

Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie¹

von

Paul Ricoeur

Um eine Vorstellung von den Problemen zu vermitteln, die mich seit etwa dreißig Jahren beschäftigen, und von der Tradition, zu der meine Bearbeitung dieser Probleme gehört, scheint mir das geeignetste Verfahren zu sein, von meiner aktuellen Arbeit über die narrative Funktion auszugehen und dann die Verwandtschaft dieser Arbeit mit meinen früheren Arbeiten über die Metapher, über die Psychoanalyse, über die Symbolik und über andere damit verbundene Probleme aufzuzeigen. Im Anschluß daran kann ich von diesen partiellen Untersuchungen zu den theoretischen wie auch zu den methodologischen Voraussetzungen zurückgehen, auf denen die Gesamtheit meiner Forschungen beruht. Dieses Vorgehen, das die in meinem bisherigen Lebenswerk eingeschlagene Richtung umkehrt, erlaubt es mir, am Schluß meiner Darstellung die Voraussetzungen der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition vorzutragen, zu welcher ich mich zähle, indem ich zeige, auf welche Weise meine Analysen diese Tradition gleichzeitig bewahren, korrigieren und zuweilen in Frage stellen.

I

Ich werde zunächst etwas über diejenigen meiner Arbeiten sagen, die der narrativen Funktion gewidmet sind.

Drei größere Anliegen kommen darin zum Vorschein. Die Untersuchung über den Akt des Erzählens entspricht zunächst einem sehr allgemeinen Bedürfnis, das ich vor kurzem im ersten Kapitel meines Buches »Freud et la Philosophie« dargelegt habe: dem Bedürfnis, die Weite, die Verschiedenheit und die Nicht-Reduzierbarkeit der *Verwendungen* von Sprache zu erhalten. Daraus geht hervor, daß ich mich an diejenigen anschließe, die unter den analytischen Philosophen dem Reduktionismus widersprechen, dem zufolge an den »gut gemachten Sprachen« der Anspruch auf Sinn und auf Wahrheit aller nicht-»logischen« Verwendungen der Sprache gemessen werden müßte.

¹ Dieser Vortrag, in dem der Verfasser über sein philosophisches Werk Rechenschaft gibt, wurde am 16. 12. 1986 in der Universität Tübingen gehalten. Die deutsche Übersetzung besorgte Frau UTA MÜLLER-KOCH.

Ein zweites Bedürfnis vervollständigt das erste und gleicht es in gewisser Weise aus: dasjenige, die verschiedenen Formen und Modalitäten des Spiels des Erzählens *zusammenzufassen*. In der Tat hat sich der Akt des Erzählens im Laufe der Entwicklung der Kulturen, deren Erben wir sind, ohne Unterbrechung in immer spezifischere literarische Gattungen verästelt. Diese Zersplitterung stellt für die Philosophen ein ernstes Problem dar. Es besteht in der bedeutenden Dichotomie, die den Bereich der Erzählungen zweiteilt und die beide Teile in scharfen Gegensatz zueinander bringt: auf der einen Seite die Erzählungen, die einen Wahrheitsanspruch haben, der demjenigen beschreibender Diskurse in den Wissenschaften vergleichbar ist – etwa in der Geschichte und den literarischen Gattungen, die mit der Biographie und der Autobiographie verbunden sind –, und auf der anderen Seite die Erzählungen der Fiktion, sei es das Epos, das Drama, die Novelle, der Roman, um die anderen Weisen des Erzählens, die ein anderes Medium als die Sprache einsetzen, gar nicht zu erwähnen: etwa den Film, eventuell die Malerei und andere bildende Künste. Angesichts dieser endlosen Zerstückelung stelle ich die Hypothese auf, daß es eine *funktionale* Einheit unter den vielfältigen erzählerischen Vorgehensweisen gibt. Meine grundlegende Hypothese ist in dieser Hinsicht die folgende: Der gemeinsame Charakter der menschlichen Erfahrung, der im Akt des Erzählens in allen seinen Formen offenbart, artikuliert, verdeutlicht wird, ist ihr *zeitlicher Charakter*. Alles, was man erzählt, geschieht in der Zeit, kostet Zeit, spielt sich in der Zeit ab; und das, was sich in der Zeit abspielt, kann erzählt werden. Vielleicht wird sogar jeder zeitliche Prozeß als solcher nur erkannt, insofern er auf die eine oder andere Weise erzählbar ist. Diese angenommene Reziprozität zwischen Narrativität und Zeitlichkeit ist das Thema meines Buches »Temps et Récit«. So begrenzt das Problem im Vergleich mit dem gewaltigen Umfang der wirklichen und potentiellen Sprachverwendungen auch ist, ist es doch in Wirklichkeit immens. Es vereinigt unter einer einheitlichen Überschrift Probleme, die normalerweise unter verschiedenen Rubriken behandelt werden: Erkenntnistheorie des historischen Wissens; literarische Kritik, auf die Werke der Fiktion angewandt; Zeittheorien (die selbst wiederum auf die Kosmologie, die Physik, die Biologie, die Psychologie, die Soziologie verteilt sind). Dadurch daß die zeitliche Qualität der Erfahrung als gemeinsamer Bezugspunkt der Geschichte und der Fiktion behandelt wird, konstituiere ich in einem einzigen Problem Geschichte, Fiktion und Zeit.

