li-esrâri'l-belâğa*, Kahire,I, S.197-260;
- Yahyâ b. Ziyâd el- Ferrâ** (1374/1955): *Me'âni'l-Kur'ân*, Hg. Ahmed Yûsuf Necatı- M. Ali en-Neccâr, Kahire, II.
- Yâkûb**: *Mu'cemü'l- üdebâ'*, Bd.XIX.
- Yalar**, Mehmet (1997): *El- Hatîb El-Kazvîni ve belâgat Ilmindeki Yeri*, Uludağ Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Bursa, S.66-67, 76-83.
- Yaşaroğlu, M. Kemal** (2004): *Islam Ansiklopedisi TDV: „MERÂGI, Ahmed Mustafa“*, Bd.29, S.163-164.
- Yavuz, Salih Sabri** (2010): *Islam Ansiklopedisi TDV: „SÜYÛTÎ (Kelâm)“*, Bd.38, S.202-204.
- Yavuz**, Yusuf Şevki (1993): *Islâm Ansiklopedisi TDV: „CÂHİZ (Kelami Görüşleri)“*, Bd.7, S.24-26.
- Yavuz**, Yusuf Şevki (1995): *Islâm Ansiklopedisi TDV: „FAHREDDIN er-RÂZİ“*, Bd.12, S.89-95.
- Yavuz**, Yusuf Şevki (1999): *Islam Ansiklopedisi TDV: „IBN KAYYIM el-CEVZİYYE (2.Bölüm: İtikadi Görüşleri)“*, Bd. 20, S.123-127.
- Yavuz**, Yusuf Şevki (2011): *Islam Ansiklopedisi TDV, „TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDİ“*, Bd.40, S.151-152.
- Yavuz**, Yusuf Şevki (2011): *Islâm Ansiklopedisi TDV: „TEŞBÎH“*, Bd. 40, S. 558-560.
- Yavuz**, Yusuf Şevki (2001): *T.D.V Islam Ansiklopedisi, „KADER“* maddesi, Bd. 24,

Istanbul, S. 58-63.

Yazıcı, Hüseyin (1996): *Hızır b. Muhammed el-Amâsî ve el-Ifaza fî şerh Unbûb el-belaga fî yenbû' el-fesâha'sı*, İstanbul, S. 28-31.

Yazıcı, Tahsin (1995): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „FERRUHÎ-i SÎSTÂNÎ“, Bd.12, S.410-411.

Yeşilçiçek, Vedat (1996): *Bazı Edebi Sanatların belâgat Kitaplarına Göre Tanım ve Tasnifi*, Gazi Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., Ankara.

Yeşiltaş, Fatih (2007): *Bâkullâni ve Kadı Abdülcebbâr'a Göre Rızık ve Ecel Problemi*, Marmara Üniversitesi, Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag., İstanbul, S.2.

Yetik, Erhan (1991): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „ANKARAVÎ, İsmâil Rusûhî“, Bd.3, S.211-213.

Yetik, Erhan (1992): *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İşaret Vlg.

Yetiş, Kazım und **Artun**, Erman (2006): *Belâgatten Retoriğe*, Kitabevi.

Yetiş, Kazım (1988): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „ABDURRAHMAN SÜREYYÂ, Mîrdûhîzâde“, Bd.1, S.173-174.

Yetiş, Kazım (1996): *Ta'lîm-i Edebiyâtın Retorik ve Edebiyât Nazariyatı Sahasına Getirdiği Yenilikler*, Ankara: AKM.

Yetiş, Kazım (1992): *İslam Ansiklopedisi, TDV*, „BELÂGAT (Türk Edebiyatı)“, Bd.5, S.385.

Yiğitoğlu, Osman (2005): *Bereketzâde İsmail Hakkı ve Anularına Göre Son Dönem Osmanlı Toplumunu*, Erciyes Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Mag. Kayseri, S.57-58.

Yıldız, Murat (2013): *Ahmed Cevdet Paşa'nın Eserlerinde Avrupa ve Avrupa Tarihi Algısı*, KTÜ SBE, YLT, Trabzon, S.27-28.

Yılmaz, Ahmet (1991): *Müstakimzâde Süleyman Sâdettin: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâb'ı*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara, S.96.

Yılmaz, Ahmet (2006): *İslam Ansiklopedisi TDV*, „MÜSTAKIMZÂDE SÜLEYMAN SÂDEDDİN“, Bd.32, S.113-115.

Yob, I. (2003): „Thinking Constructively With Metaphors“, *Studies in Philosophy and Education*, 22.

Yöntem, Ali Canip (1340/1924): *Edebiyat*, -Liselerin İkinci Devresinin Birinci Sınıfına Mahsusdur-, Matbaa-i Amire, İstanbul, 499 S.

Yöntem, Ali Canip (1927): *Cihan Edebiyatından Nümuneler: Epope ve Edebî Nevilerle Mesleklere Dair Malûmat*, Maarif Vekâleti Neşriyatı'ndan, İstanbul: Devlet Matbaası.

Yorulmaz, Hüseyin (1992): *Dopdolu Bir Ömür*, Dergâh, Bd.III, S.30, İstanbul, Ağustos 1992, S.22.

Yücel, Yaşar (1979): *Yeni Bulunan, II.Osman Adına Yazılmış Bir Zafernâme*, TTK Belleten, Bd.XLIII/ 170, S.313-364.

Yücel, Yavuz (2010): *Kur'an'a göre Kur'an öncesi dönemde Mekkeli'lerin İnanç Dünyası*, Ankara Uni Institut für Gesellschaftswissenschaften, Diss. Ankara, S.101.

Yurdağür, Metin (2001): *İslâm Ansiklopedisi TDV*: „KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR“, Bd.24, S.103-105.

- Yusuf Has Hâcib** (1069/ 1979): *Kutadgu Bilig*, Hg. Reşit Rahmeti Arat, TDK.
- Zebîdî** (1386-1966): *Tâcü'l-arûs*, Bd. IX, Beyrût.
- Zebîdî** (1966): *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, übersetzt von Konyalı Mehmed vehbi, Istanbul: Üçdal Neşriyat, Bd. VI. S. 410.
- Zebîdî**, Muhibbû'd-Din Ebu'l-Feyz b. Murtaza (1386): *Tâcu'l-Arûs fî Şerhi'l-Kamûs (Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus)*, Daru's-Sadr, Beyrut, Bd. X, S. 296.
- Zehnder**, Markus Philipp (1999): *Wegmetaphorik im Alten Testament: Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*, Beihefte Zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissensch (Book 268), Berlin/ New York: Walter de Gruyter.
- Zelzer**, K. (1982): *Zur Überlieferung der Rhetorik Ad Herennium*, WS ns 16, S.183-211.
- Zemach**, E. M. (1976): „Putnam's Theory on the Reference of Substance Terms“, *Journal of Philosophy* 73, S. 116-127.
- Zemahşerî** (1993): *el-Mufasssal*, I, Beyrut, S.17-19.
- Zemlekani**, Abdülvahid b. Abdülkerim (1394): *el-Burhanü 'l-kâşif 'an i'cazi'l- Kur 'ân*, Bağdad.
- Zerkeşî** (1415/ 1994): *el- Burhân fî 'ulûmi'l- Kur 'ân*, Hg. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî u.a., Beyrut, Bd.II; (1972): Hg. Muhammed Ebu'l-Fazl Ibrahim, Beyrut: Darü'l- marife, III, s.414.
- Zettersteen**, K.V.: „Mu'tezz“ Maddesi, *I.A.*, Istanbul: Millî Eğitim Basımevi, Bd.VIII, S. 756.
- Zill**, Rüdiger (1999): „Wie die Vernunft es macht. Die Arbeit der Metapher im Prozeß der Zivilisation.“ In: Wetz, Franz Josef und Timm, Hermann (Hrg.), *Die Kunst des Überlebens, Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a.M: Suhrkamp, S. 164-183.
- Zimmermann**, B. (Hrsg) (2011): *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, 1.Bd: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit, München: C.H. Beck, S.426.
- Zimmermann**, M. (1981): „Zum Begriff der Kollokation in der Sprachwissenschaft und der Glottodidaktik“. In: *Glottodidaktik*, S.61-68.
- Ziya Paşa** (1868/ 1993): „Şiir ve İnşa“, *Hürriyet*, nr.11, 20 Cemaziyelevvel 1285/7 Eylül 1868; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, 1865-1876, Hg. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emin, Istanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları: 521, S.45.
- Zymner**, Rüdiger (1997): „Gleichnis“. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. I, Hg. K. Weimar und H. Fricke, K. Grubmüller, J.D.Müller, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, S.724-727.
- Zymner**, Rüdiger (2003): „Parabel“. In: Ueding, S. 502-514.
- Zysow**, Aron (2008): „Tamannî“, in *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms*, Ed. Beatrice Gruendler, Michael Cooperson, S.539.

ENZYKLOPÄDIEN UND WÖRTERBÜCHER

Der Neue Pauly (2007): *Enzyklopädie der Antike*, Hg.: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester, „Korax.“ Maddesi, Metzler. (Brill Online Reference Works:)

Dictionary of Oriental Literatures, Bd.III, S.146.

Duden- Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim u.a.: Dudenverlag 1993-1995.

Duden, Deutsches Universalwörterbuch. 6. Auflage, Dudenverlag, Mannheim/ Leipzig/ Wien/ Zürich 2007.

Encyclopedia of Arabic Literature (1999): Hg. Julie Scott Meisami und Paul Starkey, Bd.I-II.

Encyclopédie méthodique (1784) : Grammaire et Littérature, tome second, Panckoucke / Plomteux, Paris / Liège.

Encyclopedia of Religion, New York 1987, Bd.VII, S.88-89.

Fachsprachen- ein internationales handbuch zur Fachsprachenforschung und Terminologieswissenschaft, S.2257.

Forme and Structure in the Poetry of Al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād, S.9-10.

Geschichte und Erinnerung im Islam (2004): Hg. Angelika Hartmann, vandenhoek-Ruprecht, S.226.

Ilâhiyat Fak. Ztschr. Dokuz Eylül Uni İlâhiyat Fak., Band 1, 1983, S.337.

Lexikon der Kunst (2004): Bd. III: Greg-Konv, Leipzig: E. A. Seemann Verlag.

Literaturgeschichte der Araber: von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret, Bd. 2, Ausgabe 7, von Joseph von Hammer-Purgstall, S.1121.

Longman (1995): *Dictionary of Contemporary English*, Essex.

Lurker, Manfred (Hg.) (1991): *Wörterbuch der Symbolik*. 5.Aufl. Stuttgart: Kroner.

Mecelle-i Danişkede-i Edebiyât: Bd.VI/ Sayı: 3-4, Tahran 1338, S.21-39.

Metzler Lexikon Literatur und Kulturtheorie. Stuttgart, Weimar 1998.

Osmanlı araştırmaları, Bd. 3, Enderun Kitabevi, 1982, S.167.

Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi, Bd.II, S.778-780.

OTAM: Ankara Uni Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Ztschr. 14.Baskı, Ankara Uni Basımevi, 2003, S.17;

Peygamberler Tarihi Ansiklopedisi, Hz. Musa (Bölümü), Türkiye Gazetesi Vlg., Bd.2, S.84-85 ve 146-152.

Rhetorical Theory, in Fitzgerald, Obbink, and Holland (2004): 197–220.

Ritter, Joachim und **Gründer**, Karlfried (1971-2004): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sloane, Thomas O. (Hg.) (2001): *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University.

TDK (1948): *Edebiyât ve Sözlük Sanatları Terimleri Sözlüğü*, Istanbul: Arı Mat.

The Encyclopedia of Islam (New Edition) (1997): Bd. IV-VIII-IX-X.

The Foundations of Arabic Linguistics, S.179.

TUBA, Harvard University. Center for Middle Eastern Studies, Harvard University. Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University Print. Office, 2004, S.336.

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, TDK, 1987, S.368.

Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi (2002-2005): AYK Atatürk Kültür Merkezi, Ankara Bd.I-II-VI-VII., S.67.

Ueding, Gert (1992): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Niemeyer.

Walter de Gruyter Incorporated, *Lexikon der Romanistischen Linguistik (LRL)*, B.I, 2, S.186.

Weimar, Klaus und **Fricke**, Harald u.a. (Hg.) (1997-2003): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Berlin/New York: de Gruyter.

VI. ANHANG

1 Abkürzungsverzeichnis

LP = Liber Primus

LS = Liber Secundus

LT = Liber Tertius

Anm. = Anmerkung

Art. = Artikel

Ausg. = Ausgabe

Bd. = Band

bes. = besonders

Diss. = Dissertation

Fak. = Fakultät

gest. = gestorben

Hg. = Herausgebers

Inst. = Institut

Jh. = Jahrhundert

Jhr. = Jahr

Mag. = Magister

o.A. = ohne Autor

o.J. = ohne jahr

o.O. = ohne Ort

o.S. = ohne Seitenangabe(n)

o.T. = ohne Titel

S. = Seite

s. = siehe

u.a. = und andere

Üb. = Übersetzer

Uni = Universität

Vlg. = Verlag

vgl. = vergleiche

Ztschr. = Zeitschrift

Zug. = Zugang

2 Abbildungsverzeichnis

Diagramm 1: Metapher Typen (A, B, C Diagramm)	595
Diagramm 2: Wahrheit (Hakikat).....	597
Diagramm 3: Ontologische Metaphern	599
Diagramm 4: Kinâye	600
Diagramm 5: Mecâz-1 Mürsel.....	606
Diagramm 6: Isti'âre.....	608
Diagramm 7: Teşbîh	610
Diagramm 8: Mazmûn.....	612
Diagramm 9: Mecâz	614
Diagramm 10: Abstraktion	616
Diagramm 11: Mübalağa.....	619
Diagramm 12a: Metapher Typen (A,B,C Diagramm).....	622
Diagramm 12b: Metapher Typen (A,B,C Diagramm)	623

3 Zusammenfassungen

3.1 Zusammenfassung- Deutsch

Die Suche nach einer terminologischen Äquivalenz zum Begriff der Metapher im Türkischen durch Vergleich von Rhetorik und *belâgat*

Meine Dissertation besteht aus zwei Hauptthemen. Das erste ist der *Vergleich von Rhetorik- belâgat* an der Achse der Metapher. Das zweite Thema ist *die Suche nach einer begrifflichen Äquivalenz zum Begriff der Metapher in der belâgat Terminologie*.

Um zu verstehen, was die Metapher ist, muss man Wissen über die Rhetorik besitzen; und um Wissen über die Figuren, die auf *mecâz* basieren, zu erlangen, sind Informationen über *belâgat* nötig. Also müssen die Erklärung und der Vergleich dieser zwei Wissenschaften, die ich im ersten Teil gemacht habe, als die Vorbereitung einer starken Grundlage für den zweiten Teil gesehen werden.

Meine Arbeit besteht aus drei Büchern. Das erste Buch (Liber Primus; LP) besteht aus drei Teilen; das zweite Buch (Liber Secundus; LS) aus acht Teilen. Das dritte Buch (Liber Tertius; LT) hingegen ist wie eine abrundende Schlussfolgerung zu bewerten. Zusätzlich zu den angesprochenen drei Büchern enthält die Arbeit anschließend Ausblick (IV), Literaturverzeichnis (V) und Anhang (VI). Im Folgenden werden die jeweiligen Teile der Arbeit im Einzelnen zusammengefasst.

I. Liber Primus

In diesem Buch wurden die Begriffe des *belâgat* und der Rhetorik und deren Historie und Vergleich behandelt. Das wird uns sicherlich eine feste Grundlage zur Lösung des begrifflichen Chaos verschaffen.

1. Antike Rhetorik

Meine Absicht in diesem Teil ist es, sowohl die historische Grundlage der Metapher zu verfestigen, als auch das Vorwissen für den Vergleich mit dem *belâgat* vorzubereiten.

Zunächst habe ich mit der Überschrift *Reine Rhetorik* (1) eine allgemeine Einleitung gemacht. Es wurde kurz versucht, auf das Problem hinzuweisen, dass die Rhetorik und das *belâgat* als Synonyme gelten. Für die Erklärung und der Beschaffung einer festen Grundlage hierfür habe ich mich zunächst und ausschließlich auf die Rhetorik konzentriert. Als Antwort auf die Frage *Was ist Rhetorik?* (1.1) wurde die Definition der Rhetorik gegeben. Im Teil *Ziel der Rhetorik* (1.2) habe ich versucht den Begriff hinsichtlich *docere, placere* und *movere* zu erklären. Danach ist man mit der Überschrift *Poetik und Rhetorik* (1.3) auf das Verschachteltsein dieser zwei Begriffe eingegangen. *Imitatio und Aemulatio* (1.4) sind lebenswichtig für den mimetischen Prozess und zeigen auf einen wichtigen Prozess in der Ausbildung des Redners. Mit *Rhetorik und Logik: Pars Pro Toto* (1.5) wurde die Beziehung der Logik behandelt. Der Abschnitt *Rhetorik und*

Regierung (1.6) gehört wie der Abschnitt *Ziel der Rhetorik* zu den Teilen der Arbeit, in denen die Unterscheidung zwischen Rhetorik und *belâgat* vertieft werden. Anschließend ist man auf den Verbalismus, also auf die offensichtlichste Schwachstelle für die potenziellen Schäden der Rhetorik, eingegangen: *Rhetorik und Verbalismus* (1.7). Mit *Rhetorik in Bezug auf Verwaltung und Organisation* (1.8) wurde dieser Teil abgeschlossen.

Die Opposition zwischen den Sophisten und Philosophen habe ich zunächst mit den Sophisten angefangen zu untersuchen. Unter der Hauptüberschrift *Aufstieg der Sophisten* (2) habe ich zuerst versucht die Haltung des Glaubens zu hinterfragen: *Die Religion der Sophisten* (2.1). Danach habe ich das Thema anhand acht Personen, die mir am wichtigsten erschienen, vertieft: Im Teil *Der Großvater der Rhetorik: Homer* (2.2) wurde besonders auf die Benutzungen in den Epen Ilias und Odyssee hingewiesen. Mit *Geburt der Rhetorik: Korax* (2.3) wird die Einheitsbildung in der Disziplin der Rhetorik behandelt. Daraufhin wurde der Schüler von Korax, Teisias unter der Überschrift *Der Erste Wichtige Lehrling: Teisias aus Syrakus* (2.4) unter die Lupe genommen. In *Der Erschaffer der Tragödie: Thespis* (2.5) wurde die imaginäre Kraft der Rhetorik verfestigt. Während ich *Antiphon* (2.6) bewertete, habe ich seine Reden und Tetralogien zusammengefasst. Gorgias, der eingehend untersucht wurde, habe ich eher auf eine detailliertere Art und Weise und besonders im Rahmen des gleichnamigen Werkes von Platon erwähnt, da er auf ziemlich wichtige Urteile hinwies: *Die Goldene Statue von Gorgias* (2.7). Als ich dann *Prophet der Östlichen Hellenistik: Isokrates* (2.8) analysierte, habe ich versucht seine Vielseitigkeit zu berücksichtigen. In *Anaximenes Von Lampsakos: Rhetorica Ad Alexandrum* (2.9) hingegen wurde eine auf Stil basierende Perspektive benutzt.

Zeitalter der Philosophen (3), ist der dritte Abschnitt der Antiken Rhetorik. Zunächst und detailliert habe ich versucht, Platon unter die Lupe zu nehmen. Aufgrund seiner Wichtigkeit hatte ich bereits das Material über ihn angehäuft und ein Buch mit dem Titel *Platon'un Retorik Anlayışı* [dt. Platons Verständnis der Rhetorik] verfasst. *Platon der Provokateur* (3.1), wurde in acht Teilen erklärt. Anschließend wurde der Autor des *Peri hýpsous Pseudo Longinos* (3.2) behandelt. In dem jeweiligen Teil habe ich versucht eine umfangreiche Bewertung zu machen. Mit der Überschrift *Die Rhetorik von Aristoteles* (3.3) fängt das Wissen um die moderne Rhetorik und vor allem um die ‚Metapherntheorien‘ an, zu reifen. Das Verständnis der Rhetorik von Aristoteles wurde in vier Teilen resümiert. Bei der Person *Vater der Botanik: Theophrastos* (3.4) habe ich den Verlauf der Bildung eingehend untersucht. Unter *Rhetor Demetrios als Verdächtiger für den Zusammenbruch der Altgriechischen Rhetorik oder die Rhetorik Schwäche der Demokratie* (3.5) habe ich den als Sündenbock verkündeten und für den Zerfall verantwortlich gemachten Demetrios bewertet. *Der Letzte Hellene: Hermagoras von Temnos* (3.6) hingegen konnte nicht mehr tun, als den Zerfall der aristotelischen Schule etwas aufzuschieben.

In dem Teil *Römische Republik* (4) gibt es zweifellos in dem Prozess bis Cicero, keinen deutlichen Höhepunkt außer Cato und Auctor ad Herennium. *Marcus Porcius Cato: Attici Romanarum* (4.1) verdankt seine Wichtigkeit, der Tatsache, dass er ein Charakter, während eines problemlosen Übergangprozesses war. Viele sehr wichtige Rhetorik Quellen die von Aristoteles (384-322) bis Auctor ad Herennium (90er v. Chr.) verfasst wurden, sind in heutiger Zeit nicht vorhanden. Im weiteren Verlauf wurde versucht unter der Überschrift *Rhetorica Ad Herennium (Auctor Ad Herennium)* (4.2) die

Probleme über den Inhalt und die Zugehörigkeit des Werkes zu erklären. Die letzte Hauptüberschrift dieses Teiles wurde für *Cicero* (4.3), den ich als die Spitze der Rhetorik bezeichne, reserviert. Die Analyse besonders anhand *De Oratore*, *De Inventione* und *Brutus* konnte ich mit 15 Unterüberschriften zusammenfassen.

