



Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik

Band 1 (2019): Lyrik und Erkenntnis

Herausgegeben von Ralph Müller und Friederike Reents

Grübel, Rainer: Lügen die Dichter? Poetische und diskursive Erkenntnis. In: IZfK 1 (2019). 93-117.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-9609-0fc9

Rainer Grübel (Oldenburg)

Lügen die Dichter? Poetische und diskursive Erkenntnis

Are the Poets Lying? Poetic and Discursive Knowledge

The article considers the question whether poets lie against the background of the possible difference between poetical and discursive knowledge. Starting from Plato's thesis, namely that poets lie, the article refers to Rorty, who, in contrast to Plato and with the example of Nabokov, recognizes in poetry a special kind of knowledge. It is opposed to discursive knowledge, which is closely related to prose. In the second part Parmenides' didactic poem "On Nature" is seen as an example of proposing discursive truth in poetic words. Heidegger read Parmenides' poem as a case for the evidence of truth in non-ambiguous poetical words (cf. the example "a-letheia" – un-concealedness, truth). Popper, however, interpreted the same text very differently, namely as a critical reference to the principal ambiguity of the word in human language and as the first known instance of the presentation of the deductive method. In this context the works of Nietzsche and Solov'ev are seen as opposed to each other, as Nietzsche in "Zarathustra" identified philosophical and poetical knowledge, whereas Solov'ev in his main work kept them separate from each other. The last part of the article studies the relation of poetical and discursive knowledge in poems of Gennadij Ajgi with their closeness to the dream, of Vera Stepanova with the intriguing opening to the co-presence of the Poetical I and the Other in one and the same word and of Durs Grünbein, who exposes the ambiguity of poetical language as a means to show that even untruth can open a way to come to truth. Then the lie of poetical words can be their way to say the truth.

Keywords: poetry, discourse, truth, lie, knowledge (sophos), word (logos), being (ontos), law (logos), method, nature, culture, Ajgi, Aristotle, Grünbein, Habermas, Heidegger, Nabokov, Nietzsche, Parmenides, Plato, Popper, Rorty, Solov'ev, Steiner, Stepanova

Doch was sagte dir einst Zarathustra? Dass die Dichter zu viel lügen? – Aber auch Zarathustra ist ein Dichter.

(Friedrich Nietzsche 1883)

Die Trennung von Poët und Denker ist nur scheinbar – und zum *Nachtheil* beyder.

(Novalis 1798/99)

1. *Logos vs. Nomos*

„Dichtung und Wahrheit“ lautet die Überschrift der „Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens“, die der Weimarer Minister und Dichter zwischen 1823 und 1832 mit dem Schriftsteller und Poeten Johann Peter Eckermann führte. Der gewiss mit Goethes Einverständnis gewählte Titel dieser Lebenserinnerungen setzt einen Unterschied voraus zwischen dem Begriff „Wahrheit“ auf der einen und dem Terminus „Dichtung“ auf der anderen Seite. Der auf ‚harte Fakten‘ einer unbezweifelbaren Wirklichkeit bezogenen ‚Wahrheit‘ scheinen die heutzutage oft ‚alternative facts‘ genannten Erfindungen gegenüberzustehen, denen ein eher lockeres, wenn nicht gar konträres Verhältnis zur empirischen Realität zugesprochen wird.

In Goethes „West-östlichem Divan“ sagt die Kunstperson „Hatem“, eine dem Sufismus nahestehende Parallelfigur zum persischen Dichter Hafis, deren Name, „Hatem“, sich in einem der Vierzeiler *nicht* mit dem Zeilenendwort „Morgenröte“ reimt und so als ‚poetische Wahrheit‘ den Namen des verborgenen Autors, „Goethe“, des Gesprächspartners von Suleika, nahelegt, sagt dieser Hatem-Goethe also in „Saki Nameh: Das Schenkenbuch“ im Zwiegespräch mit Saki lapidar:

Dichten ist zwar Himmelsgabe,
Doch im Erdenleben Trug. [...]

Dichter ist umsonst verschwiegen,
Dichten selbst ist schon Verrat.¹

In der Tat gelingt in Goethes Dichtung Hatem und Suleika jene Liebe, die im wahren Leben des 65-jährigen Goethes mit der 35 Jahre jüngeren Marianne von Willemer, den kaum zu verkennenden Prototypen der Personages dieser Lyrik, misslang. Indes: Wäre sie geglückt, gäbe es aller Wahrscheinlichkeit nach diese Liebesgedichte, die zu den schönsten der deutschen Lyrik zählen, wohl kaum.

Die an diesem Beispiel eingeführte Spannung zwischen Wahrheit und Poesie, ja die Herabsetzung der Dichtung zu Lug und Trug, geht bekanntlich zurück auf Platon, der als Philosoph vor allem im „Staat“ („Politeia“), doch auch in den „Gesetzen“ („Nomoi“), in „Ion“ („Íōn“) sowie im „Gastmahl“ („Sympósion“), eine sehr kritische Haltung gegenüber den Dichtern an den Tag legt. Dies, ob-

¹ Goethe (81967: 2,97).

wohl oder gerade *weil* er in der Jugend selbst gedichtet, vor allem aber nicht erhalten gebliebene Tragödien verfasst hat.

Im Dialog „Der Staat“ verwehrt Platon aus Sokrates' Mund den Dichtern bekanntlich den Eintritt in den von ihm entworfene idealen Stadtstaat, und zwar aus ethischen, genauer: *pädagogisch*-moralischen Gründen. Mit ihren erfundenen Texten vermitteln, so lautet sein Vorwurf, die Dichter der Jugend ein *falsches* Bild von der Wirklichkeit. So unterstelle Homer, auf den Platon seine Philippika insbesondere münzt, den Göttern ethisch verwerfliche Absichten und Handlungen, wo sie doch in Wahrheit ideale Figuren und Vorbilder für die Menschen seien. Außerdem untergrüben die Verfasser von Dichtungen die Moral der Jugend, indem sie Schurken und Verbrecher darstellten, die sich eines Wohl-Lebens erfreuten statt von der Last ihres Gewissens niedergedrückt zu werden. Daher lautet der an Glaukon gerichtete Rat des Sokrates, in dem er die Ausnahme der Zulässigkeit von Dichtern im zehnten und letzten Buch der „Politeia“ formuliert, auch unmissverständlich:

[...] εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν: εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονὴ σοὶ καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῆ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου.

[...] dass in den Staat von der Dichtkunst nichts anderes Aufnahme finden darf als Gesänge an die Götter und Loblieder auf die Tugendhaften. Wenn du aber die ergötzliche Muse, sei es in der Form des Liedes oder des epischen Heldengesanges aufnimmst, dann werden Lust und Schmerz im Staate die Herrscher sein statt des Gesetzes und desjenigen was stets gemeinhin für das Beste gehalten ward die Vernunft nämlich.²

Platons Gesprächspartner Glaukon pflichtet dieser These mit der Antwort „Sehr wahr“ (*ἀληθέστατα, ἔφη*)³ bei, da es Platon zufolge offenkundig *keinen* Zweifel an der Wahrheit dieser Aussage geben kann.

Hier wird dem ‚Logos‘, dem ‚Wort‘, ‚Nomos‘, das ‚Gesetz‘, die ‚Regel‘, entgegengesetzt. Dem Mythos, der uranfänglichen Rede des Kosmos, in der sich die Welt selber ausspricht, sind das *Wort*, als in freier Rede artikulierte Äußerung sowie das ihr zur Seite stehende *Gesetz* entsprungen, die der kosmischen Ordnung entsprechende Regel. Allerdings sind beide nun nicht mehr in ihrem Herkunftsort, dem Kosmos selbst, verankert, sondern in Sophos, der Vernunft, d.h. dem Organ, das ihre Legitimität beurteilt. Sie sind somit aus der *Natur* in die *Kultur* gesprungen.

Sophos, das Wissen, die Er-Kenntnis ist der dritte Grundbegriff der neben Logos und Nomos unsere Reflexion über poetische und diskursive Er-Kenntnis bestimmt. Gerade er hat der Disziplin, in der wir uns bewegen, der Philo-Sophie

² Platon (1988: 407).

³ Ebd.

der Er-Kenntnis-Liebe, wie wir sie für unsere Zwecke nennen wollen (und so statt des Resultats Wissen den Prozess des Wissenserlangens betonen), den Namen gegeben. Leider erhielt jene Teildisziplin der Philosophie, die sich mit den Regeln der Richtigkeit des Schließens befasst, die Methodologie, nicht den treffenden Namen „Sophik“, sondern den irreführenden – „Logik“. Vielleicht war diese Fehlbenennung einer der Beweggründe dafür, dass sich Philosophen jahrhundertlang kaum und intensiv erst im 20. Jahrhundert mit den sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Disziplin beschäftigt haben.

Der Platon-Schüler Aristoteles hat die Erkenntnisweise der Logik in den „Ersten Analytiken“ bekanntlich gerade an demjenigen Syllogismus vorgeführt, der die Sterblichkeit von Platons Lehrer Sokrates als logischen Schluss aus einem Obersatz über einen Untersatz herleitet:⁴

Alle Menschen sind sterblich. (Obersatz)
 Sokrates ist ein Mensch. (Untersatz)
 Sokrates ist sterblich. (Schluss)⁵

Es geht in diesem Zusammenhang *nicht* um die Frage, ob der Schluss tatsächlich neue Erkenntnis ermöglicht, die nicht bereits (wie Aristoteles-Kritiker bemerkt haben) im Obersatz gegeben ist. Es handelt sich vielmehr darum, dass, wie der Philosoph argumentiert, *wenn* der Obersatz und der Untersatz *wahr* sind, auch dem Schluss *notwendig* Wahrheit zukommt. Wir können den Syllogismus in einen Kausalschluss umformen, der dann lautet: Weil alle Menschen sterblich sind und Sokrates ein Mensch ist, ist auch Sokrates sterblich. Kausalität ist eine der logischen Beziehungen, mit denen Philosophie arbeitet, die *diskursiv(e)* Erkenntnis gewinnt.