Hier tritt ein drittes Bedürfnis auf, das die Möglichkeit gibt, die Problematik der Zeitlichkeit und Narrativität auf weniger schwierige Weise anzugehen: das Bedürfnis, die Fähigkeit der Selektion und der Organisation der Sprache selbst auf die Probe zu stellen, wenn diese sich in längeren Diskurseinheiten (als nur denen des Ausdrucks und des Satzes), die man *Texte* nennen kann, darstellt. Wenn die Narrativität in der Tat die zeitliche Erfahrung offenbaren, artikulieren

und verdeutlichen soll – um die drei oben schon verwendeten Verben aufzugreifen –, dann muß man in der Verwendung der Sprache ein Standardmaß suchen, das diesem Bedürfnis nach Begrenzung, nach Ordnung und Ausdrücklichkeit gerecht wird. Daß der Text die gesuchte sprachliche Einheit ist und daß er der geeignete Vermittler zwischen der erlebten Zeitlichkeit und dem narrativen Akt ist, kann man auf folgende Weise kurz skizzieren. In der Eigenschaft als sprachliche Einheit ist ein Text einerseits eine Erweiterung der ersten wirklichen Bedeutungseinheit, die der Ausdruck ist. Andererseits liefert er ein »transphrastisches« – den Ausdruck übersteigendes – Ordnungsprinzip, das vom Akt des Erzählens in allen seinen Formen ausgenutzt wird.

Man kann – im Anschluß an Aristoteles – als *Poetik* die Disziplin bezeichnen, die sich mit den Kompositionsgesetzen befaßt, die dem Diskurs zusätzlich hinzugefügt werden, um aus ihm einen Text zu machen, der als Erzählung, Gedicht oder Essay gilt.

Es stellt sich nun das Problem, den Hauptcharakter des Konstitutionsaktes einer Erzählung zu identifizieren. Es ist wiederum Aristoteles, dem ich folge, um die Art und Weise der *verbalen Komposition* zu beschreiben, die einen Text zu einer Erzählung macht. Aristoteles bezeichnet diese verbale Komposition mit dem Terminus *Mythos*, einem Begriff, den man mit »Fabel«, im Französischen mit »intrigue« übersetzt hat: »darunter verstehe ich die Verknüpfung der Begebenheiten« (Poetik, 1450 a 5 und 15; für »Verknüpfung« steht im Griechischen *Synthesis* oder, in anderen Kontexten, *Systasis*). Darunter versteht Aristoteles mehr als eine Struktur, im statischen Sinn des Wortes, sondern eine Operation (wie es die Wortendung *-sis* in *Poiesis*, *Synthesis*, *Systasis* anzeigt), nämlich die Strukturierung, die erfordert, daß man im Französischen nicht einfach von »intrigue«, sondern von der »mise-en-intrigue« redet. Die »mise-en-intrigue« oder die Verarbeitung des Stoffes der Fabel besteht in der Hauptsache in der Auswahl und dem Arrangement der erzählten Ereignisse und Handlungen, die aus der Fabel eine »ganze und in sich abgeschlossene« (1450 b 25) Geschichte machen, die einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat. Von daher können wir verstehen, daß eine Handlung nur dann ein Anfang in einer Geschichte ist, wenn sie diese einleitet; daß eine Handlung nur dann eine Mitte ist, wenn sie in der erzählten Geschichte einen Umschwung des Schicksals hervorruft, einen Knoten, den es aufzulösen gilt, eine überraschende »Peripetie«, eine Folge von »mitleiderregenden« oder »schrecklichen« Ereignissen entstehen läßt; daß eine Handlung schließlich für sich genommen kein Ende ist, sondern erst dann, wenn sie in der erzählten Geschichte einen Handlungsablauf abschließt, einen Knoten auflöst, die Peripetie durch Aufklärung aufhebt, das Schicksal des Helden durch ein letztes Ereignis besiegelt, das die ganze Handlung klärt und beim Zuschauer die *Katharsis* des Mitleids und Schreckens hervorruft.