Im letzten Teil des ersten Buches *Die Römische Rhetorik der Kaiserzeit* (5) wurde *Quintilian* (5.1), der als die drittgrößte Person in der Rhetorik Geschichte gilt, behandelt.

2 Die kurze Geschichte des *belâgat*

Dieser Teil besteht aus 3 Hauptüberschriften. Bzw. die Unterscheidung zwischen arabische, persische und türkische Literatur sorgt für die Trennung. Der Schwerpunkt liegt selbstverständlich auf der türkischen Literatur; allerdings wurde auch das arabische *belâgat* detailliert, da es als Quelle dient.

Zunächst wurde eine kurze Einleitung gemacht. Danach habe ich im Teil *die Geburt des belâgat, die ersten Orators* (1) die Veränderung des arabischen *belâgat* von der Geburt bis zu unserer Zeit, analysiert. Sodass Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt (1885-1968) für die Kombination mit dem französischen Stil gesorgt hat. Unter dieser Überschrift wurden bis zu 40 Persönlichkeiten und deren Einfluss bzw. Bedeutung in der *belâgat* Geschichte und natürlich die Bewertung *ihrer Werke* aufgeführt. Danach untersuchte man das *belâgat in der persischen Literatur* (2). Hier wurde die Bewertung anhand 12 Namen gemacht.

Die ersten beiden Teile waren ca. 1/3 dieses Abschnitts. 2/3 davon gehören zu *belâgat in der türkischen Literatur* (3). Hier wurden aufgrund der chronologischen Reihe; bzw. wegen des Wendepunktes *Tanzimat Fermanı* (Edict of Gülhane), fünf Überschriften eröffnet. Als erstes wurden mit der Überschrift *Autoren die belâgat teilweise oder als Mittel behandelt haben* (3.1) die partikularen Zugehörigkeiten erwähnt. Danach habe ich mit *die ersten Gelehrte des belâgat* (3.2) versucht der Einstellung des *belâgat* eine Deutlichkeit zu verleihen. Im Teil *Erhaltung der Tradition nach der Tanzimat* (3.3) sind die Gründe des Konflikts besser zu beobachten. Da ich die Tanzimat als bestimmend erachtet habe, wurde zunächst *Übergangsperiode nach der Tanzimat* (3.4) bewertet. Die eigentliche Unterscheidung zeigt sich mit *Veränderung nach der Tanzimat* (3.5). Besonders die Ansichten der Namen in diesem Teil waren für den Vergleich der *Metapher* bestimmend. Da ich Bilgegils Werk als *die synthetisierte Form der belâgat Wissenschaft* betrachte, habe ich sein Werk für viele literarische Figuren als Grundlage genommen.

3 Rhetorik und *belâgat* Vergleich

Hier wird der Vergleich der ersten beiden Bücher gemacht und es werden Beispiele vorgeführt, warum die Rhetorik und das *belâgat* nicht als Synonyme füreinander bzw. statteinander benutzt werden können.

Deshalb wurden zunächst *die grundlegenden Unterschiede bei der Definition* (1) erörtert. Dann wurde mit *Vergleich der Ziele* (2) auf die Unterschiede in diesem Thema eingegangen. Das erste Element, das einen Konflikt und Unterschied verursacht: *der Unterschied zwischen den angewandten Methoden* (3). Dies befindet sich eigentlich ineinander mit *Unstimmigkeiten bei der historischen Entwicklung* (4). Anschließend habe ich mit dem kurzen Teil *Konflikt über die Herkunft* (5) den Unterschied zwischen

überzeugen und erklären betont. *Mimesis* (6) ist nicht nur ein Werkzeug, das für die Rhetorik als Grundlage genommen wird. *Poesie und Rhetorik Überschneidung* (7) basiert erneut auf Aristoteles. In den Teilen *die Wichtigkeit des belâgat und der Rhetorik* (8), *die Lehre des belâgat und der Rhetorik* (9) werden die Unterschiede, deutlicher zu sehen sein. *Die ersichtlichen Nutzen der Rhetorik und des belâgat* (10) widerspiegeln erneut den Konflikt zwischen Religion und Praxis. Unter der Überschrift *Stilthemen und besonders literarische Figuren* (11) hat man sich eher auf technische Unterschiede konzentriert. In *die Anwendung des belâgat und der Rhetorik; und deren aktionale Seite* (12) hingegen betonte man die Unterschiede in der Praxis. In dem Teil *deren Mängel oder Schwächen* (13) wurden die technischen Probleme des *belâgat* und der Rhetorik analysiert. *Die Veränderung der Regeln mit der Zeit und deren Verarbeitung* (14) beschäftigt sich mit dem Begreifen des *Modernen*, worauf ich mich oft im 2. Buch (*Liber Secundus*) bezogen habe. In *belâgat und Rhetorik in unserer Zeit* (15) habe ich kurz auf die Kontinuität der Rhetorik hingewiesen. Danach habe ich kurz die sechs Punkte erklärt, von denen ich erhoffe, den Unterschied verständlicher darzulegen: *Die Vielseitigkeit des belâgat oder Rhetorik Meisters* (16) ist besonders während der Tanzimat Jahre und des griechisch-römischen Übergangs eine Notwendigkeit. *Die finanzielle Seite der Rhetorik* (17) ist meiner Meinung nach eins der größten Unterschiede zum *belâgat*. *Katharsis* (18) kann auch als die Methoden der Beeinflussung des Redners wahrgenommen werden. Diesen Begriff, den ich als sehr wichtig für die moderne Kultur erachte, plane ich in einem separaten Werk zu behandeln. *Die Wirkung des belâgat und der Rhetorik auf den Charakter* (19) hat eigentlich direkt mit dem Thema der *Tugend* zu tun: *Das Tugendproblem der Rhetorik* (20). Sowohl das *belâgat*, als auch die Rhetorik verlieren philosophisch gesehen während der Anwendung die potenziellen Übereinstimmungen in der Theorie. *Rhetorik und belâgat aus politischer Sicht* (21) beinhaltet die offensichtlichste Erklärung dieses Verlustes. Es gibt keinen Zweifel daran, dass die *politische* Haltung der gültigste Teil oder Beschreibungsart für die Metapher ist.

II. Liber Secundus

In diesem Teil werden in Verbindung mit der Kritik an dem Unterschied zwischen *belâgat* und Rhetorik, die Erweiterungen (oder Mittel, Werkzeuge) der beiden; also die Metapher und *mecâz* und auf *mecâz basierende Figuren* verglichen. Grundsätzlich werde ich neben einem äquivalenten Begriff für die Metapher im Türkischen, auch die Manifeste des Rhetorik Wissens bestimmen. Oder die Feststellung, ob und welches oder welche unter *mecâz* und auf *mecâz basierende Künste* Metaphern sind, wird auch dafür sorgen, dass wir die entgegengesetzte Bewegung des *belâgat* beschreiben werden können. Mit diesem Ziel wurde die VIII. Überschrift eröffnet. Während des Vergleiches wurden ca. zweihundert Gelehrte des *belâgat* und Rhetorik-Meister und fast dreißig Metaphertheorien bewertet. Dieser Teil der Arbeit richtet sich eher danach, die falsche Benutzung der Metapher zu verhindern, als ein Gegenstück zur Metapher in der türkischen Literatur zu finden.

1 Disziplin des *Beyân* und *delâlet*

Unter dieser Überschrift habe ich versucht das *delâlet* zu untersuchen, das für alle *mecâz* beinhaltenden Figuren nötig ist. Zunächst wurde die Disziplin des *beyân* (1) untersucht, um den Umfang zu definieren. Danach habe ich eine detaillierte Erforschung

des *delâlet* (2) angestellt. Selbstverständlich wurde de Saussures Konzept des *Image Acoustique*; (Lautbild) (3) nicht vernachlässigt. Daraufhin habe ich die Arten des *delâlet* untersucht. Unter dem Haupttitel *das Hindeuten²³⁹⁹ der Worte auf die Bedeutung* (4) habe ich versucht *die wortunabhängige Hindeutung oder Hindeutung ohne Worte* (4.1) und *wortabhängige Hindeutung oder Hindeutung mit Worten* (4.2) zu erklären.

2 Wahrheit und Metapher

Diese zwei Begriffe stellen einen Widerspruch dar. Für diejenigen, die die Metapher skeptisch betrachten, ist die Hauptstütze das *hakiki mânâ* [dt. reale Bedeutung]. In diesem Abschnitt habe ich zunächst den *Begriff der Wahrheit* (1) beschrieben. Daraufhin habe ich versucht mit der *Kategorisierung der Wahrheit* (2) die klassische Wahrnehmung zu erklären. Dieser Teil besteht aus zwei Unterteilen: *Wahrheit nach der Absicht der Wortbenutzer* (2.1) und *Wahrheit nach der Menge der Bedeutungen* (2.2). Danach wird *die Wahrheit gegenüber der Metapher oder anti-Metaphorische Haltungen* (3) untersucht. Als ein Natürliches hiervon, habe ich die Aussage *Metapher ist die Wahrheit* (4) näher untersucht. Die Konkretisierung des Themas erfolgt im Anschluss an Überlegungen von Akteuren z.B. wie Derrida, Rousseau, Heidegger, Nietzsche, Aquinas und Debatin. *Konflikt zwischen Derrida und Rousseau mit dem Beispiel des Riesen* (5) gibt uns eine stabile Grundlage für den metaphorischen Konflikt. Derrida ist sowieso eine zuverlässige Quelle für Heidegger. *Metaphysik und Heideggers Raum* (6) zeigt auf die Überlappung der Metaphysik und der Metapher, sodass es ein essenzieller Untertitel für die Wahrheit ist. Der wichtigste Abschnitt ist *Nietzsches Wahrnehmung der Metapher* (7). Dieser Teil ist ziemlich detailliert behandelt worden. Mit diesen Teilen habe ich den Abschnitt beendet: *Thomas von Aquin und die mimetische Wahrheit* (8) und *Debatins Rationalität* (9).

3 Isti'âre

Unter dieser Überschrift habe ich zunächst die *Hauptbedeutung* (1) von *isti'âre* untersucht. Dies erforderte für *unterschiedliche Definitionen des isti'âre* (2) ein separates Thema. Daraufhin habe ich *Ekrems Verständnis des isti'âre* (3) zusätzlich betrachtet, da es ein Wendepunkt für die Unterscheidung zwischen Rhetorik und *belâgat* darstellt. Die Beziehung des *teşbih* habe ich unter *Austausch* (4) kurz erwähnt. Ich habe versucht die Grundlage für einen Vergleich zwischen *isti'âre* und Metapher unter *die kurze Geschichte des isti'âre* (5) und *die Fundamente der isti'âre* (6) vorzubereiten. Danach knüpfte ich an *Indiz* (7) an, welches ich oft benutzen werde. Dies habe ich mit *Beispielen aus dem Koran* (8) konsolidiert. Als ich die *die Quellen* (9) erwähnte, gab es keinen Grund mehr, die Metapher aus dem Spiel zu lassen. Der Eingang mit *isti'âre gegenüber der Metapher* (10) wurde besonders über Kittay mit *isti'âre aus Sicht der Inhaltverdopplung* (11) und *metaphorischer Feld* (12) Untersuchungen, vertieft. Für die Feldtheorie waren Coseriu, Porzig, Trier, Weinrich und Goodman wesentlich. Bevor ich zur Klassifikation übergegangen bin, habe ich ein Thema, das mich störte, unter dem Titel *das Problem des eğretileme* (13) kurz erklärt. Für *isti'âre* Arten (14) nahm ich Bilgegil als Grundlage.

²³⁹⁹ *Delâlet* machen ist ein für diese Arbeit wichtiges Wort, das ich nicht eins zu eins ins Deutsche übersetzen kann. Als ungefähre Bedeutung habe ich folgende Wörter ausgesucht: *hinweisen, hindeuten, aufzeigen, indizieren*. Von denen fand ich *hindeuten* am besten geeignet.

Funktion der isti'âre und tote isti'âre (15) ist ebenfalls ein wichtiger Punkt, um die Metapher zu begreifen. Danach wurde mit *Beziehung zwischen mazmûn- isti'âre* (16) die Erklärung der toten *isti'âre* vertieft. Mit *teşhîs und intak Zusatz* (17) habe ich diesen Abschnitt beendet.

4 Teşbîh

Die Überlegungen zum *teşbîh*, bildet eins der umfangreichsten Abschnitte meiner Arbeit. Zunächst habe ich mit der *Beschreibung* (1) des *teşbîh* angefangen. Daraufhin habe ich *die kurze Geschichte* (2) hiervon erklärt, um so die konzeptionelle Grundlage zu verfestigen. *Die Elemente des teşbîh* (3) wurden vor der Erklärung von *teşbîh*-ähnlichen Theorien, mit ihren Beispielen aufgezählt. Daraufhin habe ich die Verbindung Aristoteles betont und die *Vergleichstheorie* (4) untersucht. Die *Interaktionstheorie* (5) hat für die *teşbîh* Snonymität eine erklärende Struktur. Deshalb wurden für das Beispiel *kurt* [dt. Wolf] und *teşbîh-i belîğ* separate Überschriften aufgemacht. Danach wurde *das Verständnis der Metapher von Aristoteles* (6) aufgrund seiner Wichtigkeit detaillierter unter die Lupe genommen. Die Analogie-Verbindung habe ich außerdem versucht unter der Überschrift *Analogie bei Aristoteles und Coenen* (7) zu untersuchen. Nach diesen theoretischen Informationen bin ich zu den *teşbîh Arten* (8) übergegangen. Das *teşbîh* wurde unter vier Überschriften untersucht. Daraufhin ist man zur *Absicht des teşbîh* übergegangen (9). Mit *Beziehung zwischen isti'âre und Rhetorik* (10) habe ich den Vergleich vertieft. Zuletzt mit den Überschriften *teşbîh- isti'âre- Metapher* (11), *Gleichnis- Parabel und Similitudo* (12) und *Vergleich und Gleichnis* (13) beende ich das *teşbîh*.

5 Kinâye

Während wir das *kinâye* und die Metapher vergleichen, sollte nicht vergessen werden, dass das *kinâye* eine Art des *mecâz* ist. Deshalb könnte einem die Frage in den Sinn kommen: Wie kann es sein, dass ein Teil des *mecâz* die Metapher repräsentieren kann? Was ich besonders in diesem Abschnitt auf der *Theorieebene* versuchen werde zu zeigen, ist, dass die *kinâye*-Perspektive der Metapher gleich ist, nicht aber das *kinâye* selbst.

Zunächst habe ich den *kinâye Begriff* (1) untersucht. Danach habe ich, um die zwei Dimensionen der Metapher besser zu begreifen, die *Arten des kinâye* (2) detailliert beschreiben. Daraufhin habe ich den Unterschied zum *ta'rîz* (3) erklärt. *Verbindung zwischen kinâye und mecâz-ı mürsel* (4) ist innerhalb des allgemeinen Vergleichs der erste wichtige Zug. Nachher wurde sehr kurz *Intention-Kontext* (5) behandelt. In dem Abschnitt *begriffliches Chaos* (6) habe ich versucht wichtige Missverständnisse aufzuzeigen. In *kinâye im Umfang der Rhetorik* (7) habe ich besonders Ekrems Ansichten erwähnt. In den Abschnitten *extensionale Metapher: Davidson* (8), *John R. Searles Divergenz Feststellung* (9) und *Absurdität beim kinâye: Beardsley* (10) wurde versucht ein Vergleich zwischen *kinâye*-Metapher auf theoretischer Ebene zu machen. Mit dem Abschnitt über das *Erfassungsproblem beim Kinâye* (11) wurde dieser Teil der Arbeit abgeschlossen.

6 Mecâz-ı Mürsel

Dass das *mecâz-ı mürsel* mit der Metapher gleichgesetzt wird, ist im Vergleich zu den anderen Begriffsoptionen beschränkt. Auf den ersten Blick sieht es sogar ziemlich unlogisch aus. Was nicht vergessen werden darf, ist nicht, dass die Äquivalenz zwischen der Metapher und *mecâz-ı mürsel* auftaucht, sondern, dass das System des *mecâz-ı mürsel* in Vergleich genommen wurde. Ich werde zuerst eine *Definition* (1) des *mecâz-ı mürsel* vorschlagen. Die *Bedingungen* (2) werden kurz erwähnt. Danach wird versucht, eine Äquivalenz zwischen *Metonymie und Synekdoche* (3) und *mecâz-ı mürsel* in der Rhetorik zu bilden. Dabei habe ich die *Antonomasie* nicht vernachlässigt. Indem ich im Abschnitt *Das Verhältnis zwischen Metonymie und kinâye* (4) eine Verbindung zwischen Metonymie und *kinâye* herstelle, versuche ich, ein wichtiges Durcheinander zu beheben. Die *künstlerische Eigenschaft* (5) des *mecâz-ı mürsel* ist ebenfalls ein Thema, das mit Bedenken behandelt wurde. Die Gleichsetzung *Metapher = mecâz-ı mürsel* (6) ist nach diesen Vorgaben, das Hauptthema. Der Abschnitt *die Gestalt der Metapher* (7) folgt überwiegend Karl Bühlers Vorstellungen. Schließlich folgt eine Darstellung der *Arten* (8) des *mürsel*. Obwohl mehr als 30 Relevanzen festgestellt werden können, habe ich nur die 12 wichtigsten angeschnitten.

7 Das Thema des *mazmûn*

In diesem Abschnitt habe ich versucht, die metaphorische Haltung der klischeehaften Benutzungen zu untersuchen, die *mazmûn* genannt werden und meistens aus *isti'âres* bestehen. Zunächst kommt kurz die *Definition* (1) der entsprechenden Begriffe. Anschließend versuche ich, das System des *mazmûn* mit Freuds System der Traumdeutung in Einklang zu bringen (2). Der letzte Teil beinhaltet das Ziel der Arbeit. Nach allgemeinem Konsens zeigt das *mazmûn* eine ähnliche Haltung wie die *tote Metapher*. Dass das *mazmûn* mit der Zeit verschleißt, trivial, langweilig und offensichtlich wird, verringert seinen poetischen Wert. Die fehlerhafte (und schwache) Seite des *mazmûn* Systems ist der Zwang des *müşebbehs*, in jedem Fall (d.h. egal wie sehr der Dichter versucht, es zu aktivieren) passiv zu bleiben. Bei der metaphorischen Benutzung ist die Interaktion ideal. „Die Vergleichstheorie liefert freilich eine ausführliche Paraphrase, sofern sie die ursprüngliche Aussage sowohl als Aussage über Löwen, als auch über Richard interpretiert.“²⁴⁰⁰ Um diese Unstimmigkeit zu erklären, habe ich den letzten Teil *Opposition im mazmûn* (3) genannt.