Im „Ion“ hat Platon – wieder aus Sokrates’ Mund – den Vorwurf gegen die Dichter dahingehend erweitert, dass sie keine *auctoritas* über ihre Werke haben, sondern sich beim Dichten in inspirative göttliche Begeisterung versetzten müssen, den berühmt-berüchtigten *furor poeticus*, in dem sie, bar aller Vernunft, keinerlei Kontrolle über das hätten, was sie hervorbringen:

[...] κοῦρον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἐστὶν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ: ἕως δ’ ἂν τοῦτι ἔχῃ τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπος ἐστὶν καὶ χρησμοδεῖν.

Denn mit dem Dichter ist es ein eigen Ding: leichtbeschwingt und gottgeweiht, wirft er die irdische Schwere von sich und ist nicht eher in der Lage zu dichten, als bis er von [göttlicher] Begeisterung ergriffen und von Sinnen ist und aller ruhigen Vernunft bar; solange er aber noch im Besitze dieses Gutes (der ruhigen Vernunft) ist, ist er so gut wie alle Menschen außer Stande zu dichten und zu weissagen.⁶

⁴ Der Tod des Sokrates durch Trinken des Schierlingsbechers war ja die existentielle (und auch pädagogisch-moralische) Probe aufs Exempel seiner Weisheit.

⁵ Vgl. Aristoteles (1836: 95).

⁶ Platon (1993: 113).

Wie dem auch sei, Lukian von Samosata hat fünfeinhalb Jahrhunderte später aus Sicht des Schriftstellers im Stil des Menippos Philosophen in Gestalt der Φιλοψευδής, der „Lügenfreunde“, die Irreführung der Einsichtigen durch βίων πράσις, durch „Verkauf von Lebensüberzeugungen“,⁷ vorgeworfen und damit eine Retourkutsche in Gang gesetzt, deren Fahrt manche andere Schriftsteller, unter ihnen auch der Schriftsteller und Nobelpreisträger Vladimir Nabokov, gefördert haben.

2. Literatur u n d Philosophie als Erkenntnisfelder

Fast zwei Jahrtausende später hat der amerikanische Philosoph Richard Rorty im Kapitel „Cruelty and Solidarity“ seines 1989 erschienenen Buches „Contingency, Irony, and Solidarity“ neben George Orwell auch Nabokov als Schriftsteller ausgezeichnet, der in seinen literarischen Texten die Analyse und Darstellung von Grausamkeit und Unterwerfung betrieben und dem mündigen Bürger ein Angebot zum Erwerb größerer Freiheit vorgelegt habe. Rorty unterscheidet Bücher, die uns unabhängig von Büchern machen von solchen, die uns helfen, bei Erhalt der Freiheit weniger grausam zu sein. Als Beispiel für die erste Gruppe von Werken führt er Friedrich Engels „The Condition of the Working Class in England“, Harriet Beecher Stowes „Uncle Tom’s Cabin“, Victor Hugos « Les Misérables » und Radclyffe Halls „The Well of Loneliness“ an. Als Beispiel für die zweite Gruppe von Druckerzeugnisse, solchen also, die Einsicht in die Bedingungen der Möglichkeit von Grausamkeit vermitteln und damit dem Leser die Chance bieten, in ihrem eigenen Leben weniger brutal zu sein, nennt er die Empathie mit Humbert Humbert und Lolita in Vladimir Nabokovs gleichnamigem Roman.⁸

Die Wahl des seinerzeit einen Skandal auslösenden Romans „Lolita“, es geht um die Verführungskünste einer Minderjährigen, die der Epopöe 1955 zunächst ihre Veröffentlichung im Pariser Pornographie-Verlag Olympus-Press bescheren, als Beispiel der Vermittlung von Einsicht in Grausamkeit, beweist den Mut des Philosophen. Nabokov hatte eben jene Vorwürfe der Verführung der Jugend von Seiten einer besorgten Öffentlichkeit auf sich gezogen, die Platon den Dichtern allgemein zur Last legte.

Rorty weist Habermas’ Reduktion der Qualität von Literatur auf „Adäquatheit des Gefühlsausdrucks“ („adequacy of the expression of feeling“) und damit den impliziten Ausschluss der Ermöglichung von Erkenntnissen wie auch dessen Begrenzung der Literaturwissenschaft aufs „Geschmacksurteil“ („judgments of taste“) entschieden zurück.⁹ Er zieht Nabokovs „Lolita“ und dessen „Pale Fire“

⁷ Vgl. Lukian, Βίων Πράσις, von Wieland übersetzt als: „Der Verkauf der philosophischen Secten“ (Lukian 1985: 3).

⁸ Daneben nennt er auch Mr. Causaubon in George Eliots „Middlemarch“ sowie Mrs. Jellyby in Charles Dickens „Bleak House“.

⁹ Rorty (1989: 142).

neben George Orwells “Animal Farm” und “1984” als Werke bei, die helfen können, künftiges Leid und kommende Unfreiheit zu vermeiden. Er zitiert Nabokovs Stellungnahme zu seinem Roman “Lolita” in voller Länge, um zu zeigen, dass es beiden gerade *nicht* um jene direkte Belehrung in *rebus ethicis* durch Literatur zu tun ist, wie sie Lev Tolstoj so oft praktiziert hat:

Lolita has no moral in tow. For me a work of fiction exists only in so far as it affords me what I shall bluntly call aesthetic bliss, that is a sense of being somehow, somewhere, connected with other states of being where art (curiosity, tenderness, kindness, ecstasy) is the norm. There are not many such books. All the rest is either topical trash or what some call the Literature of Ideas, which very often is topical trash coming in huge blocks of plaster that are carefully transmitted from age to age until somebody comes along with a hammer and takes a good crack at Balzac, at Gorki, at Mann.¹⁰

Nabokov hatte seinerseits Platon im Aufsatz “The Art of Literature and Common Sense” deswegen kritisiert, weil der gegen die das Dasein bestimmende “supremacy of the detail over the general”¹¹ die Herrschaft des Allgemeinen – wir erinnern an die „Nomoi“ – gegen das Besondere, das Leben nämlich, durchsetzen wolle. Rorty hebt nun mit Nabokov Literatur als jene Präsentation des Besonderen, d.h. ein Wissen ab, das nicht nur aus dem Verfügen über Bekanntes besteht, sondern das Unbekannte, als hätte er die russischen Formalisten gelesen, auch mit einem spezifischen, hier als „unvorhersagbar“ qualifizierten Gebrauch der Wörter verknüpft:

Literary art, the nonstandard, nonpredictable use of words, cannot, indeed, be gauged in terms of accuracy of representation. For such accuracy is a matter of conformity to convention, and the point of writing well is precisely to break the crust of convention.¹²

Rorty zitiert mit einer für Philosophen beachtlichen Zustimmung Nabokovs Überzeugung, was bei Platon ‘common sense’ heiße, sei nichts anderes als eine Serie toter Metaphern (“What we call common sense – the body of widely accepted truths – is, just as Heidegger and Nabokov thought, a collection of dead metaphors”¹³). Er führt Nabokovs Prosa als an ironische liberale Intellektuelle adressierte Warnung nicht vor solcher Grausamkeit vor, die sozialer Ungerechtigkeit innewohnt, sondern vor jener, die der Suche nach Autonomie¹⁴ eigne. Das Streben nach *persönlicher Vervollkommnung* verbinde Autoren wie Platon, Heidegger, Proust und Nabokov, während Mill und Dewey, Habermas und Rawls ebenso wie Orwell die *Freiheit* im Auge hätten.

¹⁰ Nabokov, “On a book entitled ‘Lolita’”, in: Nabokov (1980: 313). Das Motiv des Hammers ist von Nietzsche entlehnt, der von sich behauptete, „mit dem Hammer“ zu philosophieren.

¹¹ Nabokov (1980: 373).

¹² Rorty (1989: 167).

¹³ Rorty (1989: 152).

¹⁴ Rorty (1989: 144).

Nabokov schildere die Grausamkeit bereitende Abhängigkeit gerade aus der Innenperspektive und befördere so, ohne sie von oben herab zu beurteilen, jene Einsicht in ihre Funktionsweise, die erforderlich sei, um ihre Praxis im eigenen Leben zu vermeiden: “Nabokov wrote about cruelty from the inside, helping us see the way, in which the private pursuit of aesthetic bliss produces cruelty.”¹⁵ Rorty stellt – was wir hier aus Raumgründen nicht weiter verfolgen können – Nabokovs Ablehnung der Grausamkeit in einen Zusammenhang mit dessen Ästhetizismus und seinem Glauben an die Unsterblichkeit.¹⁶

Es finden sich also auch auf Seiten der Philosophie Autoren, die anerkennen, dass literarische Texte Einsichten in die *conditio humana* vermitteln können.¹⁷ Leider hat der philosophische Prosaiker Rorty seine Aufmerksamkeit indes ausschließlich dem *Prosa*-Autor Nabokov gewidmet und den Lyriker, der die *Lolita*-Thematik schon 1928 im Gedicht „Lilith“ («Лилит») angeschlagen hat, völlig aus dem Blick gelassen. Es wäre von besonderem Interesse gewesen zu erfahren, welche Erkenntnisse das Gedicht „Lilith“ auf der einen Seite und welche der Roman “Lolita” sowie die bereits 1939 in Paris geschriebene, doch in Brandenburg spielende *Lolita*-Erzählung „Der Zauberer“ («Волшебник») auf der anderen dem Leser erschließen.

