

## Review

**Ulrich Gaier:** *Wozu braucht der Mensch Dichtung? Anthropologie und Poetik von Platon bis Musil.* Stuttgart: J. B. Metzler, 2017. 300 S.

Rezensiert von **Christian Sinn:** Notkerstrasse 27, CH-9000 St. Gallen, Schweiz,  
E-Mail: christian.sinn@phsg.ch

<https://doi.org/10.1515/arcadia-2017-0034>

Ulrich Gaier hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, die Literatur- und Philosophiegeschichte von der Antike bis zur Moderne unter der anthropologischen Leitfrage „Wozu braucht der Mensch Dichtung?“ neu zu erfassen.

Die ersten drei Kapitel (Einleitung, Gorgias, Platon) skizzieren die Funktion von Dichtung als Frage nach der (Wieder-)Herstellung der Ganzheit des Menschen. Die Kapitel vier bis sechs (Aristoteles, Plotin, Proklos) bieten eine anthropologisch positiv begründete Poetik als Antwort auf diese Frage. Im siebten Kapitel kommt es zu einer ersten Synthese durch die Figur des satirischen Dichters Neidhart von Reuental als zentralem Vertreter der figuralen Denkform in mittelalterlicher Anthropologie und Poetik. Neidhart invertiert die Frage und den Versuch einer Antwort in der Antike, indem er in einer Poetik der Ikonizität keine positive Antwort mehr auf die Frage nach der (Wieder-)Herstellung der Ganzheit des Menschen zulässt. Vielmehr sind mögliche Antworten nur noch durch eine Realsatire negativ zu erschließen. Von diesem Wendepunkt aus konstruiert Gaier in der Folge der weiteren Kapitel die Übersetzungen der platonisch-neuplatonischen Traditionen durch Marcilio Ficino, Sebastian Brant und die Emblematik (Kapitel acht bis zehn) in die anthropologisch begründeten Poetiken der modernen Gattungen europäischer Literatur (Roman, Drama, Ballade; Kapitel elf bis dreizehn).

Auf weniger als dreihundert Seiten werden so die zentralen Antworten von Philosophen und Dichtern auf die Frage nach Ursprung, Sinn und Wirkungspotenzial von Dichtung verständlich und zugleich sachlich zutreffend reformuliert. Damit wird einerseits ein größerer, über das germanistische Fachpublikum hinausgehender Adressatenkreis ohne philologische Kenntnisse angesprochen, andererseits werden auch Fachexperten zu einer neuen Beschäftigung mit vermeintlich altbekannten Autoren und Texten angeregt.

Das alles ist ein hervorragendes Unternehmen, nicht zuletzt hinsichtlich der wichtigen Zielbestimmung verständlicher Wissenschaft. Unter diesem Aspekt sind auch jene Textauffälligkeiten weniger schwer zu gewichten, die den wissenschaftlich Lesenden zunächst hochgradig irritieren werden: kolloquiale Ausdrücke (68, 231, 255), auffällig häufige Wechsel in Schriftart und -grad der Zitate (74,

79, 147, 216, 217, 270), fehlende Nachweise (152), historische Sprünge (159, 222, 223), aneinandergereihte, unkommentierte Zitate, die allein eine Seite einnehmen, weiter die geradezu konsequent zu nennende Indifferenz zwischen Kurz- und Langzitaten, sodass die Differenz zwischen Zitat und Kommentar nicht ersichtlich ist, elliptische Formulierungen, die nicht das Satzkriterium erfüllen (229, 251), Umbrüche im Absatz (230), Inhaltsreferate, die ein ganzes Kapitel ausmachen (233–242), textanalytisch problematische Gleichsetzungen des auktorialen Erzählverhaltens mit Allwissenheit und humoristischer Einstellung (233, 234), PowerPoint-Stil (257), Klein- statt Großschreibung (260, 269), mangelhafte Zeichensetzung (153, 262, 265), fehlende Gliederung durch Absätze, Zitatcollagen (293) und fehlende Seitenangaben im Inhaltsverzeichnis.