8 Mecâz

Bei einer Analyse der Metaphertheorien wird deutlich, dass die größte Übereinstimmung aus den *belâgat* Begriffen mit *mecâz* ist. Die Theorien, die ich für meine *mecâz* Kategorisierung verwendet habe, hätten auch aus anderen Perspektiven gruppiert werden können. Beispielweise ist Tirrell, Lacan und Sterns Haltung des Pronomen ein ziemlich dominantes gemeinsames Merkmal. Oder es hätte unter der Überschrift der *Substitutionstheorie* von Freud, Davidson, Jakobson und Lacan untersucht werden können. Allerdings lautet meine Frage: *Ist das mecâz ein Synonym für die Metapher?*, weshalb ich die Kategorisierung funktioneller gemacht habe. Zunächst

²⁴⁰⁰ Black, Max ([1954]/1996), 67.

wird das *mecâz* definiert (Definition) (1). Anschließend werden die Arten der *Kategorisierung* (2) erwähnt, um eine feste Grundlage für einen Vergleich mit den Metapherntheorien zu beschaffen. Nach *lexikalisches mecâz* (2.1), in dem Teil *auf Verstand basierendes mecâz* (2.2) und *Präentionstheorie der Metapher* wurden auch Turbayne, Martinich und Grices Ansichten, gleich vor den *mecâz*-Verhältnissen integriert. Danach wurden unter der Überschrift *traditionelles mecâz und Kognitionstheorie* (2.3); *überregional traditionelles mecâz* (2.3.1), *regional traditionelles mecâz* (2.3.2) und *Kognitionstheorie der Metapher* (2.3.3) aufgereiht. In diesem Teil kommt Mac Cormac ins Spiel. Mit der Passage zum *religiösen mecâz* (2.4) wurde die Kategorisierung abgeschlossen. In *mecâz gegenüber Wahrheit oder Wahrheit gegenüber mecâz* (3) wurde in Beziehung zwischen Metapher- Wahrheit Platz für die Ansichten von Ricœur, Martinich und Stern (beschäftigten sich mehr mit der Wahrheit) gegeben. *Die Situation des mecâz gegenüber anderen Redefiguren* (4) wurde eingefügt, um erneut das Verhältnis des *mecâz* zu kristallisieren oder konturieren. Mit der Annahme, die nötige Grundlagen anhand der Überschriften *Feststellung des mecâz* (5) und *kurze Geschichte des mecâz* (6) zu besitzen, ging ich zu den *Metapherntheorien* über. Im Teil *potenzielle Schäden des mecâz* (7) erwähne ich zunächst die klassische Darstellung. Danach behandle ich unter der Überschrift *Merkmaltransfer der Metapher* (7.1) Levins Ansichten und unter *Referenzverdopplung* (7.2), Glucksbergs Vorstellung. Unter der Überschrift *die Interpretationsachse der Metapher* (8) schneide ich zunächst kurz die *mecâz* Beispiele aus dem Koran an (8.8.1. *mecâz* im Koran) Im Teil *Potenzielle Schäden* und an verschiedenen weiteren Stellen habe ich bereits das Problem um die Kommentierung des Koran angesprochen. Außerdem wurden Tirrell, Davidson und natürlich Freud mit ins Spiel genommen, um das Thema des *Kommentar* aufzuklären, falls die Metapher einer Interpretation bedarf (8.2 Metapher Kette, 8.3 What Metaphors Mean, 8.4 Freuds Traum) In *Metaper für den Gesprächspartner* (9) wurden die Ansichten von Denkern wie Dan Sperber, Deirdre Wilson, Robyn Carston; George Lakoff, Mark Johnson, Zoltan Kövecses, die die Metapher eher aus Sicht des Gesprächspartners in den Vordergrund holen, untersucht. (9.1 Sinnauflockerung [eng. Sense Extension]; 9.2 Konzeptualisierungstheorie) Im Teil *Bemächtigung der Metapher* (10) wird erklärt, dass Cohen (inspiriert durch Austin) sich mit einer bestimmten Garantie des Begreifens der Metapher beschäftigte (10.1 Sprechakt) und Blumenbergs Meinung, dass *Metaphorologie* nicht mit Beschränkung, sondern mit *Begrenzung* (Grenzen ziehen ohne Verringerung) eine klare Form annehmen kann. (10.2 Epistemologietheorie). In *Vorstellung und Benutzung der Teile* (11) wurde in Bezug auf Jakobson und Nogales betont, dass die Metapher eher wie *Lego* bewertet wird. (11.1 Kombination- Selektion, 11.2 die Rekonzeptualisierung Metapher.) Der Teil *vom Pronomen zum Signifikanten* (12) besteht aus zwei unteren Teilen, bei denen das Pronomen an erster Stelle steht: Lacan in der Hinsicht des *Signifikanten* (12.1 Sa Gerbe) und Stern der *Kontextabhängigkeit* (12.2 Kontextabhängigkeit) bewerten dieses Thema. Mit *die Intension der Metapher* (13), wurden Dantos Ansichten verglichen. Der Teil *antiker Tropus* (14) beinhaltet eins der wichtigsten Bewertungen vor dem Schluss. Denn *mecâz* ist eher dem Tropus ähnlich.

III. Liber Tertius

Der Abschnitt Liber Tertius (LT) ist der Bewertung aller durchgeführten Analysen der vorliegenden Arbeit gewidmet. Mit diesem Ziel sind die angesprochenen Begriffe in Liber Secundus einer komparatistischen Analyse unterzogen. So besteht dieser Abschnitt

aus drei Teilen, bei dem zunächst mittels eines ABC Diagramms diverse Figuren des *mecâz* in unterschiedlichen Bedeutungskonnotationen – aufgeteilt nach bestimmten Feldern – untersucht werden. Im zweiten Teil dieses Abschnittes erfolgt eine Probe der Platzierung der angesprochenen Arten des *mecâz*. Wobei hier wiederum nach Strukturmetaphern, Orientierungsmetaphern und ontologischen Metaphern ebenfalls zu unterscheiden gilt. Mit einem Fazit kommt die Untersuchung des Liber Tertius wie auch die der gesamten Arbeit zu einem abrundenden Schluss.

IV. Ausblick

In diesem kleinen Teil wurden kurz erklärt, was für einen Weg diese Arbeit versucht zu ebnen und welche Eigenschaften künftige Anstrengungen zu diesem Thema besitzen können. Zweifellos ist es sehr einfach, die sichtbaren Mängel aufzulisten. Stattdessen habe ich kurz betont, was ich bezogen auf dieses Thema in der Zukunft vorhabe.

V. Literaturverzeichnis

Nur die im I. und II. zitierten Werke werden hier aufgeführt. Bei der Danksagung habe ich bereits die am meisten benutzten davon erwähnt.

VI. Anhang

Hier wurden zunächst die Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnisse gegeben. Und zuletzt wurden Zusammenfassungen zur Arbeit in drei Sprachen (Deutsch, Englisch, Türkisch) verfasst.

3.2 Zusammenfassung- Englisch (Summary)

The search for a terminological equivalence to the term of the metaphor in Turkish by comparing rhetoric and *belâgat*

My thesis consists of two main themes. The first is the „rhetoric-belâgat comparison“ on the axis of the metaphor. The second topic is „the search for a conceptual equivalence for the term of metaphor in the belâgat terminology,,

To understand what the metaphor is, one must have knowledge about the rhetoric; and to gain knowledge of the arts, which are based on *mecâz*, information about *belâgat* is necessary. So the explanation and comparison of these two sciences, which I did in the first part, should be seen as the Preparation of a strong basis for the II. Part.

My work consists of III books. The I. book consists of III; the II. book of VIII parts. The third book (Liber tertius, LT), on the other hand, is to be considered as a final conclusion. In addition to the three books referred to, the work also includes Outlook (IV), Bibliography (V) and Attachment (VI). In the following, the respective parts of the work are summarized in detail.

I. Liber Primus

In this book the terms of belâgat and rhetoric and their history and comparison were dealt with. This will give us a firm foundation for the solution of the conceptual chaos.

1 Ancient rhetoric

Our intention in this part is to solidify the historical basis of the metaphor, as well as to prepare the preliminary information for the comparison with the *belâgat*.

First, we have made with the heading “Pure rhetoric” (1) a general introduction. It was just tried to draw attention to the problem that the rhetoric and the *belâgat* are deemed as synonyms. In response to the question “What is rhetoric?” (1.1) the definition of rhetoric was given. In the part “Purpose of rhetoric” (1.2) we tried to explain the term of rhetoric with the words *docere*, *placere* and *movere*. Thereafter we dealt with the „being inside each other“ of poetics (1.3) and rhetoric. “Imitatio and Aemulatio” (1.4) are vital to the mimetic process and point to an important process in the education of the „orator“. With “Rhetoric and logic: pars pro toto” (1.5) the *logic* relationship was dealt with. “Rhetoric and government” (1.6) are among the elements, which deepen the distinction from *belâgat*, in particular in connection with the *purpose*. Then we referred on the verbalism, which is the obvious vulnerability of the potential damage of rhetoric: “Rhetoric and verbalism” (1.7). With “Rhetoric in the context of management and organization” (1.8) this part was completed.

The Examination of the opposition between the sophists and philosophers we have started with the *sophists*. Under the main heading “Rise of sophists” (2) we first tried to

question the *faith* attitude: “The religion of the sophists” (2.1). Then we have deepened the issue based on 8 people that appeared to us most important. In the part “The grandfather of rhetoric: Homer” (2.2) the attention was drawn especially to the uses in the epics Iliad and Odyssey. With “Birth of rhetoric: Korax” (2.3) the unity formation in the rhetoric discipline is treated. Then the student of Korax, Teisias was approached under the heading “The first important apprentice: Teisias from Syracuse” (2.4). In “The creator of tragedy: Thespis” (2.5) the imaginary power of rhetoric was solidified. While we rated “Antiphon” (2.6), we have summarized his speeches and tetralogies. Gorgias, who was examined in detail, we have rather mentioned in a more detailed manner, and particularly in the context of the work of Plato with the same name, as he referred to rather important judgments: “The golden statue of Gorgias” (2.7). When we analyzed “Prophet of eastern helenistic: Isocrates” (2.8), we have tried to take account of his versatility. In “Anaximenes of Lampsacus: Rhetorica Ad Alexandrum” (2.9) a style-based perspective was used.

“Age of philosophers” (3), is the third section of the Ancient rhetoric. First, and in detail, we tried to take a closer look on Plato. Because of his importance, we had already amassed the material about him and written a book entitled *Platon'un Retorik Anlayışı* (The rhetoric understanding of Plato). “Plato the provocateur” (3.1) was declared in 8 parts. Subsequently the author of Peri Hypsous “Pseudo Longinus” (3.2) was treated. In that part, we tried to make a comprehensive review. With the title “The rhetoric of Aristotle” (3.3) the knowledge around modern rhetoric and especially around the „metaphor theories“ begins to mature. The rhetoric understanding of Aristotle was summed up in 4 parts. We studied in “Father of botany: Theophrastus” (3.4) the history of the education. Under “Rhetorician Demetrios as the suspect for the collapse of the ancient Greek rhetoric or the rhetoric weakness of democracy” (3.5) we evaluated Demetrios, who was proclaimed as scapegoat and rated responsible for the decay. “The last hellene: Hermagoras of Temnos” (3.6) however, could not do more than to postpone the collapse of the Aristotelian school.

In the part “Roman Republic” (4), there is no distinct peak except Cato and Auctor ad Herennium in the process to Cicero. “Marcus Porcius Cato: Attici Romanarum” (4.1) owes his importance to the fact that he was a character during a trouble-free transition. Many very important sources of rhetoric written from the time of Aristotle (384-322) to ad Auctor Herennium (90 B.C.) do not exist at the present time. In the further course it was under the heading “Rhetorica Ad Herennium” (Auctor Ad Herennium) (4.2) tried to explain the problems of the content and the affiliation of the work. The last main heading of this part was reserved for “Cicero” (4.3), who we call the top of the rhetoric. The analysis particularly based on De Oratore, De Inventione and Brutus we could summarize with 15 sub-headings.

In the last part of the first book “The roman rhetoric during the Imperial Era” (5), “Quintilianus” (5.1), who is considered the third largest person in the rhetoric history, was treated.

2 The short history of *belâgat*

This part consists of 3 main headings. Or the distinction between Arab, Persian and Turkish literature ensures the separation. The focus is of course on the Turkish literature; but also the Arab *belâgat* was detailed, since it serves as a source.

First, a brief introduction was made. After that we have analyzed in part “The birth of *belâgat*, the first Orator” (1) the change in the Arab *belâgat*, from the birth up to our time. So that Ahmad Hasan az-Zayyât (1885-1968) has provided the combination with the French style. Under this heading up to 40 personalities with *their places in the belâgat history* and of course with the review of *their works* were listed. Thereafter, the “*Belâgat in Persian Literature*” (2) was examined. Here, the evaluation was made based on 12 names.

The first two parts were about 1/3 of this section. 2/3 of these belong to “*Belâgat in Turkish Literature*” (3). Here were due to the chronological series; or because the inflection point *Tanzimat Fermani* (Edict of Gülhane), 5 headers opened. First the particularistic affiliations with the headline “Authors, who treated the *belâgat* partial and as a means” (3.1) were mentioned. Then with “The first *belâgat* Scholars” (3.2) we tried to clarify the *belâgat*. In part “The maintain of the tradition after *Tanzimat*” (3.3) the reasons of the conflict are better to observe. Since we considered *Tanzimat* as determinative we rated first the “*Transitional period after the Tanzimat*” (3.4). The actual distinction is shown with “*Changes after Tanzimat*” (3.5). Especially the views of the names in this part were decisive for the *metaphor* comparison. As we consider Bilgegil’s work as „the synthesized form of *belâgat* science“ we took his work as a basis for many literary arts.

3. Rhetoric and *belâgat* comparison

Here the comparison of the first two books will be made and there are examples demonstrated why *rhetoric* and *belâgat* can’t be used as synonyms for each other.

Therefore, first “The basic differences in the definition” (1) were discussed. Then with “Target comparison” (2) the differences in this topic were referred to. The first element that caused a conflict and difference: “The difference between the used methods” (3). This is actually into each other with “Disagreement at the historical development” (4). Then with the short part “Origin conflict” (5) we have stressed the difference between „convincing“ and „explaining“. “Mimesis” (6) is not just a tool that is taken for the rhetoric as the basis. “Poetry and rhetoric intersection” (7) was based again on Aristotle. In the parts “The importance of the rhetoric and *belâgat*” (8), “The teachings of the rhetoric and *belâgat*” (9) the differences, can be seen more clearly. “The obvious benefits of rhetoric and *belâgat*” (10) reflects again the religion- practice conflict. Under the heading “Style themes and especially literary arts” (11) we focused more on technical differences. In “The application of the rhetoric and *belâgat*; and their actional side” (12) however the differences in practice were stressed. In the part “The defects or weaknesses” (13) the technical problems of *belâgat* and rhetoric were analyzed. “The change of the rules with time and their processing” (14) deals with the understanding of the *modern* to which we often have referred to in the 2nd book. In “*Belâgat* and rhetoric in our time” (15) we briefly pointed to the continuity of rhetoric. Then we briefly explained the six points from which we hope to explain the difference more understandable: “The versatility of *belâgat* or rhetoric master” (16) is especially during the *Tanzimat* years and the Greco-Roman transition a necessity. “The financial side of rhetoric” (17) is in our opinion one of the biggest differences to the *belâgat*. “Catharsis” (18) can be perceived as the methods of influence of the orators. This term, which we consider very important for the modern culture, we plan to deal with in a separate Book. “The effect of the rhetoric

and *belâgat* to the character” (19) has actually directly something to do with the subject of *virtue*: “The virtue problem of rhetoric” (20). Both the *belâgat*, and the rhetoric lose philosophically seen their the potential agreement in the theory during application. “Rhetoric and *belâgat* from a political view” (21) includes the most obvious explanation for this loss. There is no doubt that the *political* attitude is the most valid part or description for the metaphor.

II. Liber Secundus

In this part in connection with the criticism of the difference between *belâgat* and rhetoric, the extensions (or tools) of the two; the *Metaphor* and *mecâz* and *mecâz based arts* are compared. Basically, besides finding an equivalent term for the metaphor in Turkish, we will determine the emergence of the rhetoric. Or the determination whether and which or what of the *mecâz* and *mecâz based arts* are metaphors, will also ensure that we can describe the opposite movement of the *belâgat*. With this aim, the VIII. heading was opened. During the comparison, approximately two hundred *belâgat* Scholars and rhetoric Masters and nearly thirty metaphor theories were rated. This part of the work is aimed rather to prevent the improper use of metaphor, then to find a counterpart to the metaphor in Turkish literature.

1. *Beyân* discipline and *delâlet*

Under this heading we tried to examine *delâlet* which is necessary for all the „*mecâz*“ containing arts. First, the “*Beyân* science” (1) was examined to define the extent. After that we made a detailed study about “*delâlet* [signification]” (2). Of course, de Saussure's “Image Acoustique” (3) idea was not neglected. Then we have studied the „*delâlet*“ types. Under the general title “The indication of the word on the significance” (4) we tried to explain “Indication without relationship to the word (wordless indication)” (4.1) and “Indication with a relationship to the word (word dependent indication)” (4.2).

2 Reality and metaphor

These two terms represent a contradiction. For those who find the metaphor disadvantageous the mainstay is the *hakiki anlam* (true meaning). In this section we have described first “Term of truth” (1). We then tried to explain the classical perception with “Categorization of truth” (2). This part consists of two parts: “Truth after the intention of the word users” (2.1) and “Truth to the quantity of the meaning” (2.2). Then we investigated “Truth against metaphor or anti-metaphorical attitudes” (3). As a natural hereof, we referred to the view “Metaphor is the truth” (4). The concretization of the thread takes place with the appearance of actors such as Derrida, Rousseau, Heidegger, Nietzsche, Aquinas and Debatin. “Derrida- Rousseau opposition with the ‘giant’ example” (5) gives us a solid foundation for the metaphorical conflict. Heidegger is anyway a reliable source for Derrida. “Metaphysics and Heidegger’s room” (6) shows the overlap of metaphysics and metaphor, so it is an essential subtitle for the truth. The important part is “Nietzsche’s metaphor perception” (7). This part has been treated in some detail. With these parts, we have completed the section: “Thomas Aquinas and mimetic truth” (8) and “Debatin's rationality” (9).

3 *Isti'âre*

Under this heading we have first investigated the “The basic meaning” (1) of *isti'âre*. This required a separate topic for “Different *isti'âre* definitions” (2). Then we have considered in addition “Ekrem’s *isti'âre* understanding” (3), since it is a turning point for the rhetoric- *belâgat* distinction. The *teşbîh* relationship we have briefly mentioned under „istibdal“ [eng. exchange] (4). We tried to prepare a basis for the comparison between *isti'âre* and metaphor under “The short history of *isti'âre*” (5) and “The foundations of *isti'âre*” (6). After that we built on „*karîne*“ [eng. clue] (7), which we'll use often. We have solidified this with “Examples from the Koran” (8). As we mentioned, the “The sources” (9), there was no reason to let the metaphor out of the game. The input with “*isti'âre* towards metaphor” (10) was particularly with Kittay “*Istiâre* from the perspective of the doubling of the contents” (11) and with “Theory of metaphorical field” (12) investigations were deepened. For the Field Theory Coseriu, Porzig, Trier, Weinrich and Goodman were essential. Before we have gone over to the classification, we explained an issue that bothered us briefly under the title “The problem of *eğretileme*“ (13). For “*istiâre* types” (14) we took Bilgegil as a Basis. “Function of *isti'âre*” (15) and dead *isti'âre* is also an important point to conceive the metaphor. After that the explaining of the dead *isti'âre* was deepened with “*mazmûn- isti'âre* relationship” (16). With the “*teşhîs* and *intak* addition” (17) we finished this section.

4 *Teşbîh*

Teşbîh is one of the largest portions of our work. First, we started with the “Description” (1) of *teşbîh*. Then we explained “The short history” (2) to solidify the conceptual basis. “The elements of *teşbîh*” (3) were enumerated with their examples before the declaration of *teşbîh*-likely theories. We then investigated the “Comparison Theory” (4) while stressing Aristotle’s connection. “Interaction Theory” (5) has an explanatory structure for the *teşbîh* synonymy. Therefore separate headings were opened for the *wolf* example and *teşbîh-i beliğ*. Then we studied “The metaphor understanding of Aristotle” (6) more detailed because of the importance. The analogy connection we have also tried to investigate under the heading “Analogy in Aristotle and Coenen” (7). After these theoretical information we moved to “*teşbîh* types” (8). The *teşbîh* was examined under four headings. Then we went to “The intention of *teşbîh*” (9). With “*isti'âre* and rhetoric relationship” (10) we have deepened the comparison. Lastly with the headers “*teşbîh- isti'âre- metaphor*” (11), “Simile-Parable-Similitudo” (12) and “Comparison and Simile” (13) we ended *teşbîh*.

5 *Kinâye*

While we compare *kinâye* and the *metaphor*, it should not be forgotten that *kinâye* is a type of *mecâz*. Therefore, the question „how can it be that a part of *mecâz* may represent the metaphor?“ could come to mind. What we are particularly trying (for this section) in the *theory* level to show is that the *kinâye attitude* of the metaphor is the same, but not the *kinâye* itself.

First, we have investigated the “*kinâye* term” (1). After that, to better understand the two dimensions of the metaphor we gave details to “*kinâye* types” (2). Then we explained the difference to “*ta’rîz*” (3). “*Kinâye* and *mecâz-ı mürsel* connection” (4) is within the general comparison, the first major pull. After, the “intention-context” (5) was treated very short. In the section “Conceptual Chaos” (6) we have attempted to identify important misunderstandings. In “*kinâye* in the extent of rhetoric” (7) we mentioned particularly Ekrem’s views. In the Sections “Extensional Metaphor: Davidson” (8), “John R. Searle's Divergence Ascertainment” (9) and “Absurdity-Insignificance at *kinâye*: Beardsley” (10) we were trying to make a metaphor *kinâye*- comparison on a theoretical level. With “Perception problem of *kinâye*” (11) this part of the work was completed.

6 *Mecâz-ı Mürsel*

That the *mecâz-ı mürsel* is equated with the *metaphor* is in comparison to the other term options limited and *strange*. On the first glance it even looks quite illogical. What should not be forgotten is not that the equivalence between the *metaphor* and *mecâz-ı mürsel* emerges, but that the system of *mecâz-ı mürsel* was taken in comparison. First, we made the “Definition” (1) of *mecâz-ı mürsel*. The “Conditions” (2) were briefly mentioned. Then we tried to investigate “Metonymy and Synecdoche” (3) which have an equivalence in the rhetoric. Here we have not neglected the *antonomasia*. With “Metonymy and *kinâye* relationship” (4) we tried to resolve a major mess. The “Artistic attribute” (5) of *mecâz-ı mürsel* is also an issue that has been dealt with concerns. The “Metaphor = *mecâz-ı mürsel*” (6) equation is according to preliminary information, the main theme. The “The shape of the metaphor” (7) is more explanatory and contains predominantly Karl Bühler's ideas. The last is about the “Types of *mürsel*” (8). Although more than 30 relevancies have been identified, we used the 12 main ones.

7 The theme of *mazmûn*

In this section we tried to investigate the metaphorical attitude of the *mazmûn* called, and most of *isti’âres* existing clichéd uses. First, we have focused on the “Definition” (1) of the corresponding terms. Then we attempted to apply the *mazmûn* under the heading “Freud's *mazmûn* System” (2) into the *dream* form. The last part includes the intentions of this work. According to general consensus, the *mazmûn* shows a similar attitude as the *dead metaphor*. That the *mazmûn* wears out over time, becomes trivial, boring and obvious, diminishes its poetic value. The faulty (and weak) side of the *mazmûn* system is the compulsion of the *müşebbeh*, to remain in any case (that is, no matter how much the poet tries to activate) passive. The interaction is ideal for metaphorical uses. “But the comparison view provides a more elaborate paraphrase, inasmuch as the original statement is interpreted as being about lions as well as about Richard.” (Black 1954/1996: 67). To explain this inconsistency, we have called the last part “*mazmûn* opposition” (3).