Hier nun kann George Steiners Essay von 2014, “The Poetry of Thought” Hilfe bieten, da er eine Vielzahl an Begegnungen von Dichtung und Philosophie aufführt und einige davon auch mehr oder weniger einlässlich untersucht. Allerdings weist dieses Kompendium philosophisch-literarischer Überschneidungen, das bisweilen an name-dropping grenzt, für unsere Fragestellung einen substantiellen Mangel auf, der die volle Einsicht in die Erkenntnis poetischen Wissens verstellt. Diese Schwäche ist das fast vollständige Ausblenden der dem poetischen Wissen gegenüberstehenden *diskursiven*, eben auf in der Regel kausaler methodischer Herleitung gründender Erkenntnis. Erst vor dem Hintergrund diskursiver Wissens(v)ermittlung erlangt poetische Er-Kenntnis nämlich ihre Spezifik.

Zwar verweist Steiner gelegentlich auf die Mathematik und die exakten Wissenschaften, doch fehlt seinem Buch eine abgrenzende Betrachtung, die das, was wir hier diskursive Er-Kenntnis nennen, gegen die poetische abhobe.¹⁸ Im Duk-

¹⁵ Rorty (1989: 146).

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ein zweites Beispiel für die Exposition der Erkenntniskraft der Dichtung bildet Theodor Adornos Philosophie (vgl. seine „Noten zur Literatur“) auf den wir hier aus Raumgründen nicht eingehen können. Vgl. dazu Ph. von Wussow (2013: 183): „Tatsächlich erkennt Philosophie in Literatur sich selbst, allerdings nicht im Modus der Identifikation und der Wiederholung, sondern nur negativ und im Sinne der Reflexion der eigenen Form – eine Form, mit der sie die Art von Erkenntnis, die ihr vorschwebt, immer wieder verhindert.“

¹⁸ Hier könnte Bachtins Philosophie der Literatur als Ergänzung der Einsichten von Steiner dienen, weil er die Dichtung als monologische Form in Opposition zur Dialogizität der Prosa stellt und so eine Grundlage für die Unterscheidung diskursiver und poetischer Erkenntnis bietet.

tus postmoderner Inklusion von Literatur und Philosophie schließt er – gleichsam das ebenso reduktive Gegenstück zu Rortys Fixierung auf die Prosa – die sich gegen solche Einvernahme spröde stellende formale Logik sowie die in Deutschland gegenwärtig wohl gar dominierende Analytische Philosophie weitgehend aus. Er erwähnt sie im Grunde nur zum Schluss, als wolle er dem Vorwurf begegnen, sie vergessen zu haben:

Philosophy labors to make language rigorously transparent, to purge it from ambiguity and confusion. At times it labors to transcend lexical, syntactical limitations and inherited atrophies altogether by resorting to formal logic and meta-mathematical algorithms as in Frege.¹⁹

An dieser Stelle kann Bachtins Philosophie der Literatur Steiners Einsichten ergänzen, insofern sie auf der einen Seite die Bachtins Ansicht nach monologische Dichtung in Opposition zur dialogischen Prosa stellt und auf der anderen der im Gefolge der Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts entstandenen Philosophie der Weltanschauung die Narratologie der Perspektivenvielfalt und Dialogik von Ich und Anderem vorzieht.²⁰ Als ihren Widerpart sieht Bachtin, ein Liebhaber symbolistischer Dichtung, die monologische Lyrik an, die Einstimmigkeit mit einer geschlossenen Weltsicht verbindet. Solche (hier freilich *zweistimmige*) Einstimmigkeit, die gleichwohl erkenntnisfördernd sein kann, hat nun schon Parmenides in seinem Lehrgedicht geübt.

3. *Parmenides Lehrgedicht als Ausdifferenzierung des Mythos zu Logos und Nomos*

The development of western philosophy was once said by A.N. Whitehead to have consisted in a series of footnotes to Plato. In a similar vein, and with hardly more exaggeration, Plato's own writings might be said to have consisted in footnotes to Parmenides of Elea. (David Gallop)

Parmenides' metaphysisch-kosmologisches Lehrgedicht bildet einen der frühesten griechischen philosophischen Texte, die in größerem Umfang, wenn auch nur fragmentarisch, überliefert sind. Sein Titel ist nicht auf uns gekommen, wird aber oft mit „Über die Natur“ („*Peri physeōs*“) wiedergegeben. Philosophen se-

¹⁹ Steiner (2012: 214).

²⁰ Bachtin (1929/1971) beschreibt Dostoevskijs Romane nicht als inhaltliche Darstellung konträrer Weltsichten, sondern als kraft fremder Rede narrativ gelungene verbale Präsentation als sprachliche Äußerungen manifestierter unterschiedlicher Bewusstseine. Es geht dabei nicht so sehr um die Wahrheit einer Weltsicht, wie um die Wahrheit des sprachlichen Miteinanders (der ‚Polyphonie‘) unterschiedlicher Standpunkte. Dieses Verständnis ergänzt Weinrichs (1974: 58) linguistische Einsicht, dass die Lüge in der Sprechsituation ihren Ort hat, indem sie eine Fehlbegegnung zwischen Sprache und Welt darstellt, sie vor allem in der Syntax aufscheint.

hen Parmenides nicht selten als Begründer der Metaphysik und/oder der Ontologie an, Teildisziplinen und Betrachtungsweisen der Philosophie also, die sich im Dekonstruktivismus stetiger und hartnäckiger Verachtung erfreuen.

Bertrand Russell formulierte sehr präzise, Parmenides habe eine auf Logik gegründete Metaphysik erfunden,²¹ und entdeckte als Herzstück seines Denkens das Paradoxon negativer Existentiale. Unter dem Eindruck der Weltsicht des Mythos stehend, der reales Sein, Wort und Denken in eins setzt, schließt Parmenides ex negativo: „dass etwas erkennt, was nicht ist“²². Es ist für Parmenides schlichtweg unmöglich, etwas zu denken und/oder etwas zu sagen, was nicht auch ist. Daran schließt seine Überzeugung an, das Sein könne nicht gemacht, nicht hervorgebracht, nicht erzeugt sein, es sei in sich geschlossen, unveränderlich und ewig. Zwar erscheine es in sehr unterschiedlichen Zeichen, gleichwohl sei es aber stets notwendig ein und dasselbe (hier im Original und in rhythmischer Übersetzung in Hexametern):

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
 λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἕασι
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον εὖν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
 ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἠδ' ἀτέλεστον·
 (5) οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ παῖν,
 ἓν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;

Einzig also

Beschreibung des Weges, es ist. Auf diesem Weg
 viele Zeichen: dass Seiendes nicht unzerstörbar,
 nicht zu vervollkommen;
 [5] weder, noch wird es sein, da es jetzt
 in seiner Ganzheit zusammengeschlossen.²³

Indem diese metaphysische Kosmologie sich in der gebundenen Rede des Hexameters artikuliert, spricht aus ihr zwar nicht der Kosmos selbst (das wäre Mythos), doch die Wahrheit des Kosmos aus dem Munde ihrer Göttin. Die Rede des babylonischen Sonnengottes bildet wohl die historische Ur-Folie für diese ungeheuer kühne Transposition der sprechend seienden und wissend nun auch gewussten Wahrheit in die unmittelbare Nähe des Menschen. Ihr näherer Inter-text liegt in der Ansprache der Göttin Nacht, Beraterin immerhin des Zeus in orphischer Kosmologie. Der Schritt vom Außen des wissenden Gottes zum In-

²¹ Russell (1984: 66).

²² Übers. Rainer Grübel. Vgl. dazu Parmenides (2012: 323): „Denn es ist ausgeschlossen, dass du etwas erkennst, was nicht ist, oder etwas darüber aussagst: Denn solches lässt sich nicht durchführen.“

²³ Übers. Rainer Grübel. Vgl. dazu Parmenides (2012: 325) : „Einzig also noch übrig bleibt / die Beschreibung des Weges, dass es ist. Auf diesem Weg / gibt es sehr viele Zeichen: dass Seiendes nicht hervorgebracht und unzerstörbar ist, / ein heiles, einzigartig, unerschütterlich und nicht zu vervollkommen; / [5] weder war es, noch wird es einmal sein, da es jetzt / in seiner Ganzheit beisammen ist, eins, zusammengeschlossen“.

nen gewusster Wahrheit ist zugleich ein poetischer *und* ein philosophischer. Poetisch ist er, insofern das Subjekt des Textes eine eigene göttliche Figur als Sprecher erschafft – ‚poein‘ heisst ja erschaffen – philosophisch ist er, weil die Kompetenz der Rede ausdrücklich *nicht* auf den Rang im Pantheon der Götter, sondern auf die Widerspruchsfreiheit der Wahrheit und somit auf ihre Erkennbarkeit gegründet wird.²⁴ Es ist dies die Autonomie-Erklärung des philosophischen Geistes in poetischer Rede.