Es ist dieser Begriff, den ich als Leitfaden der Untersuchung benutze, sowohl

im Bereich der Geschichte der Historiker (oder der Geschichtsschreibung) als auch im Bereich der Fiktion (vom Heldenepos und vom Volksmärchen bis zum modernen Roman). Ich beschränke mich hier darauf, das Wesensmerkmal zu betonen, das in meinen Augen dem Begriff der Fabel eine so große Fruchtbarkeit verleiht, nämlich ihre *Intelligibilität*. Man kann den intelligiblen Charakter der Fabel folgendermaßen darlegen: Die Fabel ist die Gesamtheit der Verkettungen, durch die bestimmte Ereignisse *in* eine Geschichte umgewandelt werden oder – entsprechend – *aus* Ereignissen eine Geschichte gemacht wird. Die Fabel ist der Vermittler zwischen dem Ereignis und der Geschichte. Dies bedeutet, daß nichts Ereignis ist, was nicht zum Fortgang einer Geschichte beiträgt. Ein Ereignis ist nicht nur eine Begebenheit, etwas, was geschieht, sondern eine narrative Komponente. Ich möchte den Bereich der Fabel noch weiter ausdehnen und sagen, daß die Fabel eine intelligible Einheit ist, welche Umstände, Ziele und Mittel, Initiativen, nicht gewollte Folgen schafft. Gemäß einem Ausdruck, den ich von Louis Mink borge, ist es der Akt des »Zusammen-Nehmens« – des »Komponierens« – dieser Elemente des menschlichen Handelns, die in der gewöhnlichen Erfahrung heterogen und nicht zusammenpassend bleiben. Aus diesem Charakter der Intelligibilität der Fabel rührt die Tatsache, daß das Vermögen, der Geschichte zu folgen, eine sehr elaborierte Form des *Verstehens* ist.

Ich werde nun ein paar Worte zu den Problemen sagen, die diese erweiterte Anwendung des aristotelischen Begriffs der Fabel der Geschichtsschreibung stellt. Ich erwähne drei.

a) Das erste Problem betrifft das Verhältnis zwischen der gelehrten Geschichtsschreibung und der Erzählung. Es scheint in der Tat eine vergebliche Anstrengung zu sein, so zu tun, als ob die moderne Geschichtsschreibung den narrativen Charakter bewahrt, den man in den alten Chroniken findet – und der bis heute in der politischen, diplomatischen oder kirchlichen Geschichte fortbesteht –, die von Schlachten, Verträgen, Teilungen und allgemein dem Wechsel des Schicksals berichten und die sich auf die Machtausübung bestimmter Individuen beziehen.

Meine These ist, daß das Band zwischen Geschichte und Erzählung nicht durchtrennt werden kann, ohne daß die Geschichte ihren spezifischen Charakter innerhalb der Geisteswissenschaften einbüßt. Ich sage zunächst, daß der Grundirrtum derjenigen, die die Geschichte der Erzählung entgegenstellen, aus dem Mißverstehen des intelligiblen Charakters stammt, den die Fabel der Erzählung verleiht. Ein naiver Begriff von Erzählung als zusammenhangloser Folge von Ereignissen findet sich immer im Hintergrund der Kritik des narrativen Charakters der Geschichte. Man sieht in ihr nur den episodischen Charakter und vergißt den gestalteten Charakter, der die Basis für ihre Intelligibilität ist. Gleichzeitig erkennt man die Distanz, die die Erzählung zwischen sich selbst und der lebendigen Erfahrung schafft. Zwischen leben und erzählen tut sich ein Abgrund auf, mag