Inhaltlich gesehen irritiert am meisten der im Gegensatz zu den sehr langen Referaten im zwölften Kapitel merkwürdig triviale und viel zu knapp ausgefallene Beitrag zu Christoph Martin Wieland (241–242). Gerade bei Wieland hätte nun unter Berücksichtigung der jüngeren Wieland-Forschung gezeigt werden können, wie dieser von Platons Konzept dichterischer Polyfonie (24) ausgehend mit einer Vielzahl literarischer Formen der Philosophie die Antwort parat hatte, die auch für Gaier zentral ist: Wir brauchen die Dichtung, weil wir nur durch sie philologische Erkenntnis, Reflexionswissen und Möglichkeiten der Selbstregulation im Ungewissen erlernen.

Die genannten Mängel erklären sich aus der erst am Ende des Textes (293) gegebenen Erklärung, dass das Buch aus einer seit den 1980er Jahren begonnenen Vorlesungsreihe entstanden sei. Nur aufgrund dieser Vorarbeit kann Gaier aber die historische Kontinuität der Frage nach dem ‚Wozu‘ der Dichtung von Platon bis zu Robert Musil detailliert nachweisen. Sie ist auch der Grund für die erste konzeptionelle Revolution, die Gaier provozierend inszeniert, wenn er behauptet, er habe „mit den Fragen ‚Was ist der Mensch?‘, ‚Was ist Dichtung?‘, ‚Wozu braucht der Mensch Dichtung?‘ ein [...] in der Forschung noch nie behandeltes Thema gefunden“ (293). Zwar sind die genannten Fragen je für sich genommen nicht neu, aber ihre Verbindung untereinander widerspricht der Vorstellung von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Antike und Moderne, die die historische Forschung dominiert und die immer noch die Vorurteile angeblich dunkler Zeitalter gegenüber aufgeklärten reproduziert, ohne sich ihrer eigenen Historizität bewusst zu sein. Überdies sind viele Germanisten vorwiegend auf die Zeit um 1800 konzentriert, während sich die meisten analytischen Philosophen wiederum nicht um die Vorgeschichte ihrer Wissenschaft kümmern wollen. Durch diese Konstellation sind nun von vornherein keine guten Vergleichspunkte zwischen Literatur- und Philosophiegeschichte gegeben.

Demgegenüber machen Gaiers analytisch klare, bisher unüberbietbare Definitionen zur figuralen Denkform des Mittelalters als dreistellige *semiosis* und

metatextuelle Modellbildung (112–124), zur Emblematisierung als potenzielle Selbständigkeit ihrer drei Teile (193–203) und zur Satire als „Versuch des Kampfes gegen ein Unfassbares, Unheimlich-Drohendes“ (134, 186) viele etablierte Vorstellungen in der Fachwissenschaft hinfällig. Ebenso sind seine Differenzierungen zwischen Emblem/Emblematisieren (193–203) und Satire/Satirisieren (185), nicht zuletzt aber auch sein Teilkapitel zu Christian Wolff (217–222) grundlegend und vorbildlich. Warum erzeugt dann Gaier gleichwohl durch Sammelarbeiten stellenweise den Eindruck des Chaos und der enthistorisierenden Aktualisierung (68, 285, 286)?

Dies ist Folge einer zweiten konzeptionellen Revolution. Auch für die Literaturwissenschaft galt in wissenschaftstheoretischer Hinsicht die Differenz zwischen Objekt- und Metasprache. Damit wurden wissenschaftliche Texte über Literatur zu einer eigenen Textform. Durch Gaiers Stil jedoch wird klar, dass eine Unterscheidung zwischen Literatur und Wissenschaft höchst problematisch ist, weswegen nichts gegen eine Kontinuität mit Platon steht, „eine Werkästhetik des *phaulon*, des Unvollkommenen, Schlechten, Ärmlichen, Unabgeschlossenen, das sich selbst ständig als fiktional, als zu Überwindendes darstellt“ (35).

Diese zwei konzeptionellen Revolutionen erlauben ein Gesamtbild der europäischen Literatur von der Antike bis zur Moderne *in nuce*. Vielleicht ist Gaier nicht der erste Literaturwissenschaftler, der eine solche Totale entwirft, denkt man etwa an Ernst Robert Curtius und Erich Auerbach. Aber auch bei diesen stieß die Zeichnung eines solchen Bildes unweigerlich auf Darstellungsprobleme, die nicht so einfach zu lösen sind. So setzen zum einen Philologie und Philosophie völlig verschiedene Methoden ein, um Erkenntnisse zu gewinnen. Im Unterschied zu Curtius und Auerbach verwendet Gaier ein Verfahren der im Zentrum seiner Arbeit stehenden neuplatonischen Tradition, in der beide Disziplinen noch nicht geschieden waren. Vielleicht zu kurz zusammengefasst: Gaier versucht mit der durch den Neuplatonismus bestimmten fundamentalen Operation des menschlichen Geistes, die Rekursion, die Frage nach dem ‚Wozu‘ der Literatur hermeneutisch zu vertiefen. Somit schreibt er sich in eine seit Plotin ununterbrochene Texttradition ein, die durch eine rekursive Numerik das *Denken des Einen* (Werner Beierwaltes) nachweisen konnte. Das spatial und multidimensional organisierte philosophische Konzept eines Denkens in Bildern (*agalmata*) ließ sich auf die temporal und linear organisierte Zeichenkette der Dichtung als konkrete Performanz nur so abbilden, dass diese disjunkten Räume ein auf beide anwendbarer Zahlbegriff vermittelte.