Dieser Geist ist zweistimmig, denn er bietet zwei Wege: Nicht mehr die des Guten und des Bösen, sondern die von Wahrheit und Irrtum. Er ist zugleich aber einstimmig, weil der Sprecher den einen Pfad hier als Irreführung abtut. Der Weg heißt hier ‚methos‘, und ‚Methodologie‘ wird dann die Lehre von den richtigen philosophischen Verfahrensweisen heißen. Zunächst weist die Göttin den Weg der Wahrheit (erneut in metrischer Übertragung): „Érster Weg íst, dass es íst und dass nícht ist, dass és grade nícht ist, / Díes ist die Báhn hin zum Wissen, denn síe ist gerichtet auf Wáhrheit; [...]“²⁵. Den zweiten bildet der Weg der Täuschung: „Zwéiter Weg íst, dass es nícht ist und dás sich gehört, dass es nícht ist. / Díes aber íst, wie ich zéige auch dír, nicht erlébbarer Pfád.“²⁶ Hier nun folgt die logische Begründung der Unmöglichkeit des zweiten, in die Irre leitenden Wegs, und gerade diese sophische Begründung ist das unerhörte Neue an dieser Kosmologie, weil ihr Kriterium, wie gesagt, nicht die Autorität des Gottes, schon gar nicht die Selbst-Verständlichkeit des Kosmos ist, sondern die zwingende Logik, genauer wäre: die zwingende Sophik der Unmöglichkeit dieses Wegs. Die Kernbotschaft des Lehrgedichts ist wiederum zugleich philosophisch *und* poetisch: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. – „Dénken das sélbe ist wíe auch das Séin.“²⁷ Poetisch ist diese Denkfigur, durch die Parallele zwischen den rhythmisch gleichklingenden dreiteiligen metrischen Figuren und den semantisch einander gleichgestellten Elementen. Zur Identität von Sein und Denken tritt so – nicht auf der Referenz-, sondern auf der Ausdrucksebene – die Identität des Sagens, der Wörter. Sophos, Ontos und Logos sind ungeschieden, und nur als ungeschiedene sind sie auch wahr.

Der Physiker Erwin Schrödinger hat Parmenides’ ‚Weg der Wahrheit‘ in seinem Buch „Nature and the Greeks“ als das „bewusste Selbst“ („conscious self“)

²⁴ Allerdings bezeichnet Schmalzriedt (1991: 971f.), Parmenides’ „Peri Physeos“ zwar als „unauflösliche Einheit von Theorem und Dichtung“, auch räumt er die Relevanz der Sprache für diesen Text ein, doch sieht er die „poetische Verankerung seiner Philosophie“ als „in Wahrheit [...] theologische“ an. Immerhin konzidiert er: „Erst die Umwandlung seiner Lehre in eine von ihm selbst erfahrene Belehrung macht seine Wahrheit zur ‚wahren‘ Wahrheit.“ (Ders., 971).

²⁵ Parmenides (2012: 323).

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

bezeichnet.²⁸ Dies ist gewiss eine neuzeitliche Projektion, deutet jedoch das Ziel des Wegs an, den Parmenides' Metaphysik einschlägt, eines Pfades, der bis zu Fichtes selbstreflexivem ‚Ich‘ führen sollte. Popper nannte Einstein in seiner Kritik des Konzepts der ‚Block-Zeit‘, also der Vorstellung, es gebe keinen Übergang von der Vergangenheit in die Gegenwart und aus dieser in die Zukunft, geradeheraus – „Parmenides“.²⁹ Denn schon der Grieche hatte behauptet, dass alles Sein Gegenwart sei und sich als In-Sich-Geschlossenes weder aus Vergangenheit herleiten noch in Zukunft überführen lasse.

In den Jahren 1942-1943, während des Zweiten Weltkriegs also, der ‚größte Feldherr aller Zeiten‘ hatte sich längst als Größenwahnsinniger entpuppt und Heidegger seinen Flirt mit dem Faschismus beendet, trug die Grund-Vorlesung des Freiburger Philosophen den Titel „Parmenides“. Erschienen ist sie erst 1982,³⁰ 1992 auch in englischer Übersetzung. 1998 kam dann Karl Poppers Buch „The World of Parmenides“ heraus.³¹ Es überrascht nicht, dass beide Philosophen zwar die Begeisterung über den frühen griechischen Denker teilen, keineswegs aber die Deutung seines Werks.

Kahn schrieb:

If we except Plato, Aristotle, and Polonius, Parmenides is perhaps the most important and influential of all Greek philosophers. And considered as a metaphysician, he is perhaps the most original figure in the western tradition.³²

Und Popper, wohl der heftigste Kritiker des Verfahrens logischer *Induktion*, las Parmenides als Schöpfer des ersten Systems logischer *Deduktion*. Natürlich hob er die Zurückweisung des empirischen Wissens in den Fragmenten des griechischen Philosophen hervor, die bei diesem ja auf den Weg des Irrtums führen. Und er verfolgte diesen Weg zurück zur Sprache. In Poppers Sicht ist die Welt der irreführenden Erscheinungen, die Schein- und Pseudo-Welt “invented not even by the senses but by the tongue: by human name-giving, by the largely arbitrary conventions that constitute human language.”³³ Es ist nicht unsere Aufgabe, zu entscheiden, ob Parmenides Lehrgedicht dieses Verdikt gegen die durch Ambiguität irreführende menschliche Sprache tatsächlich stützt, wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang vielmehr die Beobachtung, dass Martin Heidegger in seinen Vorlesungen zur genau entgegengesetzten Auffassung gelangt ist.

Der Existentialist gründete seine eigene Epistemologie sogar auf die etymologische Analyse eines Wortes in Parmenides' Lehrgedicht, des Ausdrucks „al-

²⁸ Vgl. Schrödinger (1951: 26-33).

²⁹ Popper (2002: 127).

³⁰ Heidegger (1982).

³¹ Popper (1998). Das Buch trägt in deutscher Übersetzung sogar den von Popper wohl gutgeheißenen Untertitel „Der Ursprung des europäischen Denkens“.

³² Kahn (1969: 700).

³³ Popper (1998: 124).

etheia“, den er geradezu zum Namen der Göttin erklärt. Ich stehe nicht an zu behaupten, dass dies eine *poetische* Etymologie ist.³⁴ Der Philosoph vom Todtnauberg deutet das griechische Wort „a-letheia“, Wahrheit, das bei Parmenides den Weg des Wahren bezeichnet, nämlich als „Un-Verborgeneheit“.³⁵ Gerade aus dieser Sprachfigur gewinnt er das Grundkonzept seines philosophischen Denkens. Letztlich liegt dem eine theologische Denkfigur des studierten Theologen Heidegger zugrunde: Die von Gott geschaffene Welt offenbart sich dem Blick des ‚richtig‘ Wahr-Nehmenden. Hieran schließt in anderem Kontext übrigens Heideggers Rede von der Erfordernis des „Ungelichteten“³⁶ an, d.h. der Erhellung des Ungewussten. Sie spricht im unausdrücklichen Rekurs auf Moses (1,3) dem ‚richtigen‘ Philosophen ein Stück göttlicher Macht zu.

Heideggers Deutung des Wortes „a-letheia“ ist Ausdruck seiner Überzeugung, dass, ganz im Gegensatz zu Poppers Auffassung, Wörter bei Parmenides und aller wahren Rede die Wahrheit nicht verbergen, sondern sie, heideggersch gesprochen, gerade entbergen. In seinem späten Aufsatz von 1951-52 „Was heisst Denken?“ schreibt er: „Die Sprache des Parmenides ist die Sprache eines Denkens, ist dieses Denken selber.“³⁷ Solche Identifikation von Rede und Denken, die an die Stelle von Parmenides’ Identität von Sein und Denken tritt, ist tatsächlich das genaue Gegenteil von Poppers Entdeckung, dass die Texte des Parmenides den durch Sprache erzeugten Irrtum der Welt der Erscheinungen enthüllen. Popper gründete seine Schlussfolgerung auf die Analyse des ‚Zweiten Wegs‘ der Wahrheit in Parmenides’ Lehrgedicht, jenes Pfades, der zu irrigen Überzeugungen führt, die ihrerseits in irreführenden Erfahrungen gründen, während Heidegger sich mit seiner positiven Aussage über die Wahrheit der Wörter auf Parmenides’ ‚ersten Weg‘ zum Wissen beruft. Der gründet in der Identität von „Denken“ (νοεῖν) und „Sein“ (εἶναι). Dabei hat Heidegger die Bedeutung des Wortes, das Parmenides benutzt, um das Denken zu bezeichnen, „noein“, ganz gezielt *nicht* als aktive Reflexion gelesen, sondern als passiven Prozess des „Wahrnehmens“. Heidegger benutzt ein *poetisches* Konzept des Wortes, eines Wortes, das jeder Perspektivierung, allen außerverbalen Kontexten und je-

³⁴ „Die Möglichkeit der Wahrheit menschlicher Erkenntnis gründet, wenn alles Seiende ein ‚geschöpfliches‘ ist, darin, daß Sache und Satz in gleicher Weise ideengerecht und deshalb aus der Einheit des göttlichen Schöpfungsplanes aufeinander zugerichtet sind. Die veritas als adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) gibt die Gewähr für die veritas als adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam).“ (Heidegger 1976: 9, 180f.).

³⁵ „Wenn wir ἀλήθεια statt mit ‚Wahrheit‘ durch ‚Unverborgeneheit‘ übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur ‚wörtlicher‘, sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden.“ (Heidegger 1976: 9, 188). Durch Präfigierung mit ‚α‘ in der Bedeutung des Privatum ‚un‘ (vgl. ‚ungleich‘) wird λῆθος, Partizip Perfekt Passiv von λανθάνω, ‚verbergen‘, zum „Un|verborgenen“.

³⁶ Günther (2017: 97).