8 *Mecâz*

When the metaphor theories are analyzed, it becomes clear that the closest match from the *belâgat* terms is with *mecâz*. The theories we have used for our *mecâz*

categorization, could also be grouped from other perspectives. For example, Tirrell, Lacan and Stern's pronoun attitude are a fairly dominant common feature. Or it would have been examined under the heading of Substitution Theory of Freud, Davidson, Jakobson and Lacan. However, our goal is to answer the question „is the *mecâz* synonymous with the metaphor?“ which is why we have made the categorization more functional.

First the “Definition” (1) was made. Subsequently, we mentioned the types of “Categorization” (2) to obtain a firm basis for a comparison with the metaphor theories. After “Lexical *mecâz*” (2.1), in the part “mind based *mecâz*” (2.2) and “Theory of Pretention of the metaphor” also Turbayne, Martinich and Grice's views, just before the *mecâz* circumstances were integrated into the extent. Then under the heading “Traditional *mecâz* and Cognition Theory” (2.3), “Supraregional-traditional *mecâz*” (2.3.1), “Regional-traditional *mecâz*” (2.3.2) and “Cognition Theory of metaphor” (2.3.3) were lined up. In this part Mac Cormac comes into play. With “Religious *mecâz*” (2.4) the categorization was completed. In “*mecâz* against truth or truth against *mecâz*” (3) the views of Ricœur, Martinich and Stern (who dealt more with the truth) in the metaphor-truth relationship were accommodated. “The situation of *mecâz* besides other arts” (4) was added to contour the *mecâz* relation. With “Diagnosis of *mecâz*” (5) and “Short history of *mecâz*” (6) we went over to *metaphor theories*, by assuming that the necessary foundation was present. In part “Potential damage of *mecâz*” (7) first the classical perception was mentioned. Thereafter under the heading “Feature transfer of metaphor” (7.1) Levin's views and under “Reference doubling“ (7.2) Glucksberg's views were treated. Under the heading “The interpretation axis of the of metaphor” (8) first *mecâz* examples from the Quran were briefly given (8.8.1. *mecâzü'l-Kur'ân*) In the part „Potential damage“ and at different locations we have addressed the problem to the commentary on the Quran. Moreover Tirell, Davidson and of course Freud were taken into play, to educate about the theme of the *interpretation* (whether the metaphor requires an interpretation) (8.2. Metaphor chain, 8.3. What metaphors mean, 8.4. Freud's Dream) In “Metaphor for the interlocutor” (9) the views of thinkers like Dan Sperber, Deirdre Wilson, Robyn Carston; George Lakoff, Mark Johnson, Zoltan Kövecses who bring the metaphor rather from the perspective of the interlocutor in the foreground were examined. (9.1. Meaning loosening, 9.2. Theory of Conceptualization) In part. “Domination of the metaphor” (10) it was explained that Cohen (inspired by Austin) dealt with a certain guarantee of comprehension of metaphor (10.1. Speech Act) and Blumenberg's opinion that *metaphorology* becomes more clear not with restriction but with drawing of the borderlines. (10.2. Epistemology Theory). In “Presentation and use of parts” (11) was regarding Jakobson and Nogales said, that the metaphor is rated more like *Lego*. (11.1. Combination- Selection, 11.2. Reconceptualisation of metaphor) The part “from pronoun to the significant” (12) consists of two lower parts, where the pronoun comes first. Lacan in respect of the „signifier“ (12.1 Sa Gerbe) and Stern in respect of „context dependence“ (12.2. Context-dependence) were rated in this topic. With “The intention of the metaphor” (13), Danto's views were compared. The part “Antique Trope” (14), includes one of the most important reviews before the final. Because *mecâz* is rather similar to the trope.

III. Liber Tertius

The section Liber Tertius (LT) is devoted to the evaluation of all the analyzes carried out in this work. With this aim, the terms in Liber Secundus are subjected to a comparative analysis. Thus, this section consists of three parts, in which, by means of an ABC diagram, various *mecâz* types are examined regarding different meaning connotations - divided according to certain fields. In the second part of this section, an examination of the placement of the mentioned *mecâz* types is given. Here, again, we must distinguish between structural metaphors, orientation metaphors and ontological metaphors. With a conclusion, the study of the Liber Tertius as well as of the entire work comes to an conclusive end.

IV. Outlook

In this small part, we briefly explained what kind of a path this work attempts to pave, and what features future efforts on this subject can have. Undoubtedly, it is very easy to list the visible shortcomings. Instead, I briefly emphasized what I plan to do about this subject in the future.

V. Bibliography

Just the Books, which are cited in the I. and II. Books are listed here. Under the Thanksgiving we mentioned the most frequently used ones of them.

VI. Attachment

Here I gave the List of Figures and the List of Abbreviations. Finally, summaries in three different languages (German, English, Turkish) were written.

3.3 Zusammenfassung- Türkisch (Özet)

Metafor kavramına retorik- belâgat mukayesesi içinde ve belâgat terminolojisinde kavramsal karşılık arayışları

Çalışmamız iki ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım metafor ekseninde “Retorik-Belâgat Mukayesesi” ve diğer kısım da “Belâgat Terminolojisinde Kavramsal Karşılık Arayışları”dır.

Metaforun ne olduğunu anlamak için *retorik*; mecâza dayalı sanatlar hakkında malumat sahibi olmak için de *belâgat* hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Dolayısı ile I. Kısım’da yaptığımız izahat ve bu iki ilmin mukayesesi; II. Kısım’ın hazırlayıcısı, kuvvetli bir zemin edinmesi şeklinde telakki edilmelidir.

Çalışmamızın III Kitap’tan oluşmaktadır. Bunlardan I. Kitap, III; II. Kitap da VIII temel kısımdan müteşekkildir. III. Kitap ise sonuç hükmünde olmakla beraber II kısım ve kaynakçadan oluşur.

I. Liber Primus (I. Kitap)

Retorik ve belâgat kavramlarının teorik tetkiki yanında kısa tarihleri ve mukayeseleri de verilmek suretiyle kavramsal kargaşanın çözümü için sağlam bir zemin teşkiline çalışılmıştır.

1. Antik Retorik

Bu kısımdaki amacımız hem metaforun tarihî zeminini sağlamlaştırmak hem de belâgat ile mukayese için gerekli ön bilgileri tertip etmektir.

Önce “Salt Retorik” (1) başlığı ile genel bir giriş yaptık. Kısaca retorik ve belâgatin sinonim sayılmaları hatasına dikkat çekilmeye çalışıldı. “Retorik Nedir?” (1.1) sorusuna cevaben retoriğin tanımı yapıldı. “Retoriğin Amacı” (1.2) kısmında “docere”, “placere” ve “movere” esasına göre kavramı izaha gayret ettik. Ardından “Poetika ve Retorik” (1.3) başlığı ile bu iki kavramın iç içeliğine değinildi. “İmitatio ve Aemulatio” (1.4), mimetik süreç için hayatî öneme sahip olmakla birlikte *hatip* eğitiminde önemli bir süreci işaret eder. “Retorik Ve Mantık: Pars Pro Toto” (1.5) ile *mantık* ilgisi ele alındı. “Retorik ve Yönetim” (1.6), bilhassa “amaç” ile birlikte belâgatten ayrımı keskinleştiren öğelerdendir. Akabinde retoriğin olası zararları için en bariz zaaf olan verbalizme değinildi: “Retorik ve Verbalizm” (1.7). “Yönetim ve Organizasyon Çalışmaları Bağlamında Retorik” (1.8) başlığı ile bölüm bitirildi.

Sofist ve filozof muhalefetine *sofistlerden* başladık. “Sofistlerin Yükselişi” (2) ana başlığı altında önce *inanç* tavrını sorgulamaya çalıştık: “Sofistlerin Dini” (2.1). Ardından en belirgin olduğunu düşündüğümüz 8 kişilik etrafında konuyu derinleştirdik: “Retoriğin Büyük Babası: Homeros” (2.2) kısmında bilhassa İlyada ve Odyseia destanlarındaki kullanımlara işaret edildi. “Retorik İlminin Doğuşu: Korax” (2.3) ile retorik disiplininde birlik oluşumu ele alındı. Ardından Korax’ın talebesi Teisias “İlk Mühim Talebe: Syrakuslu (Siraküza) Teisias” (2.4) başlığı ile zikredildi. “Trajedinin

Yaratıcısı: Thespis”te (2.5) retoriğin görsel gücü pekiştirildi. “Antiphon”u (2.6) değerlendirirken konuşmalarını ve tetrologie’lerini de özetledik. Akabinde ele alınan Gorgios oldukça mühim bilgileri işaret ettiği için nispeten daha detaylı biçimde ve bilhassa Platon’un “Gorgias” eseri kapsamında zikredildi: “Gorgias’ın Altın Heykeli” (2.7). Ardından “Doğu Helenistiğinin Peygamberi İsostrates”i (2.8) tahlil ederken her yöne atıfta bulunmaya çalıştık. “Lampsakoslu Anaximenes: Rhetorica Ad Alexandrum”da (2.9) ise üslup ağırlıklı bir bakış kullanıldı.

“Filozoflar Çağı” (3), Antik Retorik kısmının 3. bölümüdür. Evvela ve tafsilatı ile Platon’u ele almaya çalıştık. Öneme binaen kendisi hakkındaki malumatı genişletip “Platon’un Retorik Anlayışı” ismi ile kitaplaştırmıştık zaten. “Provokatör Platon” (3.1), 11 bölümde izaha çalışıldı. Akabinde *Peri hýpsous* yazarı “Pseudo Longinos” (3.2) ele alındı. İlgili bölümde eserin kapsamlı bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Nihayet “Aristoteles’in Retoriği” (3.3) başlığı ile modern retorik ilmine ve daha da önemlisi “metafor teorilerine” temel teşkil edecek bilgiler olgunluk hâlini kazanmaya başladı. Aristoteles’in retorik anlayışı 4 kısımda özetlendi. “Botaniğin Babası Theophrast” (3.4) şahsında tedrisatın gidişatına ağırlık verdik. “Antik Yunan Retoriği’nin Çöküş Zanlısı Olarak Hatip Demetrios Yahut Demokrasinin Retorik Zaafı” (3.5) ile çöküşten sorumlu tutularak günah keçisi ilan edilen Demetrios’u değerlendirdik. “Son Hellene: Temnoslu Hermagoras” (3.6) ise Aristoteles öğretisinin en azından tedrisat sahasında bir süre daha hayatta kalmasından fazlasını yapamaz.

“Roma Cumhuriyeti” (4), kısmında hiç şüphesiz Cicero’ya kadar olan süreçte Cato ve Auctor ad Herennium dışında belirgin bir yükseliş olmaz. “Marcus Porcius Cato: Attici Romanorum” (4.1) önemini daha ziyade müttekâmil bir geçiş dönemi karakteri göstermesine borçludur. Aristoteles (384-322) ’ten Auctor ad Herennium’a (MÖ 90’lar) kadar yazılan çok mühim retorik kaynaklar elde değildir. Devamen “Rhetorica Ad Herennium (Auctor Ad Herennium)” (4.2) başlığı altında eserin muhtevası ve aidiyeti meselesi izaha çalışılmıştır. Bölümün son başlığı ise, retoriğin zirvesi addettiğimiz “Cicero”ya (4.3) ayrılmıştır. Bilhassa *De Oratore*, *De İntentione* ve *Brutus* merkezli tetkiki 17 başlıkta toparlayabildik.

İlk kitabın son bölümü “İmparatorluk Dönemi Retoriği” (5) genelinde retorik tarihinin üçüncü büyük ismi olan “Quintilianus”a (5.1) ayrılmıştır.

2 Belâğatin Tarihçesi

Antik Retorik kısmında birçok sorunun cevabı bulunmuş olarak bu kısma geçilir ise bilhassa *kaynak, usul ve tatbikat* uyumsuzluğu dikkati çekecektir. Ki bizim de *metafor* kavramına karşılık ararken temel edineceğimiz argümanlar bilhassa bu noktalardan huruç eder. Bu bölüm 3 temel alt başlıktan oluşur. Daha doğrusu Arap, Fars ve Türk edebiyatlarındaki ayırım bölümlemeyi sağlar. Elbette ağırlık Türk Edebiyatı’ndadır; ancak kaynak olması hasebi ile Arap belâğati de detaylandırıldı. Belâgat için belirleyici olan akım, düşünce sistemi veya ortam’dan ziyade *kişiler*dir. Bu bakımdan ilerlemeyi *kişi* adları altında daha net gözlemleyebiliriz. Yani Câhiz belâğati, Vâtvât belâğati, Ekrem’in belâğati gibi tamlamalar daha açıklayıcıdır.

Önce kısa bir giriş yapıldı. Ardından “Belâğatin Doğuşu, İlk Söz Ustaları” (1) kısmında doğuştan günümüze kadar Arap belâğatinin değişimini irdeledik. Öyle ki Ahmed Hasan ez-Zeyyât (1885-1968) artık Fransız usulü ile birleşime muvaffak olmuş

sayılır. Bu başlık altında 40 kadar şahsiyet *belâgat tarihindeki yerleri* ve elbette ki *eser yahut eserlerinin* değerlendirmesi ile ele alınmışlardır.

Daha sonra “Fars Edebiyatında Belâgat” (2) üstünde duruldu. Bu kısımda 12 isim üstünden yapıldı değerlendirme.

İlk iki bölüm takriben 1/3’ü idi kısmın. 2/3’lük ağırlık “Türk Edebiyatında Belâgat”e (3) ayrılmıştır. Burada da kronolojik sıra hasebi ile; daha doğrusu dönüm noktası olan “Tanzimat Fermanı” vesilesi ile 5 başlık açıldı. Evvela “Belâgati Kısmen ve Bir Vesile ile Ele Alan Müellifler” (3.1) başlığı ile kısmî aidiyetler zikredilmiştir. Ardından “İlk Belâgat Âlimleri” (3.2) ile belâgat tavrının netlik kazanmasına çalışıldı. “Tanzimat Sonrası Geleneği Muhafaza” (3.3) kısmında çatışmanın nedenleri daha net gözlemlenebilecektir. Tanzimat’ı belirleyici kabul ettiğimiz için önce “Tanzimat Sonrası Geçiş Dönemi”ni (3.4) değerlendirdik. Esas ayırım ise “Tanzimat Sonrası Değişim” (3.5) ile kendini gösterir. Bilhassa bu kısımdaki isimlerin görüşleri *metafor* mukayesesinde belirleyici olmuştur. Bilgegil’in eserini *belâgat ilminin senteze varmış hâli* olarak gördüğümüz için birçok edebî sanatta da onun izahlarını öncül edindik.

3 Retorik ve Belâgat Mukayesesi

Burada ilk iki kitabın mukayesesi yapılmakta ve *retorik* ile *belâgat*in neden eş anlamlı sayılamayacağı ile ilgili deliller ileri sürülmektedir. Bu vesile ile ilkin “Tanımlama Esnasındaki Temel Ayrımlar” (1) üstünde duruldu. Sonra “Amaç Mukayesesi” (2) ile bu konudaki farklılara değinildi. Çatışma veya fark hasil eden unsurlardan ilki “Kullanılan Yöntemler Arasındaki Fark”tır (3). Bu aslında “Tarihi Gelişim Uyuşmazlığı” (4) ile iç içedir. Ardından kısa bölüm “Köken Çatışması” (5) ile *ikna etmek* ile *izah etmek* arasında farkı vurgulandık. (6) “Mimesis” sadece retorik için temel edinilen bir araç değildir; dolayısı ile müstakilen mukayesede yer alması gerektiğini düşündük. “Şiir ve Retorik Kesişmesi” (7) ise yine Aristoteles merkezli ilerler. “Belâgatın ve Retoriğin Önemi” (8), “Belâgat ve Retoriğin Öğretimi” (9) kısımlarında aradaki farkların daha bariz ve anlaşılır olduğu görülecektir. “Belâgatın ve Retoriğin Bariz Faydaları”nda (10) yine din- pratik çatışmasını yansıtır. “Üslupla İlgili Hususlar ve Bilhassa Edebî Sanatlar” (11) kısmında daha teknik farklılara değinildi. “Belâgat ve Retoriğin Tatbiki; Fiili Tarafları”nda (12) ise uygulamadaki farklılıklara ağırlık verildi. “Eksiklikleri Yahut Zaafları” (13) kısmında hem belâgatın hem de retoriğin teknik meseleleri irdelendi. “Zamanla Değişen Kaidelerin İşlenişi” (14) ise bizim tezimizin ikinci kısmında (diğer kitapta) sık sık atıfta bulunduğumuz “modern”in idrakine yöneliktir. “Günümüzde Belâgat ve Retorik”te (15) kısaca retorik’in sürerliliğine atıfta bulunduk. Ardından aradaki farkında daha da iyi anlaşılmasını sağlayacağını umduğumuz altı hususu da kısaca izah ettik: “Belâgat Yahut Retorik Üstâdının Çok Yönlülüğü” (16) bilhassa Tanzimat yıllarında ve Yunan-Roma geçişi esnasında bir gerekliliktir. “Retoriğin Maddî (Parasal/ Ticarî) Yanı” (17) ise sanırız belâgat ile aradaki en büyük farklardan biridir. “Katharsis” (18) hatibin etkileme yöntemi olarak da algılanabilir. Modern kültür için çok önemli olduğunu düşündüğümüz bu kavramı ayrı bir kitapta ele almayı planlıyoruz. “Belâgat Ve Retoriğin Karakter Üzerindeki Tesiri” (19) aslında *erdem* meselesi ile doğrudan ilgilidir: “Retoriğin Erdem Meselesi” (20). Hem belâgat hem de retorik felsefî olarak teorideki olası örtüşmeleri tatbikatta kaybederler. “Politik Açıdan Retorik ve Belâgat” (21) bu kaybın en bariz izahını içerir. *Politik* tavrın retorik için en

geçerli kısım yahut tanımlama biçimi olduğuna şüphe yok.

II. Liber Secundus (II. Kitap)

Bu kısımda retorik ve belâgat farkını tetkikle bağlantılı olarak bu ikisinin uzantıları (yahut araçları) olan *metafor* ve *mecâza dayalı sanatlar* ve *mecâz* mukayese edilecektir. Temel olarak metaforun Türkçe'deki karşılığını bulmak ile retorik ilminin tezahürlerini de belirlemiş olacağız. Ya da *mecâz* ve *mecâza dayalı sanatlardan* hangisini yahut hangilerinin metafor olduğunun tespiti belâgat'ın aksi yöndeki hareketini tanımlamamızı da sağlayacaktır. Bu amaçla VIII başlık açıldı. Mukayese esasında *iki yüze* yakın belâgat âlimi ve retorik üstâdı ve *otuza* yakın da metafor teorisi değerlendirilmiştir.

Çalışmanın bu kısmı *metafora* Türkçe karşılık bulmaktan ziyade *metaforun* yanlış kullanımını engellemeye yöneliktir.

1 Beyân İlmi ve Delâlet

Bu başlık altında tüm mecâzî sanatlar için gerekli olan *delâlet* incelenmeye çalışıldı. Evvela kapsamı tanımlamak adına kısaca “Beyân İlmi” (1) ele alındı. Ardından detaylı bir “Delâlet” (2) tetkikine giriştik. Elbette de Saussure'nün “İmage Acoustique/ Lautbild” (3) tasavvuru ihmal edilmedi. Ardından delâlet türlerini inceledik. “Lafzın Mânâya Delâleti” (4) ana başlığı altında “Lafızla Alâkalı Olmayan Delâlet (Sözsüz Delâlet)” (4.1) ve “Lafza Âit Delâlet (Sözlü Delâlet)” (4.2) izah edilmeye çalışıldı.

2 Hakikat ve Metafor

Bu iki kavram klâsik idrak mucibince zıtlık arz eder. Bu vesile ile metaforu sakıncalı bulanlar için temel dayanak *hakiki anlam*dır. Bu kısımda evvela “Hakikat Mefhumu”nu (1) tanımladık. Ardından “Hakikatin Tasnifi” (2) ile klasik algılayışı izaha çalıştık. İlgili kısmı “Lafzı Kullananların Merâmına Göre Hakikat” (2.1.) ve “Mânânın Azlık Çokluğuna Göre Hakikat” (2.2.) olmak üzere iki ana başlıkta ele aldık. Ardından “Metafor Karşısında Hakikat ya da Anti-Metaforik Tavırlar”ı (3) irdeledik. Bunun tabii bir neticesi olarak “Metafor Hakikattir” (4) görüşüne de yer verdik. Konunun müşahhas bir hal alması bu kısımdan sonra Derrida, Rousseau, Heidegger, Nietzsche, Aquinas ve Debatin gibi aktörlerin sahneye çıkması iledir. “Dev Misali ile Derrida- Rousseau Muhalefeti” (5) bize metaforik çatışma için oldukça sağlam bir zemin verir. Zaten Derrida, Heidegger (’i idrak) için de güvenilir bir kılavuzdur. “Metafizik Ve Heidegger’in Mekânı” (6) kısmı metafizik ve metafor örtüşmesini işaret eder ki *hakikat* konusunda asla atlanamayacak bir alt başlıktır bu. En mühim kısım ise “Nietzsche'nin Metafor Algısı”dır (7). Bu kısmı oldukça tafsilatlı tutmaya çalıştık. “Thomas Aquinas ve Mimetik Hakikat” (8) ve “Debatin'in Rasyonalitesi” (9) tetkikleri ile bölümü bitirdik.