Unabhängig von den Einschätzungen dieser philosophischen Tradition hat ihre numerische Systematisierung daher als Lösungsversuch fundamentaler Darstellungsprobleme einiges für sich, auch wenn sie sich aufgrund ihres hohen Abstraktionsgrades und ihrer zugleich historisch-kontingenten Voraussetzungen

als allgemein akzeptierte wissenschaftliche Methodologie nie durchsetzen können wird. Doch Gaiers Rundumschlag, der den Proteus der nicht zu domestizierenden Literatur- und Philosophiegeschichte gleichwohl durch eine stupende Belesenheit zu bändigen versucht, gelingt nur dadurch, dass er der Struktur des neuplatonischen *logos* folgt und zweimal sieben Stufen als Argumente aufeinander abspiegelt. Die Siebenzahl entspringt keiner verdächtigen Esoterik, sondern dem Prinzip des auf sich selbst reflektierenden Denkens (108, 110). Denn setzt man den ursprünglichen Dreischritt von These, Antithese, Synthese wiederum als These zweiter Stufe, lässt sich ihr eine Antithese zweiter Stufe mit wiederum drei Schritten entgegensetzen, die in der Synthese zweiter Stufe und siebtem Schritt münden.

Gaier kann durch diese formale Rekursion nicht nur eine bemerkenswert breite Vor- und Nachgeschichte des Neuplatonismus anbieten. Indem er auch die Zerstörung des neuplatonischen Ordnungsversuchs seit Neidhart, d. h. aber auch die Zerstörung des Zahlbegriffs, ikonisch nachvollzieht, bindet er den Rezipienten aktiv in die erst wieder durch ihn zu stiftende Ordnung im vierzehnten Kapitel ein. Er spricht also nicht nur über einen bestimmten Dichtungsbegriff, sondern dichtet selbst in einer *via negationis* der Begriffe, die notwendig rezeptionsästhetisch konstituiert ist. Die zerstörte und nur durch den Rezipienten aktiv wiederherzustellende Ordnung ist Folge aus den durch Gorgias aufgewiesenen, geradezu tragisch gering zu nennenden Erkenntnismöglichkeiten des Menschen. Das ‚Wozu‘ der Dichtung wird als vorläufige Kompensation eines epistemischen Defizits gerechtfertigt: Der Mensch benötigt Dichtung zur epistemischen Selbststeuerung, als Korrektiv unbescheidener Ansprüche. Zu dieser epistemischen Begründung tritt eine ontologische hinzu. Sie wurzelt in der Einsicht Plotins, dass die Setzung von Einheit durch ein Denken das Eine immer schon voraussetzt, da Denken in seinen Anfängen selbst noch nicht einheitlich ist (67). So kann Denken sich allenfalls durch die dichterische Inszenierung der Bedingung seiner Möglichkeit im Schönen als sich selbst begrenzende Numerik erfassen. Diese nun findet sich bereits in den einfachsten metrischen Formen von Beschwörung, Gebet, rituellem Gesang (11), die sich den „Rhythmen des organischen Lebens und des planetarischen Kosmos“ (12) verdanken, und daher auch nicht nur auf die psychosomatische Harmonielehre Platons (27) begrenzt sind, sondern bis zu Rainer Maria Rilke und Paul Valéry reichen (288–293).