³⁷ Heidegger (1954: 114).

der rationalen Kalkulation fern steht, das es statt dessen aber gestattet, ‚aus der Sprache‘ zu denken. Das Wort ‚a-letheia‘ verrät *durch seine Komposition* das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit³⁸ und der Ausdruck ‚noein‘ lehrt als intransitives Verb, dass Denken weniger aktives Gewinnen von Wissen ist denn passives Lauschen auf die Welt.

In ihrem Beitrag über Poppers’ Parmenides-Schriften hat Svetlana Neretina³⁹ darauf hingewiesen, dass Popper bei seinem Verweis auf Bühler die ontologische Funktion der Sprache übergeht. Es sei gerade diese ontologische Funktion, welche die Grundlage von Heideggers Verständnis von Parmenides’ Sprache und von Sprache überhaupt bildet. Popper preist Parmenides Lehrgedicht als erste deduktive Theorie der Welt und als erste deduktive Kosmologie, die den Weg für die moderne Physik gebahnt hat: “It was, for all I know, the first deductive theory of the world, the first deductive cosmology: One further step led to theoretical physics, and to the atomic theory.”⁴⁰ Der sonst ganz im Gegensatz zu Heidegger wahrlich nicht poetische Erkenntnistheoretiker Popper reimt – Schwundstufe des *furor poeticus* – in seiner eigenen Parmenides-Übersetzung als Dichter selber über den Mond:

Bright in the *night* with the gift of his *light*,
Round the earth she is erring,
Evermore letting her *gaze*
Turn towards Helios’ *rays*.⁴¹

3. Solov’ev und Nietzsche

An dieser Stelle wenden wir uns dem Verhältnis von Er-Kenntnis und Poetik bei Solov’ev und Nietzsche zu, deren denkerische Arbeit im Spannungsfeld von Dichtung und Philosophie wir schon an anderem Ort dargestellt haben⁴² und daher aus Platzgründen hier zusammenfassen. Das wichtigste Ergebnis dieser Überlegungen zur Relation von Dichten und Denken bei Solov’ev und Nietzsche ist die Einsicht, dass Solov’ev zwar Philosoph *und* Dichter ist, doch in seinem (sowohl poetischen als auch der philosophischen) Hauptwerk die beiden kulturellen Praktiken auch gattungshaft noch immer voneinander trennt. Erst im Spätwerk, in der dramatischen Platon-Biographie sowie in der „Kurzen Erzäh-

³⁸ „Wenn Parmenides im Beginn seines Spruches die Göttin Ἀλήθεια nennt, dann ist dies nicht, wie die Philologen meinen, eine den Dichtern nachgemachte Art der Einleitung seines sogenannten ‚Lehrgedichtes‘, sondern ist die Nennung des Wesensortes, an dem der Denker als Denker steht.“ (Heidegger 1982: 188). Vgl. Marten (1990: 1-15).

³⁹ Neretina (2010), (2012).

⁴⁰ Popper (1998: 143).

⁴¹ Popper (1998: 68).

⁴² Grübel (2019).

lung vom Antichrist“ und den „Drei Gesprächen über den Krieg, den Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte“ kommt es bei ihm zur systematischen Einführung von philosophischem Denken und literarischem Schreiben.⁴³ Da ‚Herr Z‘ nun Solov’evs Sprachrohr ist, überwiegt auch hier die philosophische Intention klar gegenüber der poetischen. Nietzsche hat dagegen von der *Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* bis zum *Zarathustra* die Kreuzung von Dichtung und Philosophie geradezu als Konzept betrieben.

Eine knappe Analyse des Schluss-Gedichts im *Zarathustra* bilde den Abschluss dieses Kapitels. Es ist dies der zugleich poetische und denkerische Text Nietzsches *par excellence*. Die Einsicht kommt hier nicht aus dem Kopf des lyrisch Sprechenden, sondern aus dem Sagen der Zeit (vgl. oben: Rede des Kosmos im genuinen Mythos). Nietzsche realisiert hier das, was Karl Heinz Bohrer „Ekstase der Zeit“⁴⁴ genannt hat.

Oh Mensch! Gieb Acht!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 „Ich schlief, ich schlief –,
 „Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –
 „Die Welt ist tief,
 „Und tiefer als der Tag gedacht.
 „Tief ist ihr Weh –,
 „Lust – tiefer noch als Herzeleid:
 „Weh spricht: Vergeh!
 „Doch alle Lust will Ewigkeit –,
 „– will tiefe, tiefe Ewigkeit!“⁴⁵

Das Erwachen, der Übergang vom Traum ins Wachsein bildet bei Nietzsche den Transgress aus der apollinischen, von Maß und Logik und damit auch vom Diskurs bestimmten Welt in die dionysische Welt, in welcher die Dialektiken von Lust und Leid, von Vergehen und Ewigkeit des Poetischen walten. Die philosophische Idee der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ artikuliert sich hier als Rede der Mitternacht, der Wende vom *Vortag* zum *Nachtag*. Kraft des Rhythmus trägt das Gedicht poetisch in eins durch die stetige Wiederkehr der Mitternacht Nietzsches Grundidee von der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ aus, ohne sie aber auf der Referenzebene auszusprechen.

Die Sperrung aller Wörter von der Interjektion „Oh!“ in absoluter Anfangsstellung bis zur finalen, sich nur mit selbst reimenden, also selbstidentischen „Ewigkeit“ gibt sowohl intonatorische wie auch semantische Fingerzeige auf die Sprech- und Sach-Höhe dieses Dithyrambos, der im Grunde einen chorischen

⁴³ Dies bedeutet nicht, dass Solov’ev in seinem philosophischen Diskurs keine poetischen Gestaltungsmittel nutzt, sondern dass sie der diskursiven Wahrheitssuche untergeordnet sind. Bei Nietzsche dagegen entspringt die Wahrheit aus der poetischen Rede selbst.

⁴⁴ Bohrer (1983: 2).

⁴⁵ Nietzsche (1968: VI,1,400). Herv. im Original. Die im Zitat beibehaltene Sperrung repräsentiert die von Nietzsche beanspruchte Gedankentiefe seines Gedichts graphisch.

Sprecher voraussetzt. Hervorstechen das *Erwachtsein* als Transition vom apollinischen Traum in dionysische Wachheit und die Dialektik von *Leid* und *Lust*, die sich an der Zeitenwende zur Mitternacht und den Daseins- und Ereigniswenden von Gebären und Sterben ereignet. Es ist damit auch die Ex-stasis des Gedichtes selbst. Mit apollinischem Traum und dionysischem Rausch ist ein kultureller Raum entworfen, dem sich auch jüngere russische und deutsche Lyrik zuordnen lässt.

4. Poetische und diskursive Er-Kennntnis bei Ajgi, Stepanova und Grünbein

Der 2006 verstorbene tschuwaschisch-russische Dichter Gennadij Ajgi hat in seiner Lyrik eine Poetik des Traums realisiert, die der auf Wachsein getrimmten Literatur des Sozialistischen Realismus ver-störend gegenübertrat. Seine seit den 1960er Jahren in West- und Mitteleuropa veröffentlichten Gedichte konnten daher erst seit der Transformation des kolonialistischen Sowjet-Imperiums in ein post-sowjetisches Staatsgebilde erscheinen. Im Zyklus von Reflexionen, der den bezeichnenden Titel „Traum-und-Dichtung“ («сон-и-поэзия») trägt, hat Ajgi sein Konzept auch theoretisch formuliert.⁴⁶ Bereits die Interpunktion der Überschrift unterläuft durch Bindestriche zwischen den Wörtern „Traum“ sowie „und“ sowie „Dichtung“ die übliche hierarchische Struktur verbaler Syntax, stellt ihr die Äquivalenz ihrer Glieder gegenüber. Auch der eingangs zitierte aristotelische Syllogismus impliziert mit dem Allquantor im Obersatz „Alle Menschen sind sterblich“ eine logische Hierarchie, die in Ajgis Traum-Welt außer Kraft gesetzt ist.

Das Gedicht „Traum: Flug der Libelle“ («сон: полет стрекозы», 1982) arbeitet im Titel zunächst mit einer logischen und syntaktischen Subordination, die den Libellenflug zum Inhalt des Traums erklärt. Diese Dominanz-Struktur wird indes durch die Lautgestalt der nachfolgenden Verse konterkariert, da diese nicht nur den Trauminhalt, sondern auch sein So-Sein, eben die Herstellung von Äquivalenz und Nähe des sonst Inäquivalenten und Fernen vergegenwärtigen. Die das Wort „Son“ („Traum“) bildenden Phoneme ‚S‘, ‚O‘ und ‚N‘ treten neben die Laute ‚R‘ ‚E‘ (ein unbetonter Kurzvokal, der phonetisch nahe beim ‚I‘ liegt) und ‚Z‘ aus dem Wort „Libelle – strekoza. Das ‚O‘ ist im russischen der tiefste, das ‚I‘ der höchste Vokal. Diese Kombination erzeugt erst einmal eine lautliche Opposition. Durch den gemeinsamen Tonvokal ‚O‘ tritt aber der Traum in der zweiten Wortsilbe in die „Libelle“ («стрекоза») ein, fliegt gegenläufig nun auch die Libelle in den Traum. Zwischen Traum und Libelle vermittelt der „Flug“ („polet“), der, in der Mitte zwischen ihnen stehend, Lautelemente der beiden anderen Wörter enthält, lautlich also zwischen ihnen vermittelt und doch auch die Konsonanten ‚P‘, ‚L‘ und ‚T‘ zum Stamminventar hinzufügt. Das ist beim besten Willen in deutscher Übersetzung nicht nachzubilden. Die Wortfolge „Traum: Gang der

⁴⁶ Ajgi (1998). Vgl. auch ders. (1997).