er auch noch so klein sein. Das Leben wird gelebt, die Geschichte wird erzählt. Indem man diese grundlegende Intelligibilität der Erzählung verkennt, macht man es sich unmöglich zu verstehen, wie die historische Erklärung auf dem narrativen Verständnis gewachsen ist, nämlich so, daß man, indem man mehr erklärt, desto besser erzählt. Der Irrtum der Verfechter nomologischer Modelle ist nicht so sehr, daß sie sich über die Natur der Gesetze täuschen, die der Historiker sich von den anderen fortgeschrittensten Sozialwissenschaften – Demographie, Ökonomie, Linguistik, Soziologie etc. – ausleihen kann, sondern über ihr Funktionieren. Sie sehen nicht, daß diese Gesetze eine historische Bedeutung insofern besitzen, als sie auf einer vorausgehenden narrativen Organisation wachsen, die die Ereignisse bereits als einen Beitrag zum Verlauf einer Fabel qualifiziert hat.

Dadurch daß die Geschichtsschreibung sich von der Tatsachengeschichte, vor allem der politischen Geschichte entfernt hat, ist sie weniger weit von der narrativen Geschichte entfernt, als die Historiker vorgeben. Obwohl die Geschichte Langzeitgeschichte wird, wenn sie Sozial-, Wirtschafts-, Kulturgeschichte wird, bleibt sie doch mit der Zeit verknüpft und legt über die Veränderungen Rechenschaft ab, die eine Endsituation mit einer Anfangssituation verknüpfen. Die Geschwindigkeit der Veränderung tut nichts zur Sache. Dadurch daß sie an die Zeit und an die Veränderung gebunden ist, bleibt sie mit dem Handeln der Menschen verbunden, die, nach dem Wort von Marx, die Geschichte unter Bedingungen machen, die sie nicht selbst geschaffen haben. Direkt oder indirekt ist die Geschichte die der Menschen, die die Träger, die Handelnden und die Opfer der Gewalt, der Institutionen, der Funktionen, der Strukturen sind, in die sie eingefügt sind. Und zu guter Letzt kann die Geschichte nicht gänzlich mit der Erzählung brechen, weil sie nicht mit der Handlung brechen kann, die Handelnde, Ziele, Umstände, Interaktionen und gewollte und ungewollte Ergebnisse impliziert. Die Fabel ist folglich die zugrunde liegende narrative Einheit, die diese heterogenen Bestandteile zu einer einsichtigen Gesamtheit bildet.

b) Ein zweiter Problemkreis betrifft die Gültigkeit des Begriffs der Fabel in der Analyse fiktionaler Erzählungen, angefangen beim Volksmärchen und dem Epos bis zum modernen Roman. Diese Gültigkeit ist zwei Angriffen aus entgegengesetzten, aber sich ergänzenden Richtungen ausgesetzt.

Ich werde den strukturalistischen Angriff gegen eine Interpretation der Erzählung beiseite lassen, die die offensichtliche Chronologie der Erzählung in den Augen der Strukturalisten zu Unrecht in den Vordergrund stellt. Ich habe an anderer Stelle das Vorhaben diskutiert, eine »achronische« Logik, die auf der Ebene der grammatischen Tiefenstruktur des erzählenden Textes gültig ist, an die Stelle der Dynamik der Oberflächenstruktur zu setzen, zu der die Fabel gehört. Ich möchte mich lieber auf einen ergänzenden Angriff aus der entgegengesetzten Richtung konzentrieren.

Auf der Gegenseite des Strukturalismus, dessen Analysen in den Bereichen des Volksmärchens und der traditionellen Erzählung erfolgreich sind, argumentieren zahlreiche literarische Kritiken aufgrund der Entwicklung des zeitgenössischen Romans für die Ansicht, daß das Schreiben ein Experiment ist, das alle Normen, alle aus der Tradition erhaltenen Paradigmen scheitern läßt, darunter auch die Typen der Fabel, die aus dem Roman des 19. Jahrhunderts stammen. Das Infragestellen durch das Schreiben wird sogar bis zu dem Punkt fortgeführt, an dem jeglicher Begriff der Fabel zu verschwinden scheint und diese ihre Trifftigkeit bei der Beschreibung erzählerischer Tatsachen verliert.