Damit nicht genug entfaltet Gaier ein drittes, diskursethisches Argument für die Notwendigkeit der Dichtung für den Menschen: Wer als Satiriker *ordo* und *ordo inversus*, eine Aussage und ihr Gegenteil vertritt, erzeugt in sich und anderen das Bewusstsein der Freiheit gegenüber den Vertretern der Macht (135). Wie Neidhart fügt Gaier dem Lesenden daher ein unordentliches Denken, „verwirrt und verwirrend“ als „kunstvoll arrangiertes Chaos“ (147) zu, weil es ihm um eine

These geht, die ihn derzeit noch an den Rand des wissenschaftlichen *mainstream* stellt. Renaissance-Forscher von Michel Foucault über Joachim Küpper, Klaus W. Hempfer bis zu Karlheinz Stierle begreifen nicht „die Spannung zwischen dem unendlichen Anspruch der Weltordnung und dem menschlichen Bewusstsein der Endlichkeit und Unfähigkeit, diesem Anspruch voll gerecht werden zu können“ (153).

Hier in der Mitte des Buches findet sich die zentrale These nach dem ‚Wozu‘ der Dichtung: Wir benötigen sie schlicht deshalb, weil alles andere zu tragisch wäre und wir uns unsere prinzipielle Unfähigkeit eingestehen müssten, „dem unendlichen Anspruch der Weltordnung“ je gerecht werden zu können. Dichtung als *pharmakon*, aber auch als satirischer Spiegel, der uns unsere „Schwäche, Zerbrechlichkeit, Verführbarkeit“ (153) vorhält, ist daher überlebenswichtig. Es geht mithin um den Geltungsanspruch des Dichtungsbegriffs der Renaissance, der von ihren Forschungsverwaltern einer breiteren Öffentlichkeit vorenthalten wird.

Dieser Geltungsanspruch ist im weitesten Sinne theologisch, er zielt auf eine „Poesie, die zugleich Harmonie, Philosophie, Gebet und liebender Aufschwung ist [...] für Ficino höchste Ausdrucksform, Lebensmittel und Führerin ins himmlische Vaterland, sowie zur kosmischen Aufgabe. Das ist und dazu braucht der Mensch Dichtung.“ (167)

Problematisch ist dieser Dichtungsbegriff unter mindestens zwei Aspekten: Geht es Gaier mit ihm letztlich um eine Erziehung zum neuplatonischen *Denken des Einen* durch die Negation des Negativen, dann stellt sich die Frage, ob es hierzu der Dichtung überhaupt bedarf oder ob sie nicht eher als Hilfsmittel zu verstehen ist, zu solchem Denken sich zu erheben. Denn wie Gaier selbst am Beispiel von Proklos nachweist ist Selbstnegation keine literarische, sondern vielmehr eine genuin philosophische Begründungsform (97). Man mag nun hier weiter argumentieren, dass solchem Denken, mehr aber noch dem gerechten Handeln nichtpropositionale und präreflexive Momente zugrunde liegen (36). Dies sind im weitesten Sinne musikalische, d.h. zeitlich organisierte, symmetrische und proportionsanaloge Vorstellungsbewegungen.

Jedoch, und dies führt zum zweiten Aspekt: Wie sähe denn eine so verstandene Erziehung zum gerechten Handeln in der Postmoderne aus? Kann denn der Platonische Staat als Lehr-, Wehr- und Nährstand (24) nach seiner höchst problematischen Adaption im Dritten Reich heute noch allen Ernstes als Leitbild einer geschlossenen Gesellschaft und Feind der Demokratie taugen? Muss ein Aristotelischer Mimesisbegriff, in der das Individuum im „Großmensch“ und in der „Gemeinschaft“ (58) aufgeht, angesichts der unsäglichen Geschichte der Menschheit nicht als unfreiwillige *katharsis* Schauder und Jammer erzeugen? Hier erreicht Gaiers Buch eine sehr gefährliche Grenze.

Sie ist Folge einer emblematisch verfassten, transgressiven Satire, die alles in sich verzehrt. Die *inscriptio* „Wozu braucht der Mensch Dichtung?“, oder als Maxime positiv formuliert: „Der Mensch braucht Dichtung, wenn er menschlich leben will“, steht bereits nährisch verrenkt unter dem Titelbild seines Buches, das als *pictura* den Büchernarren aus Brants *Das Narren Schyff* zeigt. Die *subscriptio*, der Haupttext, wäre dann als selbstironische Ausführung eines Büchernarren zu lesen, zumal Gaier in seiner Analyse des Schelmenromans (226–228) Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausens Figur des Baldanders hervorhebt: „Magst dir selbst einbilden, wie es einem jeden Ding ergangen, hernach einen Discurs daraus formirn und davon glauben, was der Wahrheit aehnlich ist; so hastu, was dein naerrischer Vorwitz begehret.“ (228)

Die Vermutung ist daher zulässig, dass Gaier, der wesentliche Theoretiker der Satire und Emblematik, selbst satirisch-emblematisch, aber eben auch selbstironisch geschrieben habe. Genauer gesagt legt uns Gaier wie Adelgers Berater (112–124) mit seinem Buch ein Symbol, d.h. ein Emblem mit zwei unterschiedlichen *subscriptions* oder ein Modell mit zwei divergenten Allegorien vor.