3 İsti'âre ve Metafor

Bu başlık altında da önce isti'ârenin “Temel Anlam”ını (1) irdeledik. Bunu yapmak “Muhtelif İsti'âre Tanımları” (2) için ayrı bir başlık açmayı gerekli kıldı. Ardından retorik- belâgat ayrımı için kırılma noktası olması hasebi ile “Ekrem'in İsti'âre Anlayışı”nı (3) ayrıca ele aldık. teşbih rabitasını “İstibdal” (4) adı altında, kısaca izah

ettik. “İsti’ârenin Kısa Tarihi” (5) ve “İsti’âre’nin Rükünleri” (6) ile mukayese için gereken zemini daha da sağlamlaştırmaya çalıştık. Akabinde sık sık kullanacağımız “Karîne ”ye (7) değindik. Bunu “Kur’an’dan Misaller” (8) ile pekiştirdik. “Kaynaklar”ı (9) da zikredince metaforu devreye sokmamak için sebep kalmadı. “Metafor Karşısında İsti’âre” (10) ile yapılan giriş Kittay özelinde “İçeriği İkiye Katlama Teorisi Bakımından İsti’âre” (11) ve “Metaforun Alan Teorisi” (12) çözümlenmeleri ile derinleştirildi. Alan teorisi için Coseriu, Porzig, Trier, Weinrich ve Goodman esas alındı. Tasnife geçmeden önce bizi rahatsız eden bir hususa da “Eğretileme Meselesi” (13) başlığı altında değindik. “İsti’âre Çeşitleri” (14) için Bilgegil’i esas aldık. “İsti’ârenin İşlevi Ve Ölü İsti’âreler” de (15) mühim bir husustur metaforun idraki için. Ardından “Mazmûn- İsti’âre Rabıtası” (16) ile ölü metaforun izahı pekiştirildi. “Teşhîs Ve İntak İlavesi” (17) ile kısmı bitirdik.

4 Teşbîh ve Metafor

Teşbîh, tezimizin en kapsamlı bölümlerinden biri. Evvela teşbîhin “Târif”i (1) ile başladık. Ardından “Kısa Tarihçesi”ni (2) izah ederek kavramsal temeli sağlamlaştırdık. “Teşbîhin Öğeleri” (3), teşbîhe yaklaşan teorilerin izahı öncesinde, örnekleri ile zikredildi. Akabinde Aristoteles ilgisini de vurgulayarak “Mukayese Teorisi”ni (4) ele aldık. “Etkileşim Teorisi” (5), teşbîh tavrı için daha açıklayıcı bir yapıdadır. Bu haseple “kurt” örneği ve “teşbîh-i belîğ” için de ayrı başlıklar açtık. Ardından “Aristoteles’in Metafor Anlayışı” (6), önemine binaen daha detaylı ele alındı. Anoloji bağlantısını ayrıca “Aristoteles ve Coenen’da Anoloji” (7) başlığı altında incelemeye çalıştık. Bu teorik bilgilerden sonra “Teşbîh Çeşitleri”ne (8) ve “Teşbîhten Maksat”a (9) geçildi. “İsti’âre ve Retorik Rabıtası” (10) ile mukayeseyi daha da derinleştirdik. “Teşbîh- İsti’âre- Metafor” (11), “Benzetme- Parabel ve Similitudo” (12) ve “Mukayese ve Benzetme” (13) kısımları ile *teşbîhi* bitirdik.

5 Kinâye ve Metafor

Kinâye ve *metaforu* mukayese ederken *kinâyenin* bir *mecâz türü* olduğu unutulmamalıdır. Bu sebeple *mecâzın bir kısmı nasıl olur da metaforu temsil kabiliyetine haizdir* sorusu akla gelebilir. Bizim bilhassa (bu kısım için) *teori* boyutunda göstermeye çalışacağımız *şey kinâye tavrının* metafora denk olduğudur, bizzat *kinâyenin* değil.

Önce “Kinâye Kavramı”ni (1) tetkik ettik. Ardından metaforun iki boyutunu daha iyi idrak için, “Kinâye Çeşitleri”ni (2) detaylandırdık. Daha sonra “Ta’rîz” (3) ile aradaki farkı izah ettik. “Kinâye ve Mecâz-ı Mürsel İlgisi” (4) genel mukayese içinde ilk mühim hamledir. Ardından çok kısa “Kasıt-Bağlam” (5) ele alındı. “Kavramsal Kargaşa” (6) kısmında ciddi yanlış anlaşılmalara işaret etmeye çalıştık. “Retorik Kapsamında Kinâye”de (7) bilhassa Ekrem’in fikirlerini zikrettik. “Genişleyen (Extensions) Metafor: Davidson” (8), “John R. Searle’ün Uyuşmazlık (Divergence) Tespiti” (9) ve “Kinâyede Absürtlük- Anlamsızlık (Beardsley)” (10) kısımlarında *kinâye-* metafor mukayesesi teorik düzeyde yapılmaya çalışıldı. “Kinâyeyi İdrak Meselesi” (11) ile kısım bitirildi.

6 Mecâz-ı Mürsel ve Metafor

Mecâz-ı mürsel’in metafora denk sayılması diğerlerine nazaran daha sınırlı ve “garip”tir. Hatta ilk bakışta oldukça mantıksız görünür. Unutulmaması gereken şey,

denkliğin *metafor* ile *mecâz-ı mürsel* arasında hâsıl olduğu değil bizzatıhi *mecâz-ı mürselin sisteminin* mukayeseye alındığıdır. Evvela *mecâz-ı mürsel*'in “Tanım”ını (1) yaptık. Kısaca “Şartlar”ını (2) zikrettik. Ardından retorikteki karşılıkları olan “Metonymie/Metonimi ve Synekdoche/ Sinekdoke”yi (3) izaha çalıştık. Bunu yaparken “Antonomasie”yi de ihmal etmedik. “Metonimi ve Kinâye İlgisi” (4) ile mühim bir karışıklığı gidermeye çalıştık. *Mecâz-ı mürselin* “Sanat Niteliği” (5) de tereddütle yaklaşılabilir bir konudur. “Metafor = *Mecâz-ı Mürsel*” (6) denklemi, hazırlayıcı malumattan sonra esas merâma geçilen bölümdür, diyebiliriz. “Metaforun Gestalt”i (7) daha açıklayıcı olmakla beraber ağırlıklı olarak Karl Bühler’in tasavvurlarını içerir. Son kısım *mürsel*'in “Türleri”ne (8) ayrılmıştır. 30’dan fazla alaka tespit edilmesine rağmen biz en mühim olarak görülen 12’sine değindik.

7 Mazmûn ve Metafor

Bu kısımda *mazmûn* adı verilen ve çoğunlukla isti’ârelerden oluşan kalıplaşmış kullanımların *metaforik* tavrı ele alınmaya çalışıldı. Evvela kısaca *mazmûn*un “Tanım”ı (1) yapıldı. Ardından “Freud’un *Mazmûn Sistemi*” (2) başlığı altında *mazmûn*ların “rüya” formuna uyarlanmasına çalışıldı. Son kısım esas maksadın hâsıl olduğu yerdir. Neredeyse ortak bir kabulde *mazmûn*, *ölü metafor* tarzı bir tavrı gösterir. Zamanla kanıksanması, dil-pesent olması, âşikâr olması kıymetini düşürür *mazmûn*un. Bu haseple son kısma “*Mazmûn Muhalefeti*” (3) başlığını attık.

8 Mecâz ve Metafor

Metafor teorileri tetkik edildiğinde en fazla örtüşmenin belâgat terimleri arasında *mecâz* ile olduğu görülür. Bizim *mecâz* için yaptığımız tasnifte ele alınan teoriler başka bakımlardan da gruplandırılabilir. Mesela Tirrell, Lacan ve Stern’in *zamir* tavrı gayet baskın bir ortak noktadır. Ya da Freud, Davidson, Jakobson ve Lacan *Yer Değiştirme Teorisi* başlığı altında irdelenebilirdi. Fakat amacımız daha ziyade *Acaba mecâz metaforun karşılığı mıdır?* sorusunu cevaplamak olduğu için tasnifi daha işlevsel olarak yaptık.

Evvela *mecâz*ın “Tanım”ını (1) yapıldı. Ardından metafor teorileri ile mukayesede sağlam bir zemin edinmek adına tür “Tasnif”i (2) zikredildi. “Lugavî *Mecâz*”dan (2.1) sonra gelen “Aklî *Mecâz* ve Metaforun Sahte-İddia Teorisi” (2.2) kısmında Turbayne, Martinich ve Grice’in görüşleri de, *mecâz* ilgilerinden hemen önce kapsama dahil edildi. Ardından “Örfî *Mecâz* ve Bilişsellik Teorisi” (2.3) başlığı altında “Örfî-i Âm Olan *Mecâz*” (2.3.1), “Örfî-i Hâs Olan *Mecâz*” (2.3.2) ve “Metaforun Bilişsellik Teorisi” (2.3.3) sıralandı. Bu kısımda oyuna Mac Cormac dahil oldu. “Şer’î *Mecâz*” (2.4) ile tasnif bitirildi. “Hakikat Karşısında *Mecâz* veya *Mecâz* Karşısında Hakikat”te (3) metafor-hakikat münasebetinde “hakikat”i daha fazla irdelleyen Ricœur, Martinich ve Stern’in görüşlerine yer verildi. “*Mecâz*ın Diğer Sanatlara Karşı Konumu” (4) yine *mecâz* ilgisini belirginleştirmek için ilave edilmiştir. “*Mecâz*ın Teşhîsi” (5) ve “*Mecâz*ın Kısa Tarihçesi” (6) ile gereken temel edinildiğini varsayılarak “metafor teorileri”ne geçildi. “*Mecâz*ın Olası Zararları” (7) kısmında önce klasik algı zikredildi. Ardından “Metaforun Özellik Transferi” (7.1) başlığı ile Levin’in görüşleri ve “Referansın Katlanması” (7.2) başlığı altında da Glucksberg’in tasavvuru ele alındı. “Metaforun Yorum Eksenini” (8)

başlığı altında ilkin Kuran'ın mecâz özelliklerine kısaca değinildi (8.8.1.Mecâzü'l-Kur'ân) *Zira olası zararlar* mevzusunda ve muhtelif yerlerde zaten Kuran'ın yorumlanması sorununa değinilmiş idi. Ayrıca yine *yorum* konusuna açıklık getirmek için (ki metaforu yorumlanmaya muhtaç görürsek); Tirell, Davidson ve tabii ki Freud oyuna dahil olmuştur. “Muhatap İçin Metafor”da (9) metaforu daha ziyade *muhatap* açısından öne çıkaran Dan Sperber, Deirdre Wilson, Robyn Carston; George Lakoff, Mark Johnson, Zoltan Kövecses gibi düşünürlerin fikirleri irdelendi. “Metaforun Zapt ü Rabt Altına Alınması” (10) kısmında Cohen'in (Austin'den ilhamla) belli bir metaforu idrak taahhüdü ile ilgilenmesi (10.1.Sprech-Akt) ve Blumenberg'in *metaforoloji*nin kısıtlama ile değil de “sınırlama” ile ancak sarıh bir hal alacağı düşüncesi (10.2.Epistemoloji Teorisi) izah edildi. “Parçaların Tasarrufu Ve Tasavvuru”nda (11) Jakobson ve Nogaes özelinde metaforun daha ziyade “lego” gibi ele alınmasına vurgu yapıldı “Zamir den Signifikanta”da (12) ise Lacan'ın *signifikant* (gösteren) bakımından (12.1. Sa Gerbe), Stern'in ise “bağlam- bağımlılık” (12.2. Bağlam-Bağımlılık) bakımından zamirleri ele almaları izah edildi. “Metaforun Kavramsal İçeriği”nde (13), Danto'nun görüşleri mukayeseye dahil edildi. “Antik Tropus” (14) kısmı, son sözü söylemeden önceki en mühim değerlendirmelerden birini içerir. Zira mecâz daha ziyade tropus'a yakındır.

III. Liber Tertius (III. Kitap)

Bu son kısım çalışmanın tamamının analiz edildiği kısımdır. Daha doğrusu eldeki verilerin bir tertip içine oturtulduğu, daha nesnel bir hal aldığı, daha anlaşılır olduğu kısımdır. Bu vesile son kitabı üç kısma ayırdık. Evvela tamamı soyut olan kavramlar bir diyagram vesilesi ile yeniden biçimlendirildi. Bu tür bir çabanın bilhassa nicelik bakımından sakıncaları olsa da nitelik bakımından elde edilecek faydaların şüpheye galebe çalacağı kanaatindeyiz. Diyagramın izahından sonra tek tek her bir saha izah edildi. Aslında okur diyagramın neticesinde (LT 1.3) tezin fikir bakımından hülasesini bulabilir. Alanların izahı esnasında ortaklıklar, kesişmeler veya yakınlıklar nerede ise matematiksel bir kesinlik ile birbirlerine karşı konuşlansa da ikinci kısımda bir “sağlama” yapmayı gerekli gördük. Bu vesile ile seçilen teori genel içinde en muhalif duran ve ortak tavırların birçoğunu reddeden Lakoff und Johnson teorisidir. Hülasa babında bir *Netice* kısmı ile kitabı bitirdik.

IV. Genel Bakış

Bu kısımda amacımızı meramı dile getirmek suretinde özetledik. Daha ziyade çalışmanın genel içindeki konumu ile ilgili taşıdığımız şüphe elbette eserin farklı olma tavrından kaynaklanır. Eksiklikleri ve beklentileri sıralamaktan ziyade istikbalde bu çalışma ile bağlantılı olarak neler yapacağımıza da değindik.

V. Kaynakça

Bu kısımda bir ayrıma gitmek mümkün olmadı. Zira zikredilen eserlerin tamamına yakını birincil kaynaktır. Şüphesiz bunda, alanların genişliği ve disiplinler arası konumu sebebi ile istifade ettiğimiz kaynakları birbirlerine tercih edemeyişimizin de payı var.

VI. Ekler

Bu kısımda evvela kısaltmalar ve diyagram listesi verildi. Teze ayrıca üç dilde (Almanca, İngilizce, Türkçe) geniş özet de ilave edildi.

4 Begriffserklärungen

Deutsch

Abschnitt	türk.	fâsıl
Abschnitte	türk.	mebhas
Abschweifung	türk.	istitrâd
absolute isti'âre	türk.	mutlak isti'âre
absolute klare	türk.	mutlak musarrah
abstrakt	türk.	tecrîd
Abstrakte	türk.	mücerred (soyut)
achbegrifflich	türk.	ıstılâhî
Adverbial	türk.	zarfîyyet
Affinität	türk.	müşabehet
Aktivität	türk.	fâiliyyet
akzeptierte Hyperbel	türk.	mübalağa-i makbule
Allgemein-Speziell Verhältnis	türk.	umûm-husûs ilgisi
alltägliche Kommunikationssprache	türk.	avam örfü~
alte Poeten	türk.	eski nâzımlar
an den Leser	türk.	kâri'lere
Analogie Richtung, Vergleichungsgrund	türk.	vech-i şebeh ~
Analogie-Verbindung	türk.	müşabehet alakası ~
Andeuten	türk.	remz
Angehäuftes teşbîh	türk.	teşbih-i cem'
Annahme	türk.	faraziye
Annotation	türk.	haşiye
Anspielung oder Zeichen	türk.	îmâ veya işâret
antonomasia	türk.	dolaylama
aphoristisch	türk.	terşih~
arabisches Metrik	türk.	aruz
Asket	türk.	sofu
Ästhetik	türk.	hikmet-i bedâyi
auf Verstand basierend	türk.	aklî [mecâz]
auf Verstand basierendes mecâz	türk.	mecâz-ı aklî, aklî mecâz
Aufklärung, Erklärung	türk.	izah
Ausgangspunkt	türk.	sudûr yeri
Ausgleichende Hindeutung- Ausgleichung	türk.	tazmini delâleti-tazmin
Austausch	türk.	istibdal
banale (triviale) teşbîhs	türk.	âmiyâne teşbihler
Basierend auf Übereinstimmung	türk.	vaz'î (mutabakata dayalı)
bedeckt	türk.	mücmel
bedeckte	türk.	bâtın
Bedeutung	türk.	mânâ
Bedeutungsveränderung	türk.	mecâz te'vils
Bedeutungsverbreitung	türk.	ittisâ
Bedürfnis- Erfordernis	türk.	lâzimiyyet- melzûmiyyet
befestigte teşbih	türk.	teşbih-i mü'ekked
belâgat des Redners	türk.	mütekellimde belâgat
Bemängelt das müşebbeh	türk.	müşebbehi yerer

beratende	lat.	deliberativam
Beschwerdeschrift	türk.	şikâyetname ~
Beziehung	türk.	alaka, rabıta
beziehungslose Übertragung, erfunden	türk.	mürtecel
Bildungsministerium	türk.	Maarif Nezareti
Bittgebet	türk.	duâ
Blitz der Wahrheit	türk.	bârıka-i hakikat
Buchhaltung	türk.	muhasebe, muhâsebât
danach ob die Eigenschaften der Elementen	türk.	mülayimlerin söylenip söylenmemesine göre
Erwähnt Werden oder Nicht		
danach ob die Elementen miteinander in Konsens	türk.	tarafların mutabakatına göre
sind oder nicht		
das Verhältnis der Zukunft	türk.	alâka-i istikbâliyyet
demonstrative	lat.	demonstrativam
den Namen des Allgemeinen auf das Spezielle	türk.	ammın adını hâssa
den Namen des Speziellen auf das Allgemeine	türk.	hâssın adını âmma
deutlich	türk.	zâhir
didaktische Art	türk.	didaktik tür
die übereinstimmende Hindeutung der Worte-	türk.	lafzın vaz'î delâleti (mutâbakat = uygunluk)
Übereinstimmung		– mutâbakat
die wortunabhängige Hindeutung	türk.	lafızla alâkalı olmayan delâlet
dramatische Art	türk.	dramatik tür
dritter Abschnitt	türk.	mebhas-ı sâlis
Eigenschaft	türk.	mülayim
eigensinnige isti'âre	türk.	inadî isti'âre
eigentliche offene isti'âre	türk.	aslî açık isti'âre
eigenwillige Interpretation	türk.	te'vil
ein abgeleitetes/unlebendiges Wort	türk.	müştak
einfache isti'âre	türk.	mücerred isti'âre
einfache teşbih	türk.	sâde teşbihler
Einheit	türk.	vahdet
einsammelnde	türk.	camı ~
Einsammler	türk.	câmi'
Entwicklung der Sprache	türk.	lisânın tekâmülâtı
Ereignis	fr.	événement
Erfindung	lat.	inventione
Erfindung	türk.	icad
Erforderliche	türk.	melzûm, lâzım
Erfundene	türk.	mürtecel
erfundene Wahrheit	türk.	mürtecel hakikat
Ergänzungen des Bedi	türk.	bedi'in mülhâkları
Erlaubniszeugnis	türk.	icâzetnâme
Erlaubniszeugnis um Mesnevi	türk.	mesnevihanlık icâzetnamesi
erlaubt	türk.	câ'iz
Ermahnung	türk.	ihtar
Erniedrigung	türk.	tahkîr
erschaffen	türk.	ibdâ
Erschafft eine aktuelle Analogie	türk.	işitilmedik yeni bir benzetme vücûda getirir
erschüttern	lat.	movere
erster Abschnitt	türk.	kısm-ı evvel, mebhas-ı evvel
essenziell	türk.	iltizam
essenzielle Hindeutung- Essenziell	türk.	iltizâmî delâleti- iltizam
Exegese	türk.	tefsir

fachbegrifflich	türk.	has örfi
fachbegriffliche Wahrheit	türk.	örfi hakikat
Fakultät für Sprachwissenschaft und Geschichte- Geographie	türk.	dil ve tarih- coğrafya fakültesi
Figuren über die Bedeutung	türk.	mana ile ilgili sanatlar
förmlich ähnlich	türk.	müşâkil
Fundament	türk.	rükn
Fundamente des teşbîh	türk.	teşbîhin erkânı
Fundament-Verhältnis	türk.	masdariyet ilgisi
fünf Sinne	türk.	havâs-ı zâhire
Galatasaray Mekteb-i Sultânî	türk.	Galatasaray-Gymnasium
ganze	türk.	küll, bütün, tüm
Gedächtnis	türk.	hafıza
gefallen	lat.	placere
Gefilterte isti'âre	türk.	muraşşah isti'âre
Gefühl	türk.	his
gegenseitige Prahlerei	türk.	müfâhara
Gelehrte	türk.	âlim
Gelehrte der beyân-Disziplin	türk.	ulemâ-yı beyân
gemeinsames Wort	türk.	müşterek lafız
Genie	türk.	dehâ
gereifte/ fortgeschrittene Intuitionsfähigkeit	türk.	zevk-i selim
gerichtlich	lat.	Iudicialem
geschicktes teşbîh	türk.	teşbîh-i mürsel
geschlossene isti'âre	türk.	kapalı isti'âre
geschlossene/bedeckte	türk.	meknî
geschlossene/bedeckte isti'âre	türk.	kapalı (meknî) istiâre/ istiâre-i mekniyye
geschmückt	türk.	süslü
geschmückte isti'âre	türk.	süslü isti'âre
Gestaltung	lat.	Elocutio
geteiltes teşbîh	türk.	teşbih-i mefrûk
getrennte	türk.	mefrûk
gleichgesetztes teşbîh	türk.	teşbih-i tesviye
Gleichheit	türk.	müsâvilik
göttliche Liebe	türk.	ilâhî aşk
Grammatik	türk.	sarf
Harmonie	türk.	ahenk
Heeresrichter	türk.	kazasker ~
hinderndes Indiz	türk.	karîne-i mâni'a
Hindeutung	türk.	delâlet (iltizam, tazammun)
Hindeutung mit Worten	türk.	sözlü delâlet
Hindeutung ohne Worte	türk.	sözsüz delâle
Hyperbel	türk.	mübalağa
imaginäre teşbîhs	türk.	tahayyülî teşbihler
immaterielle Kontiguität	türk.	mânevî ittisâl
Implikation	türk.	tazammun delâleti (tazmin)
indikativ	türk.	ihbârî~
indischen Stils (sabq-i Hindî)	türk.	sebk-i Hindî
Indiz	türk.	karîne
Infinitiv	türk.	masdariyyet
Informationen über Literatur	türk.	malûmat-ı edebiye
Inhaltsverdopplung	türk.	içeriği ikiye katlama
Instrumentalität Verhältnis	türk.	âliyet ilgisi