Auf diesen Einwand erwidere ich, daß man das Verhältnis zwischen Paradigma – welches es auch sein mag – und einzelner Werk mißversteht. Was wir Paradigmata nennen, sind Typen der Verarbeitung der Fabeln, die aus dem Bodensatz der narrativen Praxis selber stammen. Wir berühren hier ein grundsätzliches Phänomen, das des Wechselverhältnisses von Erneuerung und Bodensatz. Dieses Phänomen ist konstitutiv für das, was man eine Tradition nennt, und es ist im historischen Charakter des narrativen Schematismus direkt enthalten. Dieses Wechselverhältnis von Erneuerung und Bodensatz macht das Phänomen der Abweichung möglich, auf das sich der Einwand beruft. Aber man muß begreifen, daß die Abweichung selbst nur möglich ist auf der Basis einer traditionellen Kultur, die beim Leser Erwartungen schafft, die der Künstler dann gern anregt und enttäuscht. Dieses ironische Verhältnis könnte in einer totalen paradigmatischen Leere nicht entstehen. Ich gebe zu: Die Voraussetzungen, über die ich gerne in Ruhe mehr sagen würde, erlauben mir nicht, eine radikale Gesetzlosigkeit zu denken, sondern nur ein Spiel mit Regeln. Nur eine *geregelt*e Einbildung ist denkbar.

c) Das dritte Problem, das ich formulieren möchte, betrifft den *gemeinsamen* Bezugspunkt der Geschichte und der Fiktion im zeitlichen Grund der menschlichen Erfahrung.

Dieses Problem ist äußerst schwierig. Auf der einen Seite scheint sich in der Tat nur die Geschichte auf das Wirkliche zu beziehen, auch wenn dieses Wirkliche ein vergangenes Wirkliches ist. Nur sie scheint zu beanspruchen, von Ereignissen zu sprechen, die wirklich geschehen sind. Der Autor von Romanen ignoriert die Verpflichtung des materiellen Beweises, der mit dem Zwang der Dokumentation und Archivierung verbunden ist. Eine irreduzible Asymmetrie scheint das historisch Wirkliche dem Unwirklichen der Fiktion gegenüberzustellen.

Es geht nicht darum, diese Asymmetrie zu bestreiten. Man muß sich im Gegenteil darauf stützen, um das Überkreuzen der Referenz (des Wirklichkeitsbezuges) oder den Chiasmus zwischen den beiden Weisen der Referenz der Fiktion und der Geschichte wahrzunehmen. Einerseits darf man nicht sagen, daß die Fiktion ohne Referenz sei. Andererseits darf man nicht sagen, daß sich die Geschichte auf dieselbe Art und Weise auf die historische Vergangenheit bezieht,

wie sich die empirischen Beschreibungen auf das gegenwärtige Wirkliche beziehen.

Zu sagen, daß die Fiktion nicht ohne Referenz sei, bedeutet, eine enge Konzeption der Referenz auszuschließen, die die Fiktion in eine rein emotionale Rolle zurückdrängen würde. Auf die eine oder andere Weise tragen alle Symbolsysteme dazu bei, die Wirklichkeit zu *bilden*. Spezifischer: Die Fabeln, die wir erfinden, helfen uns, unsere wirre, formlose und beinahe stumme Zeiterfahrung auszubilden. »Was ist die Zeit?«, fragte Augustinus. »Wenn keiner mich fragt, weiß ich es; wenn man mich fragt, weiß ich es nicht mehr.« In dem Vermögen der Fiktion, diese quasi stumme Zeiterfahrung auszubilden, besteht die referentielle Funktion der Fabel. Hier finden wir wieder die Verbindung zwischen *Mythos* und *Mimesis* in der »Poetik« von Aristoteles: »Die nachahmende Darstellung der Handlung ist die Fabel.« (1450 a 2)