Da ist einerseits die systemphilosophische Lesart, mit der er durch sein *System des Handelns* Ordnung in die alteuropäische Kulturgeschichte zu bringen versucht; da ist andererseits die satirische und wissenschaftskritische Schreibart, mit der er qua Negation des Negativen auf die eigentliche Ordnung verweist. Geschickt vermittelt Gaier zwischen beiden Lesarten, zwischen Determinismus und Voluntarismus. Er legt uns damit einen rational bestimmten Fideismus nahe und löst so die zentrale These aus seinem *System des Handelns* in der Performanz seines Textes ein: Die Opposition zwischen Determinismus und Voluntarismus ist ein Scheinproblem; menschliche Freiheit besteht im Gleiten zwischen diesen Extremen.

Theologiegeschichtlich kommt er nicht zuletzt durch seine wiederholte Augustinus-Kritik (101, 128, 163, 172, 173) damit der Position Jean Buridans sehr nahe. Augustinus, Martin Luther und Immanuel Kant (163) sind die Antipoden Gaiers, da sie ein radikal Böses konzipiert haben und damit dem Menschen eine Schuld aufgebürdet haben, die dessen angeblich gutes Streben (Marsilio Ficino) behindere. Über diese Deutung und These wäre freilich noch zu streiten. Vor allem aber widerspricht ja Sebastian Brants Fideismus (189) nun gerade nicht der durch Augustinus und Luther vertretenen These von der freien Gnadenwahl Gottes, sondern bestätigt sie.

Bezogen auf den Menschen freilich ist nur von Brant und Erasmus aus eine Selbsterlösung des Menschen in christlicher Perspektive überhaupt möglich. Wie diese beiden Satiriker setzt auch Gaier alle seine Kräfte dafür ein, seine Mitmenschen am Leitfaden der Literatur zu einem gerechten, tugendhaften Handeln zu bewegen. Auch dafür gebührt ihm Achtung.

Jedoch geht seine protreptische Rede mit einer Psychologisierung einher, wie sie für einen auf William James und Wilhelm Dilthey zurückgehenden Denkstil symptomatisch geworden ist. Philosophie wird hier durch Psychologie ersetzt, und indem diese psychologisierenden Philosophen letztlich von Emotionen und nicht vom Denken ausgehen, meinen sie mit Ficino, die Liebe könne ihr Geliebtes erschaffen und nur sie sei in der Lage, die Menschen besser zu machen (163).

Das ist zwar liebenswürdig, human und sicherlich ist eine Orientierung an der Liebe wichtiger als die Bildung logischer Kalküle. Ebenso ist das in dieser Tradition formulierte wesentliche Argument für die Dichtung anzuerkennen, dass der Mensch durch sie mit seinen Stimmungen selbstverantwortlich umzugehen lernt, dass sie aber auch sein Unbewusstes heilen kann (161). Aber Erlebnisse sind keine Argumente, selbst die größte Liebe kann ihre Gegenstände nicht erschaffen, und wie berechtigt unsere satirischen Gedanken auch sein mögen, – sie ändern die Welt nicht. In dieser nüchternen Einsicht unterscheidet sich philosophische Erkenntnis vom psychologischen Voluntarismus.

Das soll nun den Wert von Gaiers redlichen Bemühungen keineswegs schmälern: Er macht uns wie Gorgias auf die Begrenztheit unserer Erkenntnis aufmerksam und leitet uns wie Grimmelshausen dazu an „nach dem Festen und Wahrscheinlichen zu fragen“ und unser „Bild von der Welt als bestmögliches Konstrukt von Welt zu erkennen“ (228). Mögliche Enttäuschungen gehen hier deshalb ganz zu Lasten des Lesers, nicht etwa des Autors: Gaiers Satire hat nur den Sinn, den man ihr verleiht.