Intensivierung	türk.	tekit
ironische teşbîhs	türk.	tehekkümî teşbihler
islamische Rechtswissenschaft	türk.	Fıkıh (fiqh)
isti'âre Arten aus Sicht der begrifflichen	türk.	vech-i şebeh'in kavramsal dahiliyeti
Einbeziehung des vech-i şebeh		bakımından isti'âre çeşitleri
isti'âre Arten aus Sicht der Vertrautheit	türk.	âşinâlık bakımından isti'âre çeşitleri
juristische Fakultät	türk.	mekteb-i hukuk
juristische Verfahren zur Argumentation	türk.	usûl-i muhakeme-i hukûkiyye
Kategorisierung	türk.	tasnif
kausale Zuschreibung	türk.	sebebiyyet
Klarheitsgrad	türk.	vuzûh
Kognitionstheorie	türk.	bilişsellik teorisi
Kommentar	türk.	şerh
konkret	lat.	in concreto
konkretisiert	türk.	müşahhas
Kontiguität	türk.	mülâbese mecâzı
konventionalisierte isti'âre	türk.	alışılmış isti'âre
Kreislaufes des Sprechens	fr.	circuit de la parole
kurze teşbîh	türk.	teşbîh-i mücmel
l'astéisme	türk.	te'kidü'l- medh bimâ yüşbihü'z- zemm
Lautbild	türk.	image acoustique
Lautwahrnehmung	fr.	Audition
legt das Ausmaß Offen	türk.	mikdârını ortaya koyar
legt den Zustand Offen	türk.	durumunu ortaya koyar
legt die Möglichkeiten Offen	türk.	imkânını ortaya koyar
lehren	lat.	docere
leichte Vorwürfe (zwischen Bekannten)	türk.	sitem
lexikalisch	türk.	lugavî
lexikalische Wahrheit	türk.	lugavî hakikat
lexikalisches mecâz	türk.	mecâz-ı lugavî
literarische Figuren	türk.	edebi sanatlar
literarische Sprache	türk.	lisân-ı edebiyât
literarische Systeme	türk.	edebî meslekler
literarische teşbîhs	türk.	edibâne teşbihler
literarische Werke	türk.	âsâr-ı edebiye
Literatur Fakultät	türk.	edebiyat fakültesi
Lobesgedicht	türk.	methiye
logische Hindeutung	türk.	delâlet-i akliyye
Lokaladverbien	türk.	mekan zarfı
lyrische Art	türk.	lirik tür
Maß	türk.	vezin
Maß nach Silbenzählung	türk.	hesâb-ı binân
Metonymie oder Synekdoche	türk.	mecâz-ı mürsel ~
Metrum	türk.	vezin
Militärschule	türk.	Mekteb-i Fünûn-ı Harbiyye, Mekteb-i Harbiye~
mit wenig Worten viel erzählen	türk.	icâze
Mystik	türk.	tasavvuf
nach der Absicht der Wortbenutzer	türk.	lafzı kullananların merâmına göre
nach der Menge der Bedeutung	türk.	mânânın azlık çokluğuna göre
Nachbar	türk.	mücâvir
nationale Literatur	türk.	millî edebiyat
neue Sprache	türk.	yeni lisan

nicht ableitbar, lebendig	türk.	câmid
nicht konventionalisierte isti'âre	türk.	alışılmamış isti'âre
nicht repräsentatives teşbîh	türk.	gayr-i temsîlî teşbîh
obligatorisch	türk.	melzum
Offenbar	türk.	telvîh
offene	türk.	musarrah
offene/ klare isti'âre	türk.	açık (musarrah) istiâre/ istiâre-yi tasrihiyye
Oratorium	türk.	ta'lim-i hitabet
Ordnung	türk.	tertip
Parabel	türk.	mesel
Partitionen	lat.	Divisiones
pastorale Art	türk.	pastoral tür
Personifikation und inîâq	türk.	teşhîs und intâk
Personifizierung	türk.	teşhîs
persönliche Entstehung	türk.	zatî ta'ayyün
Platziert fest in das Gedächtnis	türk.	zihne iyice yerleştirir
Plejaden	türk.	Süreyya
Poesie-Abschnitt	türk.	aksâm-ı nazm
Poesiearten	türk.	şîir neveleri
poetische Formen	türk.	eşkâl-i nazım
poetische Redefiguren	türk.	sanâyi-i şiiiriyye
poetische Werke	türk.	âsâr-ı manzûme
prägnante Metapher	eng.	concise metaphor
Präposition	türk.	harf-i cerr ~
Präzedenzfall	türk.	içtihat
Prediger	türk.	vaiz ~
Qualität	türk.	keyfiyet, nitelik
Quantität	türk.	kemmiyet, nicelik
Quellen Verhältnis	türk.	mazhariyet ilgisi
Rätsel	türk.	muamma
reale Bedeutung	türk.	hakiki mânâ
Rede	fr.	parole
Redefähigkeit	fr.	faculté de langage
Redefiguren über die Worte	türk.	lafızla ilgili sanatlar
Redner	türk.	Mütekellim, konuşmacı
Regel oder Sockel	türk.	kaide
Regeln der Idee	türk.	fikrin kanunları
Regeln der Literatur	türk.	usûl-i edebiyât
Regeln des Schreibens	türk.	Kavâ'id-i Tahrîr
Regional traditionelles mecâz	türk.	örfi-i hâs olan mecâz
Reim	türk.	kafiye
Reimwissen	türk.	ilm-i kavâfi
religiös	türk.	şer'î
religiöse Wahrheit	türk.	şer'î hakikat
religiöses mecâz	türk.	şer'î mecâz
repräsentative	türk.	temsili
Ritualgebet	türk.	namaz
Satire	türk.	hicviye ~
schlicht	türk.	sâde
schlichte isti'âre	türk.	sâde isti'âre
Schmücken des Stils	türk.	tezyinât-ı üslûb
schmückt das müşebbeh	türk.	müşebbehi süsler
schöne teşbîh	türk.	teşbîh-i belîğ

Schönheit der Natur	türk.	hüsn-i tabiat
Schulen für Lehrer	türk.	muallim mektepleri
schwaches Elemente, Tenor, schwache Seite, d.h.	türk.	müşebbeh (benzeyen)
Ähnelnde		
singuläre Hindeutung	türk.	müfred delâlet
singuläre isti'âre	türk.	müfred isti'âre
singuläres kinâye	türk.	kinâye-i müfrede
sinnlich	türk.	hissî
spezielle Eigenschaften des Stils	türk.	üslûbun hususî vasıfları
Sphäre	türk.	küre
spirituelle Redefiguren	türk.	sanâyi-i mâneviyye ~
spotten	türk.	alay
spotten, erniedrigen, schwächen	türk.	tezyif~
Sprachgemeinschaft	fr.	langue
Sprichwort	türk.	darb-ı mesel
Sprichwörter	türk.	durûb-ı emsâl
starke Seite, dominantes Element, Vehikel, d.h.	türk.	müşebbehün bih (kendisine benzetilen)
das Sich-Selbst-Ähnelnde		
Stil	türk.	üslûp
Stil des belâgat und Erlernung der Regeln	türk.	belâgat usûl ve kaidelerine vukûfiyet
Stil und Bedingungen	türk.	üslûp ve şartları
syllabisches Versprinzip	türk.	hece vezni (vezn-i Türkî/ milli Vezin)
Syntax	türk.	nahiv, ilm-i nahiv
tadeln	türk.	serzeniş~
tafsîr, Koranexegese	türk.	tefsir
Tätigkeit	türk.	mefûliyyet
Teil/Stück	türk.	cüz
Teil-Ganz Verhältnis	türk.	cüz'iyet-külliyet ilgisi
Temporaladverb	türk.	Zaman Zarfı
teşbîh Arten nach den Charakteristika der	türk.	vech-i şebihin husûsiyetlerine göre teşbih
Analogie-Richtung		çeşitleri
teşbîh Arten nach der Anzahl der erwähnten	türk.	anılan rûkûnlerin sayısına göre teşbih
Elemente		çeşitleri
teşbîh Arten nach der Überlegenheitsstufe der	türk.	tarafaların ortak vasıftaki üstünlük derecesine
Seiten bei den gemeinsamen Eigenschaften		göre teşbih çeşitleri
teşbîh Arten nach Pluralität des müşebbeh und	türk.	müşebbeh ve müşebbehünbihlerin birden
müşebbehün bih		ziyâde oluşuna göre teşbih çeşitleri
totes mecâz	türk.	ölü mecâz
Tradition	türk.	gelenek
traditionell	türk.	örfî
traditionelle Wahrheit	türk.	örfî hakikat (örfî-i âm)
traditionelles mecâz	türk.	örfî mecâz
Traum/ Fantasie	türk.	hayâl
türkische Sprache	türk.	lisan-ı Türkî
türkisches Aruz	türk.	aruz-ı Türkî
türkisch-nationalistischer Verein	türk.	Türkocağı
Übereinstimmung	türk.	vaz'î [delâlet], mutabakat
Übergangsperiode	türk.	geçiş dönemi
überprüfte teşbîhs	türk.	Tahkiki Teşbihler
Überregional traditionelles mecâz	türk.	örfî-i âm olan mecâz
Übersetzung	türk.	meâl
Übersetzungsabteilung an der Hohen Pforte	türk.	Bâbiâlî Tercüme Odası
übertragene	türk.	menkul

umfangreiches teşbîh	türk.	teşbîh-i mufassal
umgedrehtes teşbîh	türk.	teşbîh-i maklûb~
umwickeltes teşbîh	türk.	teşbih-i melfûf
Universität zur Ausbildung von Lehrern	türk.	dârümuallimîn
Untergruppen des Aruz	türk.	bahir
Ursache- Ergebnis Verhältnis	türk.	sebeb- müsebbeb ilgisi
Verb und Tätigkeit	türk.	fiil
Verbeugung	türk.	rüku
Verbreitung	türk.	tevessü
Vergangenheits Verhältnis	türk.	kevniyet ilgisi
Vergleichende Literaturwissenschaft/ Comparative literature	türk.	mukayeseli edebiyat kürsüsü
Vergnügen	türk.	zevk
verhöhnern	türk.	temeshur
verkürztes mecâz	türk.	muhtasar mecâz
Versmass/ Metrum	türk.	vezins
Verspaar	türk.	beyit
Verstand	türk.	akıl, kuvve-i akliyye, zihn
Verstand Basierend	türk.	aklî (akla dayalı)
Versteckungs Verhältnis	türk.	hazf ilgisi
visuelle Kontiguität	türk.	sûrî ittisâl
vorgeschrieben	türk.	vâcip
vorläufig genommen	türk.	müsteâr
Vorstellung	fr.	concept
wahre Zuschreibung	türk.	hakîkî isnâd
Wahrheit	türk.	hakikat
Wahrheit nach der Absicht der Wortbenutzer	türk.	lafzî kullananların merâmına göre hakikat
Wahrheit nach der Menge der Bedeutungen wiederholt	türk.	mânânın azlık çokluğuna göre hakikat
Wissen über Literatur und dessen Theorien	türk.	müteaddid
wissenschaftliche Sprache	türk.	edebiyât bilgi ve teorileri
Wort	türk.	havas örfü ~
wortabhängige Hindeutung	türk.	kelime, lafz ~
Wörterbuch	türk.	lafza âit delâlet
wörtliche Hindeutung	türk.	kamus, sözlük
wortunabhängige Hindeutung	türk.	lafzî delâlet
Wunsch nach Askese	türk.	gayr-ı lafzî delâlet
Wunschsätzen	türk.	riyazet arzusu
zugeschriebenes mecâz	türk.	inşâî
Zukunfts Verhältnis	türk.	mecâzî isnat
zusammengerollte teşbîh	türk.	evveliyet ilgisi
zusammengesetzte	türk.	melfûf teşbîh
Zusammengesetzte oder repräsentative isti'âre	türk.	mürekkep
zusammengesetztes mecâz	türk.	mürekkebe veyâ temsilî isti'âre
Zusammensetzung	türk.	mecâz-ı mürekkebe
Zuschreibung	türk.	terkip[te mecâz]
Zuschreibungs Verhältnis	türk.	isnâd
Zustand- Platz Verhältnis	türk.	isnâd ilgisi
Zustand/Situation	türk.	hülûl ilgisi
Zustand-Platz	türk.	hâl
zustimmend	türk.	hâliyyet- mahalliyyet
zustimmende isti'âre	türk.	mutabık
zweiter Abschnitt	türk.	vifâkî isti'âre
	türk.	mebhas-ı sâni

Türkisch

açık (musarrah) isti'âre/ isti'âre-yi tasrihiyye	dt.	offene/ klare isti'âre
ahenk	dt.	Harmonie
akıl, kuvve-i akliyye, zihn	dt.	Verstand
aklî (akla dayalı)	dt.	Verstand Basierend
aklî [mecâz]	dt.	auf Verstand basierend
aksâm-ı nazm	dt.	Poesie-Abschnitt
alaka, rabıta	dt.	Beziehung
alâka-i istikbâliyyet	dt.	das Verhältnis der Zukunft
alay	dt.	spotten
alışılmamış isti'âre	dt.	nicht konventionalisierte isti'âre
alışılmış isti'âre	dt.	konventionalisierte isti'âre
âlim	dt.	Gelehrte
âliyet ilgisi	dt.	Instrumentalität Verhältnis
âmiyâne teşbihler	dt.	banale (triviale) teşbihs
ammın adını hâssa	dt.	den Namen des Allgemeinen auf das Spezielle
anılan rükünlerin sayısına göre teşbih çeşitleri	dt.	teşbih Arten nach der Anzahl der erwähnten Elemente
aruz	dt.	arabisches Metrik
aruz-ı Türkî	dt.	türkisches Aruz
âsâr-ı edebîye	dt.	literarische Werke
âsâr-ı manzûme	dt.	poetische Werke
aslî açık isti'âre	dt.	eigentliche offene isti'âre
âşinâlık bakımından isti'âre çeşitleri	dt.	isti'âre Arten aus Sicht der Vertrautheit
avam örfü	dt.	alltägliche Kommunikationssprache ~
Bâbîâlî Tercüme Odası	dt.	Übersetzungsabteilung an der Hohen Pforte
bahir	dt.	Untergruppen des Aruz
bârîka-i hakikat	dt.	Blitz der Wahrheit
bâtın	dt.	bedeckte
bedi' in mülhâkları	dt.	Ergänzungen des <i>bedi</i>
belâgat usûl ve kaidelerine vukûfiyyet	dt.	Stil des belâgat und Erlernung der Regeln
beyit	dt.	Verspaar
bilişsellik teorisi	dt.	Kognitionstheorie
câ'iz	dt.	erlaubt
câmi'	dt.	Einsammler
câmid	dt.	nicht ableitbar, lebendig
cüz	dt.	Teil/Stück
cüz'iyet-külliyet ilgisi	dt.	Teil-Ganz Verhältnis
darb-ı mesel	dt.	Sprichwort
dârümuallimîn	dt.	Universität zur Ausbildung von Lehrern
dehâ	dt.	Genie
delâlet (iltizam, tazammun)	dt.	Hindeutung
delâlet-i akliyye	dt.	logische Hindeutung
deliberativam	lat.	beratende
demonstrativam	lat.	demonstrative
didaktik tür	dt.	didaktische Art
dil ve tarih- coğrafya fakültesi	dt.	Fakultät für Sprachwissenschaft und Geschichte-Geographie
dolaylama	dt.	antonomasia

dramatik tür	dt.	dramatische Art
duâ	dt.	Bittgebet
durumunu ortaya koyar	dt.	legt den Zustand Offen
durüb-ı emsâl	dt.	Sprichwörter
edebî meslekler	dt.	literarische Systeme
edebi sanatlar	dt.	literarische Figuren
edebiyât bilgi ve teorileri	dt.	Wissen über Literatur und dessen Theorien
edebiyat fakültesi	dt.	Literatur Fakultät
edibâne teşbihler	dt.	literarische teşbihler
Elocutio	lat.	Gestaltung
eski nâzımlar	dt.	alte Poeten
eşkâl-i nazım	dt.	poetische Formen
evveliyet ilgisi	dt.	Zukunfts Verhältnis
faculté de langage	fr.	Redefähigkeit
fâiliyyet	dt.	Aktivität
faraziye	dt.	Annahme
fasıl	dt.	Abschnitt
Fıkıh (fiqh)	dt.	islamische Rechtswissenschaft
fiil	dt.	Verb und Tätigkeit
fikrin kanunları	dt.	Regeln der Idee
Galatasaray-Gymnasium	dt.	Galatasaray Mekteb-i Sultânî
gayr-ı lafzî delâlet	dt.	wortunabhängige Hindeutung
gayr-i temsîlî teşbih	dt.	nicht repräsentatives teşbih
geçiş dönemi	dt.	Übergangsperiode
gelenek	dt.	Tradition
hafıza	dt.	Gedächtnis
hakikat	dt.	Wahrheit
hakîkî isnâd	dt.	wahre Zuschreibung
hakiki mânâ	dt.	reale Bedeutung
hâl	dt.	Zustand/Situation
hâliyyet- mahalliyyet	dt.	Zustand-Platz
harf-i cerr	dt.	Präposition~
has örfî	dt.	fachbegrifflich
hâssın adını âmma	dt.	den Namen des Speziellen auf das Allgemeine
haşiye	dt.	Annotation
havas örfü	dt.	wissenschaftliche Sprache~
havâs-ı zâhire	dt.	fünf Sinne
hayâl	dt.	Traum/ Fantasie
hazf ilgisi	dt.	Versteckungs Verhältnis
hece vezni (vezn-i Türkî/ milli Vezin)	dt.	syllabisches Versprinzip
hesâb-ı binân	dt.	Maß nach Silbenzählung
hicviye	dt.	Satire~
hikmet-i bedâyi	dt.	Ästhetik
his	dt.	Gefühl
hissî	dt.	sinnlich
hülûl ilgisi	dt.	Zustand- Platz Verhältnis
hüsn-i tabiat	dt.	Schönheit der Natur
ıstılâhî	dt.	achbegrifflich
ibdâ	dt.	erschaffen
icad	dt.	Erfindung
icâze	dt.	mit wenig Worten viel erzählen
icâzetnâme	dt.	Erlaubniszeugnis
içeriği ikiye katlama	dt.	Inhaltsverdopplung

içtihat	dt.	Präzedenzfall
ihbârî	dt.	indikativ~
ihtar	dt.	Ermahnung
ilâhî aşk	dt.	göttliche Liebe
ilm-i kavâfi	dt.	Reimwissen
iltizam	dt.	essenziell
iltizâmî delâleti- iltizam	dt.	essenzielle Hindeutung- Essenziell
îmâ veya işâret	dt.	Anspielung oder Zeichen
image acoustique	dt.	Lautbild
imkânını ortaya koyar	dt.	legt die Möglichkeiten Offen
inadî isti'âre	dt.	eigensinnige isti'âre
inşâî	dt.	Wunschsätzen
isnâd	dt.	Zuschreibung
isnâd ilgisi	dt.	Zuschreibungs Verhältnis
istibdal	dt.	Austausch
istibdâl	fr.	analogie dérobée
istibdâl	eng.	transformation
istitrâd	dt.	Abschweifung
işaret	fr.	signe
işitilmedik yeni bir benzetme vücûda getirir	dt.	Erschafft eine aktuelle Analogie
ittisâ	dt.	Bedeutungsverbreitung
izah	dt.	Aufklärung, Erklärung
kafiye	dt.	Reim
kaide	dt.	Regel oder Sockel
kamus, sözlük	dt.	Wörterbuch
kapalı (meknî) isti'âre/ isti'âre-i mekniyye	dt.	geschlossene/bedeckte isti'âre
kapalı isti'âre	dt.	geschlossene isti'âre
kâri'lere	dt.	an den Leser
karîne	dt.	Indiz
karîne-i mâni'a	dt.	hinderndes Indiz
Kavâ'id-i Tahrîr	dt.	Regeln des Schreibens
kazasker	dt.	Heeresrichter~
kelâm	dt.	Rede, Kalâm
kelime, lafz	dt.	Wort~
kemmiyet, nicelik	dt.	Quantität
kevniyet ilgisi	dt.	Vergangenheits Verhältnis
keyfiyet, nitelik	dt.	Qualität
kısm-ı evvel, mebbas-ı evvel	dt.	erster Abschnitt
kinâye-i müfrede	dt.	singulâres kinâye
küll, bütün, tüm	dt.	ganze
küre	dt.	Sphäre
lafızla alâkalı olmayan delâlet	dt.	die wortunabhängige Hindeutung
lafızla ilgili sanatlar	dt.	Redefiguren über die Worte
lafza âit delâlet	dt.	wortabhängige Hindeutung
lafzı kullananların merâmına göre	dt.	nach der Absicht der Wortbenutzer
lafzı kullananların merâmına göre hakikat	dt.	Wahrheit nach der Absicht der Wortbenutzer
lafzın vaz'î delâleti (mutâbakat = uygunluk) –	dt.	die übereinstimmende Hindeutung der Worte-
mutâbakat		Übereinstimmung
lafzî delâlet	dt.	wörtliche Hindeutung
langue	fr.	Sprachgemeinschaft
lâzimiyyet- melzûmiyyet	dt.	Bedürfnis- Erfordernis
lirik tür	dt.	lyrische Art
lisân-ı edebiyât	dt.	literarische Sprache