Die Fabel ahmt die Handlung insofern nach, als sie in ihr die Schemata der Intelligibilität allein mit den Ressourcen der Fiktion aufbaut. Die Welt der Fiktion ist ein Laboratorium von Formen, in dem wir mögliche Handlungskonfigurationen ausprobieren, um die Konsistenz und Plausibilität zu prüfen. Dieses Experimentieren mit den Paradigmata ergibt sich aus dem, was wir oben die produktive Einbildung genannt haben. In diesem Stadium wird die Referenz gewissermaßen suspendiert: Die nachgeahmte Handlung ist eine *bloß* nachgeahmte Handlung, d. h. Einbildung, Ausgemaltes. Fiktion, das heißt »fingere«, und »fingere« heißt machen. Die Welt der Fiktion ist in dieser Phase des Suspendierens nur die Welt des Textes, eine Projektion des Textes als Welt.

Aber die Aussetzung der Referenz kann nur ein Zwischenglied sein zwischen dem Vorverständnis der Welt der Handlung und der Umbildung der täglichen Wirklichkeit, die durch die Fiktion selber geschieht. Die Welt des Textes tritt, da sie Welt ist, notwendigerweise in Gegensatz zur wirklichen Welt, weil sie sie »neu macht«, sei es, daß sie sie bestätigt, sei es, daß sie sie ablehnt. Aber selbst das ironischste Verhältnis der Kunst zur Wirklichkeit wäre unverständlich, wenn die Kunst nicht unser Verhältnis zum Wirklichen in Un-Ordnung bringen und neu-ordnen würde. Wenn die Welt des Textes ohne zuschreibbare Verbindung mit der wirklichen Welt wäre, dann wäre die Sprache nicht »gefährlich« in dem Sinne, in dem Hölderlin dies sagte, vor Nietzsche und W. Benjamin.

Ein paralleles Vorgehen bei der Geschichte legt sich nahe. Genausowenig wie die erzählerische Fiktion ohne Referenz ist, genausowenig ist die Referenz, die der Geschichte eignet, ohne Verwandtschaft mit der »produktiven« Referenz der fiktionalen Erzählung. Nicht daß die Vergangenheit unwirklich sei; aber das vergangene Wirkliche ist, im eigentlichen Sinn des Wortes, nicht zu verifizieren. Insofern es nicht mehr ist, kann es nur *indirekt* durch den Diskurs der Geschichte betrachtet werden. An dieser Stelle drängt sich die Verwandtschaft mit der Fiktion auf. Die Rekonstruktion der Vergangenheit ist, wie schon Collingwood

klar formuliert hat, das Werk der Einbildung. Auch der Historiker bildet aufgrund der oben genannten Verbindungen zwischen der Geschichte und der Erzählung Fabeln, welche durch die Dokumente entweder bekräftigt oder ausgeschlossen werden, welche aber nie in ihnen enthalten sind. Die Geschichte, so aufgefaßt, verbindet die narrative Kohärenz und die Übereinstimmung mit den Dokumenten. Diese komplexe Verbindung charakterisiert den Status der Geschichte als Interpretation. Nun steht also der Weg offen für eine positive Untersuchung aller Überkreuzungen zwischen den asymmetrischen, aber gleichermaßen indirekten oder vermittelten Weisen der Referenz der Fiktion und der Geschichte. Dank dieses komplexen Spiels zwischen dem indirekten Bezug zur Vergangenheit und der produktiven Referenz der Fiktion wird die menschliche Erfahrung in ihrer grundlegenden zeitlichen Dimension unaufhörlich neu umgestaltet.

II

Ich möchte nun die Untersuchung über die narrative Funktion in den größeren Rahmen meiner früheren Arbeiten einordnen und danach die theoretischen und epistemologischen Voraussetzungen offenlegen, die sich im Lauf der Zeit unaufhörlich bestärkt und präzisiert haben.

Die Beziehungen zwischen den Problemen, die durch die narrative Funktion gestellt werden, und denjenigen, die ich in »La Métaphore Vive« diskutiert habe, sind auf den ersten Blick nicht offensichtlich.

1. Während die Erzählung offenbar unter die literarischen »Gattungen« klassifiziert werden muß, scheint die Metapher zur Klasse der »Tropen« zu gehören, d. h. zu den Redefiguren.