Tiger“, in der „Gang“ „zwischen „Tiger“ und „Traum“ vermittelt, kommt dem nahe, ohne aber die phonische Plausibilität des russischen Originals zu erreichen.

Hier ist nicht der Platz, das Äquivalenzen herstellende Gewebe der Laute im Einzelnen auszubreiten, doch sei auf die Räumlichkeit der verlassenen Darre hingewiesen, also einer scheunenartigen Dörreinrichtung für Getreide, Malz und Hopfen, die mit dem Aufenthaltsort der Seele in der Nacht durch das Vergleichswort „*slovno*“ „als ob, wie“ verknüpft ist, in dem zugleich das Wort „Traum“ („son“) steckt. Auch dies ist im Deutschen nicht analog auszudrücken. Da im Vorgang des Trocknens der Nahrungsmittel auch eine Verdichtung stattfindet, die lautlich ähnlichen Worte aber durch Verschiebung von Lauten entstehen, sind wir nicht fern von Freuds Konzeption des Traums als Verdichtung und Verschiebung. Nur dass die Transformation hier nicht wie bei Freud diskursiv, sondern poetisch – d.h. just durch Gleichsetzung, Verdichtung und Verschiebung – realisiert wird. Im «озеро», dem See, übrigens dem germanischen Urwort für die Seele (weshalb bei uns ja auch der Storch die Kinder aus dem Teich holt) ist hier die Libelle «стрекоза» räumlich und lautlich zu Hause. Auch die „weißen Rosen“ («белые розы») vermitteln die Libellen lautlich mit dem Traum. Und «поле», das Feld, Ajgis Grundlandschaft, wie ich an anderem Ort gezeigt habe,⁴⁷ ist der Raum, der Flugraum (auch „Flug“, «полет»), steckt fast gänzlich darin) der Libelle zur Traumzeit der Nacht. Dem „gegenwärtigen Gott“ («бога текущего»), der Nietzsches ‚toten Gott‘ des Platzes verweist, eignet dieselbe Vokaleinheit „o“ bei gleicher Folge Konsonant – Vokal – Konsonant (бор – сон – пол – коз – лёт – роз). Der Traumlogik gemäß ist der Mensch im Traum Gott nahe, auch dem Gekreuzigten, der sogar das verzehrende, lautlich dem Traum nahe „Feuer“, „огонь“ übertrifft. Nachdem schon die Mittelstrophe sagt, dass die Libellen dem Hirn, der Scheune, also der Bergungsstätte des Wissens, seinen Gedanken-Flug ermöglichen, bieten die beiden schließenden Zweizeiler dem „Verstand“ («ум») die lautbildliche Chance, sich dem Tod zu öffnen, Sokrates zufolge ja das höchste Erkenntnisziel aller Philosophie. Den Todestrieb hat Freud unter dem Einfluss seiner russischen Schülerin Sabina Spielrein in sein Inventar seelischer Triebkräfte aufgenommen.⁴⁸

сон: полет стрекозы

а ярко — как будто в заброшенной риге
на ночь душа!

и озеро тихим во сне очагом
беспокойно: о так по лицу бы красавицы долго
белым японским цветком!

через стога будто розы белеющие

⁴⁷ Vgl. Grübel (2016).

⁴⁸ Spielrein (1912). Ètkind (1994: 182-188; 1996: 187-191).

долго и тихо... так после восторга
 полянами редкими
 в сердце местá
 и розы-раскаты — стога беспокойные
 месту уже своего разговора
 мозгу откроют полет стрекозы –
 ярче огня по распятию-желобу!
 от бога текущего
 к горной поляне в высокую тьму
 (к смерти засинью заночью
 тонко сияя ума
 в голову словно из роз
 любимо бросаясь)

1965⁴⁹*traum: flug der libelle*

auch klar – als sei in aufgebener darre
 zur nacht die seele!
 und see als tiefer im schlaf herd
 unruhig: oh wär so über der schönen antlitz lange
 als japans weiße blume!
 als schimmerten rosen durch heuschober weiß
 lange und still... so nach dem entzücken
 durch seltene felder
 im herzen die örter
 und rosen-dämm'runge - schober, unruhige
 dem ort seines gesprächs schon
 dem hirn öffnen den flug libellen –
 klarer als feuer der kreuzigung-rinne!
 vom fließend gegenwärt'gen gott
 zur bergigen lichtung in hohe finsternis
 (zum tod durch erblauen zur nacht
 fein strahlend verstandes
 in den kopf wie aus rosen
 sich liebendgern werfend)

1965⁵⁰

⁴⁹ Aigi (1982: 98).

⁵⁰ Übers. Rainer Grübel.

Zum Vergleich: Keine poetische, sondern diskursive Traumlogik bietet Salvadore Dalís Bild „Traum verursacht durch den Flug einer Biene um einen Granatapfel eine Sekunde vor dem Aufwachen“, da der Traum hier mit einem Geräusch aus der Wachwelt ‚realistisch‘ motiviert wird.⁵¹

Während Ajgis Verse Er-Kenntnis vor allem durch Äquivalenzbeziehungen auf der Ebene der Laute stiften, vermittelt ein titellooses, ganz anders geartetes und doch auch poetisch er-kennendes Gedicht von Marija Stepanova (*1972) Einsichten durch das Nutzen grammatischer Formen.⁵² Weit weniger hermetisch als Ajgis Text, sprechen im fünften Text des der Mutter gewidmeten Zyklus „20 Sonette K. M.“ («20 сонетов К. М.») diese Verse in strenger Sonettform die Erinnerung an einen Ertrunkenen aus. In diesem Fall geht es nicht so sehr um das Sinn-Klang-Gewebe des Gedichts, also um die Erzeugung von Bedeutung und damit auch von potentieller Erkenntnis der Sinnstiftung durch Laut-Bezüge aufgrund von Äquivalenzen, sondern um die grammatisch artikulierte Relation der Sprechenden, die im russischen Text durch das Partizip «вверена» – „die überzeugete“ mit weiblichem Genus markiert ist, zum männlich bestimmten Besprochenen. Das poetische Subjekt greift hier nämlich zur äußerst raren idiomatischen reflexiven Ausdrucksform «я думаюсь в тебе», die im Deutschen wörtlich mit „ich denke mich in dir“ sowie „werd’ ich in dir gedacht“ und somit zugleich als aktive *und* passive Konstruktion wiederzugeben ist.

Ljudmila Zubova hat in einem Kommentar zu diesem Text die Bedeutung der genannten Wendung mit „Ich befinde mich aus eigenem Willen in Deinem Bewusstsein“ und „du denkst ungeachtet deines Wollens an mich“ beschrieben⁵³ und auf die Kopräsenz von Ich und Besprochenem als Agens und Patiens hingewiesen. Stepanovas Verse vermitteln die weitestgehende Erkenntnis über die Möglichkeit der Präsenz eines Ich im Bewusstsein eines Du und vice versa, wenn beide Sinngebungen zugleich realisiert werden. Dies widerspricht freilich

⁵¹ Dali, Sueño causado por el vuelo de una abeja alrededor de una granada un segundo antes de despertar, 1944, Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid.

⁵² Ganz anders verfährt Dimitrij Bykov (2000: 42f.) in einem mit dem Motto «Релятивизм! Хоть имя дико, / Но мне ласкает слух она.» („Relativismus! Obschon der Name wild ist, / Liebkost er mir doch das Gehör.“) versehenen titellosen Gedicht des Bandes «Отсрочка» (Verschiebung). Es stellt ganz im Duktus der Postmoderne die Existenz jener Wahrheit in Abrede, von welcher der naive – «незлюбивый» (gutherzige) – Dichter überzeugt sei. In Wirklichkeit gäbe es keine Wahrheit, habe jeder mit seiner Sicht der Dinge recht. Der Schöpfer beurteile die Menschen nach einem Maßstab, der gar nicht existiere. Bykovs poetisches Subjekt argumentiert auf der Referenzebene, wenn es betont, obgleich es keine Wahrheit gäbe, weise uns der Schöpfer im Rekurs auf diese inexistente Wahrheit dem Licht oder der Dunkelheit zu. Dabei dient im Gegensatz zu Ajgi und Stepanova die Ausdrucksebene des poetischen Textes selbst nicht als Mittel der Erkenntnis.

⁵³ Zubova (2012: 219). Sie deutet den poetischen Gebrauch der reflexiven grammatischen Form als Experiment und steht der Deutung der kognitiven Dimension der Dichtung als Experiment bei Demmering (2014) nahe.

der herkömmlichen philosophischen Betrachtungsweise in Gestalt der klar geschiedenen Subjekt-Objekt-Relation.⁵⁴ Das Dunkel(n) bietet der Sprecherin zufolge die Möglichkeit einer Denk-Bewegung, die den Ertrunkenen gemäß ihrem Willen in *ihrem* Bewusstsein zur Erscheinung bringt und sie wiederum reziprok, doch unwillkürlich, im Bewusstsein des Toten gedanklich präsent macht. Denken ist demnach nicht nur eine Handlung, die sich im Denkenden vollzieht, sondern zugleich eine, die auf den Gedachten tatsächlich einwirkt.