lisan-ı Türkî	dt.	türkische Sprache
lisânın tekâmülâtı	dt.	Entwicklung der Sprache
lugavî	dt.	lexikalisch
lugavî hakikat	dt.	lexikalische Wahrheit
Maarif Nezareti	dt.	Bildungsministerium
mahzûf	fr.	elliptique
malûmat-ı edebiye	dt.	Informationen über Literatur
mânâ	dt.	Bedeutung
mana ile ilgili sanatlar	dt.	Figuren über die Bedeutung
mânânın azlık çokluğuna göre	dt.	nach der Menge der Bedeutung
mânânın azlık çokluğuna göre hakikat	dt.	Wahrheit nach der Menge der Bedeutungen
mânevî ittisâl	dt.	immaterielle Kontiguität
masdariyet ilgisi	dt.	Fundament-Verhältnis
masdariyyet	dt.	Infinitiv
mazhariyet ilgisi	dt.	Quellen Verhältnis
meâl	dt.	Übersetzung
mebhas	dt.	Abschnitte
mebhas-ı sâlis	dt.	dritter Abschnitt
mebhas-ı sâni	dt.	zweiter Abschnitt
mecâz te'vils	dt.	Bedeutungsveränderung
mecâz-ı aklî, aklî mecaz	dt.	auf Verstand basierendes mecâz
mecâz-ı lugavî	dt.	lexikalisches mecâz
mecâz-ı mürekkebe	dt.	zusammengesetztes mecâz
mecâz-ı mürsel ~	dt.	Metonymie oder Synekdoche
mecâzî isnat	dt.	zugeschriebenes mecâz
mefrûk	dt.	getrennte
mefûliyyet	dt.	Tätigkeit
mekan zarfı	dt.	Lokaladverbien
meknî	dt.	geschlossene/bedeckte
Mekteb-i Fünûn-ı Harbiyye, Mekteb-i Harbiye~	dt.	Militärschule
mekteb-i hukuk	dt.	juristische Fakultät
melfûf teşbîh	dt.	zusammengerollte teşbîh
melzum	dt.	obligatorisch
melzûm, lâzım	dt.	Erforderliche
menkul	dt.	übertragene
mesel	dt.	Parabel
mesnevihanlık icâzetnamesi	dt.	Erlaubniszeugnis um Mesnevi
methiye	dt.	Lobesgedicht
mikdârını ortaya koyar	dt.	legt das Ausmaß Offen
millî edebiyat	dt.	nationale Literatur
muallim mektepleri	dt.	Schulen für Lehrer
muamma	dt.	Rätsel
muhasebe, muhâsebât	dt.	Buchhaltung
muhtasar mecâz	dt.	verkürztes mecâz
mukayeseli edebiyat kürsüsü	dt.	Vergleichende Literaturwissenschaft/ Comparative literature
muraşşah isti'âre	dt.	Gefilterte isti'âre
musarrah	dt.	offene
mutabık	dt.	zustimmend
mutlak isti'âre	dt.	Absolute isti'âre
mutlak musarrah	dt.	absolute klare
mûbalâğa	dt.	Hyperbel

mübalâğa-i makbule	dt.	akzeptierte Hyperbel
mücâvir	dt.	Nachbar
mücerred (soyut)	dt.	Abstrakte
mücerred isti'âre	dt.	einfache isti'âre
mücmel	dt.	bedeckt
müfâhara	dt.	gegenseitige Prahleri
müfred delâlet	dt.	singuläre Hindeutung
müfred isti'âre	dt.	singuläre isti'âre
mülâbese mecâzı	dt.	Kontiguität
mülayim	dt.	Eigenschaft
mülayimlerin söylenip söylenmemesine göre	dt.	danach ob die Eigenschaften der Elementen Erwähnt Werden oder Nicht
mürekkeb veyâ temsilî isti'âre	dt.	Zusammengesetzte oder repräsentative isti'âre
mürekkep	dt.	zusammengesetzte
mürtecel	dt.	beziehungslose Übertragung, erfunden
mürtecel	dt.	Erfundene
mürtecel hakikat	dt.	erfundene Wahrheit
müsâvilik	dt.	Gleichheit
müsteâr	dt.	vorläufig genommen
müşabehet	dt.	Affinität
müşabehet alakası	dt.	Analogie-Verbindung ~
müşahhas	dt.	konkretisiert
müşâkil	dt.	förmlich ähnlich
müşebbeh (benzeyen)	dt.	schwaches Elemente, Tenor, schwache Seite, d.h. Ähnelnde
müşebbeh ve müşebbehünbihlerin birden ziyâde oluşuna göre teşbih çeşitleri	dt.	teşbih Arten nach Pluralität des müşebbeh und müşebbehün bih
müşebbehi süsler	dt.	schmückt das müşebbeh
müşebbehi yerer	dt.	Bemängelt das müşebbeh
müşebbehün bih (kendisine benzetilen)	dt.	starke Seite, dominantes Element, Vehikel, d.h. das Sich-Selbst-Ähnelnde
müştak	dt.	ein abgeleitetes/unlebendiges Wort
müşterek lafız	dt.	gemeinsames Wort
müteaddid	dt.	wiederholt
mütekellim, konuşmacı	dt.	Redner
mütekellimde belâgat	dt.	belâgat des Redners
nahiv, ilm-i nahiv	dt.	Syntax
namaz	dt.	Ritualgebet
ölü mecâz	dt.	totes mecâz
ölü metafor	eng.	dead metaphor
örfi	dt.	traditionell
örfi hakikat	dt.	fachbegriffliche Wahrheit
örfi hakikat (örfi-i âm)	dt.	traditionelle Wahrheit
örfi mecâz	dt.	traditionelles mecâz
örfi-i âm olan mecâz	dt.	Überregional traditionelles mecâz
örfi-i hâs olan mecâz	dt.	Regional traditionelles mecâz
parole	fr.	Rede
pastorale Art	dt.	Pastoral tür
remz	dt.	Andeuten
riyazet arzusu	dt.	Wunsch nach Askese
rükn	dt.	Fundament
rüku	dt.	Verbeugung
sâde	dt.	schlicht

sâde isti'âre	dt.	schlichte isti'âre
sâde teşbihler	dt.	einfache teşbîhs
sanâyi-i mâneviyye	dt.	spirituelle Redefiguren~
sanâyi-i şiriyye	dt.	poetische Redefiguren
sarf	dt.	Grammatik
sebeb- müsebbeb ilgisi	dt.	Ursache- Ergebnis Verhältnis
sebebiyyet	dt.	kausale Zuschreibung
sebk-i Hindî	dt.	indischen Stils (sabq-i Hindî)
serzeniş	dt.	tadeln~
sitem	dt.	leichte Vorwürfe (zwischen Bekannten)
sofu	dt.	Asket
sözlü delâlet	dt.	Hindeutung mit Worten
sözsüz delâlet	dt.	Hindeutung ohne Worte
sudûr yeri	dt.	Ausgangspunkt
sûrî ittisâl	dt.	visuelle Kontiguität
Süreyya	dt.	Plejaden
süslü	dt.	geschmückt
süslü isti'âre	dt.	geschmückte isti'âre
şer'î	dt.	religiös
şer'î hakikat	dt.	religiöse Wahrheit
şerh	dt.	Kommentar
şer'î mecâz	dt.	religiöses mecâz
şiir neveleri	dt.	Poesiearten
şikâyetname	dt.	Beschwerdeschrift~
ta'lim-i hitabet	dt.	Oratorium
tahayyülî teşbihler	dt.	imaginäre teşbîhs
tahkiki teşbihler	dt.	überprüfte teşbîhs
tahkîr	dt.	Erniedrigung
tarafaların mutabakatına göre	dt.	danach ob die Elementen miteinander in Konsens sind oder nicht
tarafaların ortak vasıftaki üstünlük derecesine göre teşbih çeşitleri	dt.	teşbîh Arten nach der Überlegenheitsstufe der Seiten bei den gemeinsamen Eigenschaften
tasavvuf	dt.	Mystik
tasnif	dt.	Kategorisierung
tazammun delâleti (tazmin)	dt.	Implikation
tazmini delâleti-tazmin	dt.	Ausgleichende Hindeutung- Ausgleichung
te'kidü'l- medh bimâ yüşbihü'z- zemm	dt.	l'astéisme
te'vil	dt.	eigenwillige Interpretation
tecrîd	dt.	abstrakt
tefsir	dt.	Exegese, tafsîr, Koranexegese
tehekkümî teşbihler	dt.	ironische teşbîhs
tekit	fr.	Intensif, Intensiv
tekit	dt.	Intensivierung
telvîh	dt.	Offenbar
temeshur	dt.	verhöhn
temsili	dt.	repräsentative
terkip[te mecâz]	dt.	Zusammensetzung
terşîh~	dt.	aphoristisch
tertip	dt.	Ordnung
teşbîh	fr.	la comparaison
teşbîh-i belîğ	dt.	schöne teşbîh
teşbih-i cem'	dt.	Angehäuftes teşbîh
teşbîh-i maklûb~	dt.	umgedrehtes teşbîh

teşbih-i mefrûk	dt.	geteiltes teşbîh
teşbih-i melfûf	dt.	umwickeltes teşbîh
teşbîh-i mufassal	dt.	umfangreiches teşbîh
teşbîh-i mü'ekked	dt.	befestigte teşbih
teşbîh-i mücmel	dt.	kurze teşbîh
teşbîh-i mürsel	dt.	geschicktes teşbîh
teşbih-i tesviye	dt.	gleichgesetztes teşbîh
teşbîhin erkânı	dt.	Fundamente des teşbîh
teşhîs	dt.	Personifizierung
teşhîs und intâk	dt.	Personifikation und intâq
tevessü	dt.	Verbreitung
tezyif	dt.	spotten, erniedrigen, schwächen ~
tezyinât-ı üslûb	dt.	Schmücken des Stils
Türkocağı	dt.	türkisch-nationalistischer Verein
ulemâ-yı beyân	dt.	Gelehrte der beyân-Disziplin
umûm-husûs ilgisi	dt.	Allgemein-Speziell Verhältnis
usûl-i edebiyât	dt.	Regeln der Literatur
usûl-i muhakeme-i hukûkiyye	dt.	juristische Verfahren zur Argumentation
üslûbun hususî vasıfları	dt.	spezielle Eigenschaften des Stils
üslûp	dt.	Stil
üslûp ve şartları	dt.	Stil und Bedingungen
vâcip	dt.	vorgeschrieben
vahdet	dt.	Einheit
vaiz	dt.	Prediger ~
vaz'î (mutabakata dayalı)	dt.	Basierend auf Übereinstimmung
vaz'î [delâlet], mutabakat	dt.	Übereinstimmung
vech-i şebeh	dt.	Analogie Richtung, Vergleichungsgrund ~
vech-i şebeh'in kavramsal dahiliyeti	dt.	isti'âre Arten aus Sicht der begrifflichen
bakımından isti'âre çeşitleri	dt.	Einbeziehung des vech-i şebeh
vech-i şebehin husûsiyetlerine göre teşbih	dt.	teşbîh Arten nach den Charakteristika der Analogie-
çeşitleri	dt.	Richtung
vezin	dt.	Maß, Metrum
vezins	dt.	Versmass/ Metrums
vifâkî isti'âre	dt.	zustimmende isti'âre
vuzûh	dt.	Klarheitsgrad
yeni lisan	dt.	neue Sprache
zâhir	dt.	deutlich
Zaman Zarfı	dt.	Temporaladverb
zarfıyyet	dt.	Adverbial
zatî ta'ayyün	dt.	persönliche Entstehung
zevk	dt.	Vergnügen
zevk-i selîm	dt.	gereifte/ fortgeschrittene Intuitionsfähigkeit
zihne iyice yerleştirir	dt.	Platziert fest in das Gedächtnis

5 Korrespondenzliste

Prof. Dr. Pervin Çapan	Muğla- Sıtkı Koçman Uni	04.08.2016
Prof. Dr. Bilal Yücel	Sivas- Cumhuriyet Uni.	04.08.2016
Ass.-Prof. Dr. Ali Benli	Marmara Uni	28.02.2014
Prof. Dr. Mehmet Yavuz	Istanbul Uni.	27.02.2014
Ass.-Prof.Dr. Ahmet Kayasandik	Abdullah Gül Uni.	20.07.2016
Prof. Dr. Türkan Gözütok	Karabük Uni.	20.07.2016
Prof. Dr. Hasan Akay		20.07.2016
Prof. Dr. Caner Kerimoğlu	Dokuz Eylül Uni.	20.07.2016
Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal	Hacettepe Uni.	21.07.2016
Prof. Dr. Mücahit Kaçar	Amasya Uni.	21.07.2016
Prof. Dr. Özen Yaylagül Üstünel	Ondokuz Mayıs Uni	21.07.2016
Prof. Dr. Nesrin Bayraktar	Hacettepe Uni	21.07.2016
Prof. Dr. Osman Horata	Hacettepe Uni	22.07.2016
Prof. Dr. Ozan Yılmaz	Sakarya Uni	28.07.2016
		25.07.2016
Prof. Dr. Zikri Turan	Sakarya Uni	26.07.2016
Prof. Dr. Hanife Dilek Batislam	Çukurova Uni.	26.07.2016
		27.07.2016
Prof. Dr. A. Deniz Abik	Çukurova Uni	28.07.2016
Prof. Dr. Murat Belge	Bilgi Uni	02.08.2016
Prof. Dr. Kavos Hasanli	Shiraz University	15.02.2014
Prof. Dr. Hicabi Kirlangiç	Ankara Uni	17.02.2014
Prof. Dr. Kenan Demirayak	Atatürk Uni	27.02.2014
Prof. Dr. Mehmet Faruk Toprak	Ankara Uni	31.03.2014
Prof. Dr. Abdalbaki Çetin	Bingöl Üniversitesi	21.07.2016
Ass.-Prof. Dr. Talat Dinar	Süleyman Demirel Uni	20.07.2016
		01.09.2016
Prof. Dr. Wolf-Andreas Liebert	Uni Koblenz	27.08.2016
Prof. Dr. Gerhard Bauer	FU Berlin	02.08.2016
Prof. Dr. Gerd Antos	Martin-Luther-Uni. Halle	28.08.2016
Prof. Dr. Werner Ingendahl	Bergische Uni. Wuppertal	01.08.2016
Prof. Dr. Dr. h.c. Armin Burkhardt.		16.08.2016
Prof. em. Dr. Wolfgang Künne	Uni Hamburg	01.08.2016

Prof. Dr. Stefan Neuhaus	Uni. Koblenz-Landau	27.08.2016
Prof. Dr. Jürgen Kühnel	Universität Siegen	10.09.2016
Prof. Dr. Helmut Schanze		09.09.2016
Prof. Dr. Michael Waltenberger		05.09.2016
Prof.i.R. Dr. Ulrich Schmitz	Uni Duisburg	06.09.2016
Prof. Dr. Jens Ruchatz	Uni Marburg	06.09.2016
Prof. Dr. Hans-Werner Eroms	Uni Passau	07.09.2017
Prof. Dr. Rüdiger Zill		08.08.2016
Prof. Dr. David Cooper	Durham Uni	02.09.2016
		27.08.2016
Prof. Dr. Ekkehard Eggs	Uni Hannover	11.08.2016
Prof. Dr. Anselm Haverkamp		02.08.2016
Prof. Dr. Elmar Holenstein		01.08.2016
Prof. Dr. Andrew Ortony	Northwestern Uni	28.08.2016
Prof. Dr. Samuel C. Wheeler III	University of Connecticut	28.08.2016
Prof. Dr. David Wellbery	Uni of Chicago	27.08.2016
Prof. Dr. Catherine Elgin	Harvard Uni	27.08.2016
Prof. Dr. Eva Kittay		13.05.2017
Prof. Dr. Samuel Weber	The European Graduate School	27.08.2016
Prof. Dr. Sam Glucksberg		22.09.2016
Prof. Dr. Geoffrey Lloyd	Cambridge	30.08.2016

6 Namenregister

- Abdurrahman Fehmi 167, 635
Abdurrahman Süreyya 157, 170, 171, 217, 635
Abdurrahman Şeref 163, 635
Abdurrahman-ı Câmî 141, 206
Abdülhak Hâmid 185
Abdünnâfi İffet Efendi 155
Adorno 636
Ahmad Hasan az-Zayyât 137
Ahmed el-İcî 133
Ahmed Hamdi 151, 152, 288, 476, 636
Ahmed Reşid Rey 181, 210, 602, 636
Ahmet Cevdet Paşa 13, 152, 159, 160, 217, 289, 337, 501, 519, 636, 647, 666, 693
Ahmet Haşim 341, 636, 676
Ahmet Mithat 163, 414, 636
Albrecht 13, 27, 93, 94, 101, 107, 637
Aldrich 352, 357, 637
Ali Canip 196, 197, 637, 660, 686, 703, 708
Ali Cemâleddin 155, 156, 288
Ali Nazif 172, 700
Ali Nazîmâ 174
Alî Nazîmâ 174, 638
Alî Şîr Nevâî 139, 638
al-Mu'tazz 120, 121
Altıparmak 119, 145, 230, 638, 650, 675
Anaximenes 17, 59, 60, 61, 79, 87, 95, 219, 228, 233, 235, 642, 646, 662, 671, 685, 706, 718
Antiphon 17, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 638, 656, 657, 662, 667, 694, 706, 707, 718
Apelt 52, 639, 655, 689
Aristoteles 18, 19, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 35, 43, 44, 45, 52, 53, 56, 59, 60, 61, 62, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 94, 95, 103, 107, 108, 113, 121, 123, 163, 164, 180, 181, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 214, 221, 223, 227, 231, 232, 235, 236, 237, 243, 267, 268, 277, 278, 282, 292, 310, 315, 335, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 390, 391, 410, 413, 415, 435, 439, 452, 462, 463, 466, 478, 504, 521, 530, 564, 570, 588, 589, 591, 592, 600, 606, 611, 619, 625, 633, 639, 643, 647, 651, 654, 657, 662, 665, 668, 671, 676, 681, 691, 692, 697, 698, 705, 706, 718, 720, 722, 735, 736, 738
Asaf Hâlet Çelebi 142, 640
Askerî 125, 126, 292, 339, 640
Aziz Mahmûd Hüdâyî 416
Bâkî 185, 317, 430, 536, 555
Bâkillânî 124
Beardsley 13, 292, 348, 349, 352, 363, 367, 417, 436, 439, 442, 445, 446, 447, 522, 524, 531, 562, 600, 618, 643, 722
Bedreddin b. Mâlik 131
Bereketzâde İsmail Hakki 177
Berkeley 267, 643, 646, 689, 704
Bilgegil 7, 116, 119, 140, 162, 198, 200, 231, 234, 240, 241, 247, 248, 251, 255, 256, 281, 283, 284, 290, 291, 293, 312, 313, 314, 320, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 333, 336, 342, 343, 344, 352, 393, 395, 396, 398, 401, 402, 404, 406, 407, 410, 418, 420, 423, 425, 426, 430, 434, 455, 471, 472, 473, 475, 476, 478, 488, 493, 497, 501, 510, 512, 513, 587, 608, 618, 620, 621, 637, 644, 686, 721, 728, 730, 736, 738
Black 13, 260, 261, 280, 292, 293, 297, 298, 299, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 435, 436, 439, 440, 479, 488, 520, 522, 524, 530, 556, 573, 574, 611, 644, 657, 667, 723
Blumenberg 13, 260, 278, 296, 350, 352, 357, 439, 519, 521, 536, 563, 564, 565, 566, 580, 598, 645, 663, 667, 709, 732, 740
Bochénski 387, 388, 645

- Bolayır 192, 479, 645,
646, 666, 702
- Büchner 647
- Bühler 4, 292, 306, 310,
352, 353, 354, 355,
363, 385, 461, 462,
463, 464, 465, 466,
467, 468, 469, 470,
489, 530, 557, 647,
731, 739
- Caecilius 46
- Caesar 29, 90, 91, 97, 99,
100, 414, 643, 648
- Câhiz 115, 120, 121, 208,
291, 333, 338, 532,
647, 666, 689, 735
- Campanella 246, 416,
648
- Campanello 416
- Carston 259, 331, 495,
530, 551, 553, 555,
571, 585, 586, 617,
648, 724, 740
- Cassirer 256, 640, 649
- Cato 18, 23, 54, 92, 93,
94, 99, 212, 215, 216,
220, 224, 233, 637,
650, 651, 657, 718, 735
- Cenâp Şehâbeddîn 403
- Chomsky 13, 650
- Cicero 16, 18, 20, 21, 26,
27, 37, 38, 42, 43, 44,
51, 76, 86, 87, 88, 89,
91, 93, 94, 95, 96, 97,
98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110,
111, 112, 205, 212,
213, 216, 219, 222,
231, 232, 234, 235,
237, 257, 347, 350,
352, 355, 387, 454, 587,
588, 589, 590, 633,
637, 642, 644, 646,
647, 648, 650, 651,
652, 656, 658, 660,
661, 662, 665, 667,
668, 669, 675, 678,
680, 681, 685, 690,
691, 692, 697, 698,
700, 705, 707, 718,
727, 735
- Coenen 13, 289, 335,
353, 355, 384, 385,
386, 387, 388, 389,
390, 391, 410, 411,
415, 464, 466, 487,
489, 569, 570, 651, 722
- Cohen 13, 266, 308, 352,
389, 437, 439, 444,
490, 495, 519, 536,
560, 561, 562, 580,
598, 615, 618, 651,
724, 732, 740
- Cornelius Nepos 20, 92,
225, 651
- Coseriu 258, 264, 281,
301, 302, 303, 304,
305, 308, 352, 388,
411, 651, 721, 730, 738
- Crusoe 25
- Cürcânî 127, 251, 283,
291, 292, 314, 336,
339, 341, 397, 417,
497, 503, 510, 529,
649, 652, 665, 666, 696
- Dakîkî 138, 208
- Danto 13, 259, 331, 369,
428, 429, 441, 459,
482, 525, 530, 582,
583, 584, 585, 586,
603, 653, 732, 740
- Davidson 5, 12, 13, 350,
351, 352, 411, 412,
417, 434, 435, 436,
437, 438, 439, 459,
491, 495, 532, 534,
538, 543, 548, 549,
585, 586, 604, 611,
618, 649, 653, 692,
706, 722, 723, 732,
739, 740
- de Man 9, 17, 264, 352,
434, 653, 706
- Debatin 13, 251, 278,
279, 280, 363, 491,
535, 552, 654, 721,
729, 737
- Demetrios 18, 62, 86, 87,
88, 89, 95, 212, 236,
642, 657, 718, 735
- Derrida 5, 9, 12, 243,
251, 261, 262, 263,
264, 265, 266, 274,
275, 331, 332, 352,
369, 370, 373, 375,
376, 380, 521, 535,
543, 563, 599, 649,
654, 663, 664, 667,
688, 698, 699, 721,
729, 737
- Descartes 53, 266, 375,
505, 672
- Diogenes Laertios 13, 60,
84, 86, 113, 655
- Dionys von Halikarnass
87, 212
- Diyarbakirli Said Paşa
171, 210, 289, 337, 655
- Ebu'l-Kasim es-
Semerkandî 134
- Eco 280, 369, 658
- ed-Desûkî 136
- Einstein 315, 364, 658,
694
- el-Âmidî 125
- el-Curcânî 125
- Elhac Ibrahim 658
- el-Hafâcî 127, 292, 339,
652
- el-Hâşimî 116, 136, 240,
241, 283, 303, 312,
314, 317, 325, 328,
336, 341, 394, 397,
399, 403, 404, 418,
421, 422, 423, 424,
470, 496, 497, 498,
503, 604
- el-Isba' 130
- Eliot 445, 548
- el-Kayravânî 126, 127
- el-Mersafî 136, 235
- el-Vatvât 128, 396
- Emin el-Hûlî 137
- Ersoy 151, 195, 298, 313,
659, 666
- es-Siyâlkûtî 135
- es-Suyûtî 135, 667
- et-Tennûhî 131, 203
- et-Tifâşî 130
- Evans 282, 483, 576, 659,
706
- Fahreddin er- Râzî 283,
659
- Fahreddin er-Râzî 129,
339, 544, 666
- Fârâbî 28, 31, 124, 243,
414, 642, 660, 685
- Fatih Sultan Mehmed

- 141, 148
Fenârî Hasan Çelebi 134, 148
Firûzâbâdî 40, 240, 283, 336, 417, 660, 661
Fîrûzâbâdî 40
Foucault 276, 661, 667
Frege 438, 583, 584, 585, 618, 661
Freud 13, 277, 352, 434, 435, 483, 486, 487, 495, 532, 543, 549, 550, 551, 639, 661, 663, 672, 678, 688, 697, 723, 732, 739, 740
Fuhrmann 43, 45, 47, 48, 51, 52, 59, 61, 77, 85, 86, 87, 90, 92, 94, 95, 96, 592, 639, 662
Fuzûlî 115, 178, 327, 404, 425, 479, 485, 555, 605, 671
Galileo 563, 662
Gazzâlî 518, 597, 663
Gelder 44, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 132, 139, 220, 663
Genette 19, 318, 349, 352, 354, 663
Glucksberg 5, 351, 388, 428, 540, 541, 542, 572, 653, 664, 732, 739, 758
Goethe 5, 21, 25, 137, 660, 664, 672, 706
Goodman 13, 281, 302, 310, 311, 356, 388, 436, 464, 664, 721, 730
Gorgias 17, 22, 37, 44, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 78, 87, 202, 204, 205, 206, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 227, 228, 229, 232, 234, 383, 558, 639, 644, 646, 657, 665, 667, 675, 689, 704, 718, 735
Grice 352, 363, 364, 442, 503, 507, 508, 509, 530, 552, 554, 665, 732, 739
Grimm 665
Grimmelshausen 26
Grimmelshausen 25, 665
Habermas 34, 226, 560, 662
Hacı İbrâhim Efendi 157
Halit Ziya 182, 185, 194, 704
Hamza el-Alevî 132, 707
Haverkamp 5, 12, 265, 358, 573, 637, 643, 644, 645, 648, 651, 653, 654, 663, 667, 668, 672, 678, 679, 688, 691, 692, 697, 698, 705, 706, 758
Hayret Efendi 166, 167, 667
Hegel 4, 9, 37, 375, 668
Heidegger 251, 261, 265, 266, 275, 331, 356, 369, 375, 535, 664, 668, 687, 699, 701, 721, 729, 737
Henle 13, 346, 348, 349, 352, 354, 357, 436, 439, 515, 516, 668
Herakles 69, 220
Hermagoras 18, 62, 85, 90, 91, 103, 205, 221, 237, 642, 681, 684, 702, 705, 718
Homer 17, 40, 41, 56, 69, 73, 211, 214, 235, 375, 377, 379, 645, 660, 676, 718
Horaz 24, 27, 215, 662
İbn Cinnî 670
İbn Sînâ 670
İbn-i Tufeyl 26
İbnü'l-Esir 130
İbnü'l- Arabî 684
İbnü'l-Kâmil Mehmed Abdurrahman 175, 670
İbnü'l-Kayyim 133
İpsen 301, 388, 671
İsmail Ankaravî 288, 650, 671, 703
İsmail Habip 197, 218, 663, 687, 693, 696
İsmail Hakkı 179, 666, 671, 708
İsmâil Hakkı Ankaravî 146
Isokrates 17, 21, 23, 38, 44, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 77, 79, 102, 218, 223, 225, 637, 642, 646, 647, 655, 657, 665, 672, 686, 688, 689, 699, 704, 706, 718
Jakobson 298, 318, 352, 411, 452, 453, 459, 495, 556, 566, 567, 568, 569, 576, 606, 672, 723, 732, 739, 740
Jaspers 266, 672
Jean Paul 6, 444, 557
Johnson 1, 4, 11, 257, 296, 331, 360, 371, 391, 411, 453, 460, 467, 495, 499, 513, 523, 530, 543, 551, 556, 557, 558, 559, 560, 573, 586, 606, 607, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 651, 672, 678, 691, 724, 732, 740
Jolles 301, 388, 672
Kâdî'l-Kudât 124
Kant 113, 257, 266, 267, 273, 649, 659, 666, 673, 688, 694
Kaplan 128, 129, 173, 174, 581, 673, 684, 709
Katrân-ı Tebrîzî 139
Kazvinî 178, 312, 336, 418, 421, 434, 450, 498, 674
Kazvîni 131, 240, 241, 251, 283, 293, 312, 314, 315, 317, 325, 326, 327, 336, 341, 342, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 403, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 470, 496, 497, 498, 503, 529, 604, 638, 674, 687, 707
Korax 17, 41, 42, 43, 44, 215, 667, 710, 718, 734
Köprülüzade Mehmed

- Fuad 185
Kövecses 453, 454, 467,
495, 530, 551, 557,
560, 607, 677, 724,
732, 740
Kudâme 123, 125, 126,
677
Lacan 300, 303, 352, 459,
460, 483, 484, 495,
547, 556, 573, 574,
575, 576, 577, 639,
656, 669, 671, 678,
685, 688, 697, 723,
732, 739, 740
Lakoff 1, 4, 11, 296, 299,
331, 346, 371, 385,
386, 388, 390, 391,
414, 435, 453, 454,
460, 467, 495, 499,
513, 530, 543, 551,
556, 557, 558, 559,
560, 573, 586, 591,
606, 607, 609, 625,
626, 627, 628, 629,
630, 678, 724, 732, 740
Lessing 26, 269, 642
Levin 286, 300, 331, 352,
436, 459, 538, 539,
540, 679, 739
Lévi-Strauss 263, 318,
458, 599, 679
Longinos 18, 27, 74, 75,
76, 214, 221, 222, 223,
229, 235, 289, 353,
591, 592, 640, 690, 718
Longinus 20, 74, 289,
591, 592, 679, 690
M. Izzet 179, 226, 680
Ma'mer b. Müsennâ 291,
338, 408, 532, 544, 680
Mac Cormac 259, 331,
351, 357, 412, 495,
513, 514, 515, 516,
517, 614, 680, 724,
732, 739
Manastırlı Mehmed Rifat
680
Martinich 428, 444, 495,
507, 517, 519, 526,
546, 561, 598, 603,
681, 724, 732, 739
Mehmed Celâl 169, 233,
682
Mehmed Mihrî 151, 215
Mehmed Rifat 176, 249,
337, 419, 421, 423,
434, 682
Mehmed Tahir 13, 148,
159, 169, 644, 647
Mehmed Tâhir Selâm
149, 231
Mehmet Mihrî 151, 682
Mehmet Nüzhet 149, 150,
233, 288, 643, 682, 690
Menemenlizâde Mehmed
Tâhir 168
Menemenlizâde Tahir
285, 425, 613
Menemenlizâde Tâhir
682
Mevlânâ 147, 149, 231,
664, 682
Midhat Cemal 181, 683
Mihalicî Mustafa Efendi
156, 157, 231, 683
Mithat Cemal 181, 218
Molla Hüsrev 148, 641,
650, 676, 677, 687
More 415, 644, 678, 683
Muallim Nâci 116, 173
Muallim Nâcî 174, 683,
701
Muhittin Birgen 184, 639,
682, 684
Muhyiddin 184, 326, 327,
654, 674, 677, 684
Muîdî 144, 145
Munkiz 128
Muslihuddin Mustafa
Sürürî 144
Mustafa el-Merâgî 136
Münif Paşa 161, 162,
209, 647, 649, 655,
671, 676, 684
Müstakimzâde Süleyman
Sâdeddin Efendi 145
Namık Kemal 155, 158,
168, 175, 177, 185,
190, 194, 537, 538,
617, 684, 686, 702
Necâtî 536
Necip Fazıl 334, 394
Nedim 185, 244, 401,
402, 406, 555
Nedîm 323, 343, 401,
536, 613
Nefî 185, 397, 406, 485,
536
Nergisî 150
Nietzsche 5, 43, 113, 251,
261, 267, 268, 269,
270, 271, 272, 273,
274, 275, 276, 277,
279, 464, 488, 535,
635, 643, 651, 663,
669, 676, 678, 683,
684, 685, 721, 729, 737
Nogales 13, 258, 259,
275, 295, 296, 298,
311, 331, 350, 358,
410, 429, 459, 495,
527, 542, 566, 569,
570, 571, 572, 585,
586, 615, 685, 724,
732, 740
Orhan Veli 366
Ortony 1, 5, 13, 370, 440,
663, 664, 678, 679,
687, 689, 691, 692,
695, 758
Ovid 24, 97, 213, 669,
687
Ömer Ferit 194, 645, 649
Paul Valéry 265
Platon 17, 18, 21, 22, 23,
26, 27, 30, 31, 38, 43,
44, 46, 51, 52, 54, 56,
62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 71, 72, 73, 75, 76,
77, 78, 80, 81, 83, 84,
202, 203, 206, 210,
213, 214, 221, 222,
228, 232, 235, 236,
370, 375, 377, 380,
410, 412, 415, 432,
435, 543, 587, 588, 640,
657, 668, 685, 689,
698, 704, 718, 735
Porzig 258, 281, 301,
302, 303, 304, 305,
306, 307, 308, 311,
352, 388, 429, 489,
490, 492, 540, 690,
721, 730, 738
Prodikos 38, 65
Protagoras 18, 37, 38, 43,
46, 64, 73, 216, 225,
227, 228, 655
Putnam 364, 492, 690,

- 709
Quintilian 4, 13, 23, 40,
44, 60, 66, 74, 85, 88,
89, 110, 111, 112, 113,
225, 236, 237, 243,
319, 345, 348, 352,
355, 411, 412, 413,
415, 428, 436, 452,
454, 576, 577, 588,
589, 590, 603, 606,
675, 690, 695
Racine 149, 182, 690
Râdüyânî 121, 139, 691
Recâizâde 13, 117, 152,
157, 158, 163, 164,
167, 169, 170, 173,
177, 189, 210, 231,
282, 283, 284, 285,
289, 321, 336, 352,
409, 410, 417, 426,
433, 456, 496, 502,
600, 603, 608, 620,
621, 657, 691, 702
Reşîdü'd-dîn Vatvât 140
Richards 299, 345, 346,
352, 358, 359, 360,
361, 365, 367, 368,
435, 488, 522, 524,
556, 568, 574, 685, 691
Ricoeur 12, 260, 261,
265, 266, 278, 300,
303, 310, 331, 348,
357, 367, 369, 435,
443, 459, 461, 495,
505, 517, 519, 520,
521, 522, 523, 524,
525, 526, 539, 540,
597, 598, 615, 622,
661, 691, 699, 704,
724, 732, 739
Rorty 639, 642, 646, 692
Rousseau 5, 251, 262,
263, 264, 535, 599,
651, 692, 721, 729, 737
Rûdekî 138
Rûhî-i Bağdâdî 474
Rummânî 123, 126, 215,
339, 544, 692, 703
Rusçuklu Mehmet Hayri
175, 692
Ryle 352, 355, 356, 388,
509, 540, 692, 693
Saint Simon 30
Saussure 242, 243, 244,
245, 261, 275, 307,
352, 365, 459, 487,
521, 639, 653, 654,
702, 729, 737
Schopenhauer 34, 113,
202, 227, 694
Searle 256, 262, 292,
347, 348, 349, 351,
352, 359, 364, 439,
440, 441, 442, 443,
444, 531, 535, 539,
551, 560, 561, 599,
611, 647, 695
Seel 111, 438, 695
Seher Abdal 517
Sekkâkî 116, 129, 130,
131, 206, 230, 240,
241, 251, 282, 283,
312, 314, 325, 336,
339, 341, 397, 407,
417, 421, 422, 423,
424, 428, 429, 434,
496, 497, 503, 529,
600, 604, 687, 695
Selim Sâbit 150, 151,
217, 288, 637, 644,
666, 696, 701
Sextus Empiricus 42, 44,
50, 90, 696
Sîbeveyhi 338, 532, 696
Sokrates 26, 39, 51, 52,
62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 72, 81, 87,
202, 207, 220, 227,
228, 229, 234, 412,
454, 588
Sperber 13, 259, 495,
551, 552, 553, 554,
585, 586, 617, 664,
698, 724, 732, 740
Stern 13, 256, 322, 323,
363, 425, 436, 490,
491, 495, 519, 526,
527, 530, 547, 548,
573, 577, 578, 579,
580, 581, 583, 699,
724, 739
Strub 13, 411, 699
Sueton 110, 699
Süleyman Çelebi 323,
699
Süleyman Fehmi 179,
180, 409, 652, 699
Süleyman Paşa 153, 154,
160, 209, 210, 288,
429, 433, 450, 657, 699
Süyûtî 134, 317, 325,
336, 350, 417, 424,
470, 503, 529, 530,
534, 543, 544, 545,
548, 700, 704
Şahabeddin Süleyman
182, 196, 690
Şehîd-i Belhî 138
Şems-i Kays 140, 339,
696
Şerefeddin Ali Yezdî 141
Şerif Curcânî 134, 665
Şerîf er-Radî 126
Şeyh Ahmed el-Bardahî
144
Şeyh Gâlib 344, 395, 396,
490
Şinasi 145, 158, 175, 190,
194, 697
Tabâtabâ 122, 214
Tahirü'l-Mevlevî 189,
192, 700
Tahir-ül Mevlevî 479
Tâhirülmevlevî 189
Tanpınar 13, 162, 163,
255, 316, 701
Tarlan 450, 457, 470,
481, 701
Taşkôprizâde 147, 230,
535, 638, 701
Teftâzânî 116, 133, 148,
209, 217, 230, 241,
251, 283, 312, 314,
315, 325, 326, 327,
336, 341, 342, 391,
392, 393, 394, 395,
396, 397, 399, 400,
403, 405, 417, 418,
419, 420, 421, 422,
423, 424, 470, 496,
497, 499, 503, 510,
604, 635, 655, 701
Teisias 17, 42, 43, 44, 51,
718, 734
Tevfik Fikret 184, 191,
414
Theophrast 62, 85, 86,
91, 208, 233
Theophrastos 18, 84, 86,

87, 219, 718
Thespis 17, 44, 657, 718
Thomas Aquinas 278
Tirrell 331, 434, 495,
536, 543, 546, 547,
548, 702, 723, 732, 739
Tolkien 26
Trier 281, 301, 302, 304,
305, 308, 352, 388,
686, 702, 721, 730, 738
Turbayne 13, 352, 356,
387, 495, 503, 504,
505, 506, 507, 509,
554, 703, 724, 732, 739
Unsurî 139, 208
Uşaklıgil 182, 254, 704
Vâhid-i Tebrîzî 141
Vâiz-i Kâşifi 140, 339,
644, 670
Vâsıf 536
Veysî 150
Vico 256, 258, 599, 704
Weinreich 435
Weinrich 4, 13, 281, 302,
308, 309, 310, 349,
350, 352, 354, 388,
520, 568, 587, 588,
705, 721, 730, 738
Wheeler III 2, 5, 9, 434,
706, 758
Wilson 13, 259, 495, 551,
552, 553, 554, 585,
586, 698, 724, 732, 740
Wittgenstein 357, 390,
560, 566, 664, 707
Yavuz Sultan Selim 567
Yunus Emre 190, 393
Zemahşerî 128, 129, 209,
226, 340, 644, 674, 709
Ziya Paşa 39, 158, 175,
185, 190, 344, 399,
414, 536, 537, 617, 709

Bezüglich der Metapher und der Anwendung der Metapherntheorien findet ein begriffliches Chaos nicht nur in der westlichen Literatur statt, sondern sorgt auch vor allem in der türkischen Literatur für Probleme. Die hier abgeschlossene Arbeit besteht aus insgesamt drei Büchern, die als Liber Primus (LP), Liber Secundus (LS) und Liber Tertius (LT) betitelt sind. Alle drei Bücher können von Forschern separat bewertet werden. So beinhaltet das erste Buch die Historie des *belâgat*, sowie die Geschichte der Antiken Rhetorik. Analysierende Gegenüberstellung von Rhetorik und *belâgat* sind ebenfalls Teil dieses Abschnittes. Dieser einleitende Abschnitt beabsichtigt dem Leser sowohl einen Überblick über den historischen Verlauf der Rhetorik und des *belâgat* in der Wissenschaftsforschung zu verleihen, als auch dem Leser das Verständnis des zweiten Buches zu erleichtern. Das zweite Buch involviert *Begriffe des belâgat*, Theorien und dessen Figuren. Begriffe und Theorien zur Metapher sind ebenfalls Untersuchungsinhalte des zweiten Buches. Hier konzentriert sich die Arbeit vorerst auf Bedeutungsinhalte der entsprechenden Termini im Deutschen wie im Türkischen und deren Funktion in der Redekunst. Hauptziel in diesem Abschnitt ist die Suche nach einer begrifflichen Äquivalenz zum Begriff der Metapher im Türkischen durch Vergleich von Rhetorik und *belâgat*. Die Analyse des Begriffschaos ist Inhalt des dritten Buches (Liber Tertius). Durch Diagramme, die in unterschiedliche Bedeutungs- und Funktionsfelder unterteilt sind, werden potenzielle Verteilungen der Figuren des *mecâz* in Bezug auf die Metapher angezeigt. Dabei wird der Versuch gebracht, die im zweiten Buch angesprochenen Begriffe im Einzelnen zu analysieren. Durch vergleichende Bewertungsschritte dieser Begriffe werden mithilfe der Diagrammtechnik die Termini im Einzelnen und im Vergleich miteinander systematisiert. So kann das Buch Liber Tertius auch als bewertende Schlussfolgerung der Arbeit gesehen werden.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4795-0