Dieses Gedicht gehört nicht zur verbreiteten literarischen Gattung ‚Gespräch mit einem Toten‘, sondern zu der allen *common sense* provozierenden Gattung ‚Denken *an* einen *und* gedacht werden *von* einem Toten“. Die übliche, auf Descartes Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* zurückgehende Subjekt-Objekt-Logik ist über Bord geworfen, insofern hier das Denken eines Subjekts an einen Menschen als Objekt reziprok das Denken dieses Objekts als eines Subjekts an das Subjekt des Gedankens als ein Objekt impliziert und *vice versa*. Wir können demnach mit Absicht jemanden uns in den Sinn stellen, der oder die dann unwillkürlich auch an uns denkt. Dies ist eine magische Gedankenfigur, die es freilich, wie die Sprecherin einräumt, ihr *nicht* ermöglicht, den jung Verstorbenen mit ihr altern zu lassen. Der Ertrunkene bleibt im Gegensatz zu seinem Denkpartner ewig jung. Betrachten wir das Altern als einen biologisch-physiologischen Prozess, welcher der Einwirkung durch An-Denken als Denken-An entzogen ist, so beschränkt sich der Wirkungshorizont des An-Jemanden-Denkenden dem Gedicht zufolge auf dessen mentales Dasein:

Пока темно, я думаюсь в тебе,
Как провиант в горбу верблюжьем,
Как сувенир, нечуемый в беде,
Но милый, если обнаружим.

Уже, как было, собираем ужин.
И в чем-то белом, как в бинте,
В моем глазу на тем и сем свете
Видна – а мы тужим и тужим.

Я под ковром лежу лицом к коври
И вверена его защите.
Утопленник всплывает поутру,

Тяжелый, сколько ни тащите,
Он полон солью, зеленью, водой,
И, как ни тщись, навеки молодой.⁵⁵

⁵⁴ Hier tritt auch zutage, wie poetische Rede die von Bachtin an der Prosa exemplifizierte Begegnung von Ich und Anderem, die ja gerade die von ihm herausgearbeitete narrative Polyphonie generiert, unterlaufen kann. Indem der Andere im Ich enthalten ist, kann das Ich über den Anderen gerade nicht die Unwahrheit sagen.

⁵⁵ Stepanova (2001).

Solang es dunkel, denk' ich mich in dir,/ werd' ich gedacht von dir,
 Wie Proviant im Kamel-Höcker,
 Wie Souvenir, ganz unerhört in Not,
 Doch lieb uns, wenn wir es entdecken.

Bereits, so war's, den Abendtisch wir räumen.
 In etwas Weißem, wie in 'nem Verband,
 In meinem Aug' in dieser, jener Welt
 Ist's sichtbar – doch wir trauern, leiden.

Gesicht zum Teppich, liege ich darunter,
 Bin überzeugt von seinem Schutz.
 Ertrunkener, zum Morgen schwebt er auf,

Ist schwer, wie sehr man ihn auch zieht,
 Voll Salz ist er, voll Grün, und voller Wasser,
 Und wie du dich auch mühst, auf ewig jung.⁵⁶

Der dritte hier beigezogene Fall poetischer Erkenntnis gründet weder in der lautlichen noch in der grammatischen Struktur der Sprache, sondern in ihrer Referenz. Er steht diskursiver Erkenntnis damit näher als die beiden zuvor betrachteten Fälle. Er findet sich in Durs Grünbeins Band „Schädelbasislektion“. Der kündigt das Denken bereits an durch das vorgebliche Charles-Sander-Peirce-Motto „Man is a thought-sign“,⁵⁷ wobei wir englisch „man“ hier gewiss mit „Mensch“ zu übersetzen haben.⁵⁸ Dieses Epigraph, das vor dem Hintergrund der Tradition von Motti als Realzitat eine Irreführung darstellt, bildet in Wahrheit die poetische Verdichtung wenn nicht Umkehrung eines Gedankens des amerikanischen Philosophen Peirce, der sich in seinen „Collected Papers“ findet:

[T]he word or sign which man uses *is* the man himself. For, as the fact that every thought is a sign, taken in conjunction with the fact that life is a train of thought, proves that man is a sign [...].⁵⁹

Die Peircesche Identifikation der Wort-Zeichen mit dem Menschen, der sie benutzt auf der einen Seite und die Gleichsetzung von Gedanke und Zeichen auf der anderen, dient Grünbein zur Bildung der (Peirce unterstellten) These, der Mensch selber sei ein Gedankenzeichen. Diese These setzt den (bei Grünbein ausgesparten) Syllogismus voraus: Wenn die Zeichen, die ein Mensch gebraucht, mit dem Menschen identisch sind und jedes Zeichen ein Gedanke ist, dann ist der Mensch ein Gedanken-Zeichen. Der Unterschied besteht nun aber darin, dass Peirce nicht behauptet, jedes Zeichen sei ein Gedanke, sondern nur sagt, jeder Gedanke sei ein Zeichen. Grünbein erzeugt kraft der Umkehrung der Peirceschen Element-Menge-Beziehung von Gedanke und Zeichen die dem Platonismus verwandte These, der

⁵⁶ Übers. Rainer Grübel.

⁵⁷ Vgl. Ganseuer (2009: 117).

⁵⁸ Grünbein (1991: 7)

⁵⁹ Peirce (1992: 54).

Mensch sei ein gedankliches Zeichen (bei Platon: eine Idee). In welchem Licht erscheint im Horizont dieser These der uns interessierende (unten zitierte) Neunzeiler „Das reine Abbild ist ein Bild-im-Bild...“ aus Grünbeins Gedichtband, dessen Titel – „Schädelbasislektion“ – zugleich unübersehbar auf die frühe Lyrik von Gottfried Benn (1912, z.B. „Morgue“) verweist?

Das durchgängig aus fünfhebigen Jamben gefügte Gedicht setzt mit einer Definition ein, die das „Abbild“ als sekundäres, Bild bestimmt, das aus einer bestimmten Perspektive wahrgenommen wird, nämlich von einem *nicht* für den ordnungsgemäßen Durchgang bestimmten Ort. Die „Hintertür“ bietet zwar eine Lösung, doch eine keinesfalls elegante und im Grunde illegitime. Diese Uneigentlichkeit des Bildes scheint auf Platon zu verweisen, der die Wirklichkeit selbst ja als minderes Abbild der (genuinen) Idee bestimmt hat. Der zweite, über fünf Verse laufende Satz definiert die Realität dann als einen Plan, der die Dinge zwar anordnet, selber aber von Reflektoren beherrscht ist, die im Grunde nichts anderes wiedergeben als sich selbst.⁶⁰ Die Abbildung, erfährt der Leser oder Zuhörer noch, töte das Abgebildete kraft Perspektivierung und Positionierung/Lokalisierung. Dem schließt sich die Folgerung an, dass hier ein theoretischer Satz gelte, der semantisch leer sei, da er Nichts mit Allem gleichsetze.

Der Schlussvers wendet das Gedicht dann in ein Narrativ, indem er eine Zeitperspektive einzieht und den Sprecher des Textes mit der zweideutigen ideomatischen Wendung ‚ich war im Bild‘ zugleich zum Inhalt der Abbildung und zu ihrem Träger erklärt. Poetisch ist an dieser Erkenntnis der zugleich hingegenommene und angestrebte Widerspruch zwischen der Fülle des Wissens resp. der eigenen Darstellung und der Leere des Abgebildeten:

Das reine Abbild ist ein Bild-im-Bild
 Durch eine Hintertür gesehn, Kopie.
 Nach einem Plan, genannt *Die Wirklichkeit*.
 Im Schnittpunkt idealer Linien leblos
 Gehört hier jedes Ding an seinen Platz,
 Beherrscht von Spiegeln, die sich selbst
 Streng tautologisch *widerspiegeln*...
 En Nichts für Alles, hohles Theorem.
 Nach einer Stunde war ich voll im Bild.⁶¹

Auf der einen Seite kann Grünbeins Gedicht als Votum gegen den Sozialistischen Realismus mit seinem Widerspiegelungs-Dogma gelesen werden. Die Spiegel spiegeln sich selbst, weil das Bild von der Wirklichkeit längst fixiert ist, wenn die Wahrnehmung beginnen kann. Der Philosoph Georg Lukács hat entscheidend daran mitgewirkt, Schriftsteller und Dichter auf diesen (mit Parmenides gesprochen) falschen Weg zu schicken.

⁶⁰ Hierzu passt Rortys Bemerkung, wer auf den Spiegel verzichte, sage auch der Utopie Lebewohl. Rorty (1989: 340).

⁶¹ Grünbein (1991: 81). Herv. im Original.

Auf der anderen Seite zitiert und widerlegt Grünbein Sokrates' von Platon überliefertes Diktum über die Dichter als „Bildner von Bildern, die der Wahrheit ganz fern stehen“. ⁶² Es ergeht ihnen nämlich wie den Kretensern, die eingestehen, sie sagten stets die Unwahrheit – sie treffen keine Wirklichkeits-Aussage(n) – und sagen gerade dadurch die Wahrheit, dass sie keine Wirklichkeitsaussage(n) treffen. Sie sagen zugleich nicht die Wahrheit (über das So-Sein der Welt), indem sie ihre Wahrheit (über eine andere Welt) sagen. ⁶³ Auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ist ja ein Satz diskursiver Rede, dessen Gültigkeit im poetischen Sprechen außer Kraft gesetzt werden kann.

Damit sind wir zum Ausgangspunkt zurückgekehrt, zur Frage nach den ‚falschen‘ Sätzen der Dichter. Unser Thema ist möglicherweise, sogar wahrscheinlich, Folge einer Besonderheit der altgriechischen Sprache. ⁶⁴ Das altgriechische Wort *ψεῦδος*, das wir noch in vielen Komposita verwenden wie auch im Ausdruck ‚Pseudo-Logik‘, bedeutet ja Irrtum und Lüge zugleich. Die altgriechische Sprache trifft nämlich keinen Unterschied zwischen einem *unabsichtlichen* Irrtum und einer *absichtlichen* Irreführung, einer Lüge. ⁶⁵ Erst durch die Übersetzung von griechisch *ψεῦδος* in Lateinisch *mendacium*, wurde der Alternativen zwischen Irrtum und Lüge öffnende Bedeutungsraum der Falschaussage auf die moralisch negativ bewertete Lüge eingeschränkt. Das bedeutet: Philosophie hängt, ohne es sich einzugestehen, in ihrem Urteilen ab von der natürlichen Sprache, in der sie diese ausspricht. Dichtung dagegen fußt ganz bewusst auf der ‚natürlichen‘ Sprache, die sie spricht. Die poetischen Subjekte haben dieses Wissen den philosophischen oft voraus.

Platons oder genauer gesagt, Sokrates' These, die Dichter gingen sehr oft fehl, wurde als Behauptung, dass Dichter lügen, zum geflügelten Wort. Indem sie jedoch, wenn wir den Unterschied zwischen diskursiver und poetischer Erkenntnis anerkennen, kraft der poetischen Rede zur Erkenntnis – zumal über alternative Möglichkeiten, wie sie auch der Traum eröffnet – beitragen, haben sie ihm nicht nur widersprochen, sondern es, wie an den Beispielen gezeigt, auch überzeugend widerlegt.

⁶² Platon (1988: 404). Vgl. Schmitz-Emans (2001: 7).

⁶³ Der Widerspruch ist bekanntlich von Alfred Tarski durch den Hinweis auf die unzulässige Inklusion des einer anderen Argumentationsebene angehörenden Aussagenelementes „Kretenser“ in die Allmenge „Kretenser“ aufgelöst worden.

⁶⁴ Vgl. Mecke (2015: 18).

⁶⁵ Vgl. Hansen-Löves (2010: 113-116) Hinweis auf die Trennung der unbewussten Lüge von der bewussten bei Augustinus.

Literatur

- Ajgi, G. (1982): Сон: полет стрекозы. // Айги, Г.: Отмеченная зима. Париж. 98.
- Ajgi, G. (1997): Сон-и-поэзия. Разговор на расстоянии. Поэзия-как-Молчание: Эссе. Предисл. Л.П.Куракова: Сост. И. А. Иванов. Москва.
- Ajgi, G. (1998): Сон-и-поэзия. Москва.
- Aristoteles (1836): Organon oder Schriften zur Logik. Übersetzt von Karl Zell. Stuttgart, Bachtin, M. M. (1929): Проблемы творчества Достоевского. Ленинград.
- Bachtin, M. M. (1971): Probleme der Poetik Dostoevskijs. Übersetzt von A. Schramm. München.
- Benn, G. (1912): Morgue und andere Gedichte. Berlin-Wilmersdorf.
- Bohrer, K. H. (2003). Ekstasen der Zeit. Augenblick, Gegenwart, Erinnerung. München.
- Вуков, Д. (2000). Отсрочка. Книга стихов Издание второе, дополненное. Санкт Петербург.
- Demmerling, Ch. (2014): Literatur als Experiment?. Überlegungen zur kognitiven Dimension der Dichtung. In: Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur: Philosophische Beiträge. Herausgegeben von Ch. Demmerling / I. Vendrell Ferran. Berlin. 141-160.
- Ëtkind, A. (1994): Эрос невозможного. История психоанализа в России. Москва.
- Etkind, A. (1996): Eros des Unmöglichen. Die Geschichte der Psychoanalyse in Russland. Übersetzt von A. Tretnner. Leipzig.
- Gallop, D. (1984): Parmenides of Elea: Fragments. A Text and Translation with an Introduction by David Gallop. Toronto / Buffalo / London.
- Ganseuer, Ch. (2009): Poesie und Poetologie – Untersuchungen zum Verhältnis von literarischer Theorie und poetischer Praxis bei Durs Grünbein. [Dissertation] Siegen. (online einsehbar unter: <https://core.ac.uk/download/pdf/56725623.pdf> [12.3.2018]).
- Goethe, J. W. (1796): West-östlicher Divan. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Bd. 2 Gedichte und Epen. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von E. Trunz. Hamburg. 7-270.
- Grübel, R. (2016): Тело Айги. Физика и метафизика тела в стихотворном творчестве Геннадия Айги. In: Russian Literature. №79-80. 45-60.
- Grübel, R. (2019): Философский дискурс и поэтическая речь у Ницше и Соловьева. In: Russian Literature (im Druck).
- Grünbein, D. (1991): Schädelbasislektion. Frankfurt a.M.
- Günther, H. Ch. (2017): Parmenides und Heidegger. In: Auslegungen: Von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften. Martin-Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe Bd. 11. Herausgegeben von H. Seubert, / K. Neugebauer, K. Freiburg / München. 105-116.
- Hansen-Löve, A. (2010): Der Schein trägt. Kunstlügen und Lügenkünste. Dissimulationen. In: Blickwechsel. Perspektiven der slawischen Moderne. Festschrift für Rainer Grübel. Herausgegeben von G.-B. Kohler. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 78. Wien / München / Berlin. 109-134.
- Heidegger, M. (1954): Was heißt Denken? Tübingen.
- Heidegger, M. (1982): Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43. In: Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Bd.54. Herausgegeben von M. S. Frings. Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1976): Vom Wesen der Wahrheit. (1930). In: Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Bd.9 Wegmarken. Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 177-202.

- Kahn, Ch. H. (1969): The Thesis of Parmenides. In: *The Review of Metaphysics*. 22 (4). 700-724.
- Lukian von Samosata (1985): Der Verkauf der Philosophischen Secten. In: *Lukian von Samosata: Lügengeschichten und Dialoge*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Ch. M. Wieland. Nördlingen. 327-365.
- Marten, R. (1990): Heidegger liest Parmenides. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 15 (3). 1-15.
- Mecke, J. (2015): Du musst dran glauben. Von der Literatur der Lüge zur Lüge der Literatur. In: *Diegesis. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung*. 4(1). 18-48.
- Nabokov, V. (1980): *Lolita*. Harmondsworth.
- Nabokov, V. (1980): The Art of Literature and Common Sense. In: *Lectures on Literature*. Edited by F. Bowers. New York / London. 371-380.
- Neretina, S. S. (2010): Инвариантность и истина. Поппер о Пармениде. In: *Vox. Философский журнал*. 9 (14). (= <http://vox-journal.org/html/issues/vox9>. [12.2.2017]).
- Neretina, S. S. (2012): Инвариантность и рост знания: Поппер и Парменид. In: *Методология науки и антропология*. Herausgegeben von I. K. Lissev, / V. G. Maracha. 88-130.
- Nietzsche, F. (1968): Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883-1885). In: *Nietzsche, F.: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. VI,1. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin.
- Novalis (1968): *Das philosophische Werk II*. Herausgegeben von R. Samuel in Zusammenarbeit mit H.-J. Mähl und G. Schulz. In: *Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Bd. 3 Herausgegeben von P. Kluckhohn und R. Samuel. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband. Darmstadt.
- Parmenides (2012): *Parmenides. Texte und Übersetzungen*. In: *Die Vorsokratiker: Griechisch/Deutsch*. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von J. Mansfeld / O. Primavesi. Stuttgart. 290-341.
- Peirce, Ch. S. (1992): Some Consequences of Four Icapacities. In: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Bd.1 (1867-1893). Herausgegeben von N. Houser / Ch. Kloesel. Bloomington / Indianapolis. 28-55.
- Platon (1993): *Ion*. In: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 3. Herausgegeben und übersetzt von O. Apelt. Vollständiger, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig von 1922/23. Hamburg.
- Platon (1988): *Der Staat*. In: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 5. Herausgegeben und übersetzt von O. Apelt. Vollständiger, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig von 1922/23. Hamburg.
- Popper, K. R. (1998): *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*. Herausgegeben von A. F. Peters, J. Meijer. London / New York.
- Popper, K. R. (2001): *Die Welt des Parmenides: Der Ursprung des europäischen Denkens*. München.
- Popper, K. R. (2002): *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*. (1976) London / New York.
- Rorty, R. (1989): *Contingency, Ironie and Solidarity*. Cambridge.
- Russell, B. (1984): *History of Philosophy*. London.
- Schmalzriedt, E. (1991): *Parmenides aus Elea. Peri Physeos*. In: *Kindlers Neues Literatur-Lexikon*. Herausgegeben von W. Jens. Bd.12. München. 970-972.

- Schmitz-Emans, M. (2001): Zur Einführung. In: Röttgers, K. / Schmitz-Emans, M. (Hg.): *Dichter lügen. (Philosophisch-Literarische Reflexionen)*. Essen. 3-14.
- Schrödinger, E. (1951): *Nature and the Greeks. And: Science and Humanism*. Cambridge.
- Spielrein, S. (1912): Die Destruktion als Ursache des Werdens. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. Bd. IV. Teilbd. 1. Leipzig / Wien. 465-503.
- Steiner, G. (2012): *The Poetry of Thought: from Hellenism to Celan*. New Directions 1277. New York.
- Stepanova, M. (2001): Пока темно, я думаюсь в тебе. In: Stepanova, M.: *Песни северных южан*. Москва. 41.
- Weinrich, H. (1974): *Linguistik der Lüge*. Heidelberg.
- Wussow, Ph. von (2013): Adorno über literarische Erkenntnis. In: Berg, N. / Burdorf, D. (Hg.): *Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der kritischen Theorie*. Göttingen. 159-184.
- Zubova, L. V. (2012): Возвратность в функциональном-семантическом поле залоговости как объект поэтических экспериментов. In: *От значения к форме, от формы к значению. Сборник статей в честь 80-летия члена-корреспондента РАН Александр Владимировича Вондарко*. Herausgegeben von M. D. Voejkova. Москва. 208-229.