2. Während die Erzählung unter ihren verschiedenen Gestalten eine so bemerkenswerte Gattung wie die Geschichte enthält, die den Anspruch erheben kann, eine Wissenschaft zu sein, oder wenn nicht das, so doch wenigstens wirkliche Ereignisse der Vergangenheit zu beschreiben, scheint die Metapher einzig die lyrische Dichtung zu charakterisieren, deren Ansprüche zu beschreiben schwach, wenn nicht gar überhaupt nicht vorhanden sind.

Die Suche und Entdeckung der *Probleme*, die beiden Bereichen trotz ihrer offenkundigen Unterschiede gemeinsam sind, wird uns zu den weiteren philosophischen Horizonten in der letzten Phase dieser Arbeit führen.

Ich werde meine Bemerkungen in zwei Gruppen einteilen, entsprechend den beiden Einwänden, die ich gerade erwähnt habe. Der erste betrifft die Struktur, oder besser den »Sinn«, der den Ausdrücken selbst immanent ist, seien es narrative oder metaphorische Ausdrücke. Der zweite betrifft den außersprachlichen »Bezug« der Ausdrücke und, gerade damit, den Wahrheitsanspruch der einen und der anderen.

1. Begeben wir uns zunächst auf die Ebene des »Sinns«.

a) Zwischen der narrativen »Gattung« und dem metaphorischen »Tropus« wird die elementarste Verbindung auf der Ebene des Sinns geschaffen durch ihre gemeinsame Zugehörigkeit zum Diskurs, d. h. zu den Sprachverwendungen, die zur gleichen oder einer höheren Dimension der Sprache gehören.

Eines der ersten Ergebnisse, die die zeitgenössische Forschung über die Metapher erreicht zu haben scheint, ist in der Tat, daß der Ort der Analyse von der Sphäre des *Wortes* zum *Satz* verlagert wurde. Nach den Definitionen der klassischen Rhetorik, die auf die »Poetik« des Aristoteles zurückgeht, ist die Metapher die Übertragung des gewöhnlichen Namens eines Dinges auf ein anderes Ding aufgrund ihrer Ähnlichkeit. Um den Entstehungsvorgang einer solchen Erweiterung zu verstehen, muß man den Rahmen des Wortes verlassen und sich auf die Ebene des Satzes erheben und eher vom metaphorischen Ausdruck als vom Metaphern-Wort sprechen. Die Metapher scheint also eine Bearbeitung der Sprache zu sein, die darin besteht, den logischen Subjekten Prädikate zuzuschreiben, die nicht zu ihnen passen. Von daher müssen wir verstehen, daß die Metapher, bevor sie eine abweichende Benennung ist, eine bizarre Prädikation ist, eine Zuschreibung, die die Konsistenz oder – wie man es genannt hat – die semantische Angemessenheit des Ausdrucks zerstört, wie sie durch die gewöhnlichen (d. h. die im Lexikon aufgeführten) Bedeutungen der vorliegenden Termini geschaffen wird. Wenn man also als Hypothese annimmt, daß die Metapher zunächst und zumeist eine unangemessene Zuschreibung ist, versteht man den Grund der Verdrehung, der die Wörter im metaphorischen Ausdruck unterworfen werden. Sie ist die »Wirkung des Sinns«, die erforderlich ist, um die semantische Angemessenheit des Satzes zu bewahren. Es gibt also die Metapher, weil wir durch eine neue semantische Angemessenheit hindurch – und in gewisser Weise unter ihr durch – den Widerstand der Wörter in ihrem gewöhnlichen Gebrauch bemerken und so auch ihre Unverträglichkeit auf der Ebene einer wörtlichen Interpretation des Satzes. Es ist dieser Wettstreit zwischen der neuen metaphorischen Angemessenheit und der wörtlichen Unangemessenheit, der die metaphorischen Ausdrücke unter allen Sprachverwendungen auf der Ebene des Satzes auszeichnet.

b) Diese Analyse der Metapher mit Rekurs auf den Satz und nicht auf das Wort, oder genauer, mit Rekurs auf die bizarre Prädikation und nicht auf die abweichende Benennung, ebnet den Weg für einen Vergleich zwischen der Theorie der Erzählung und der Theorie der Metapher. Die eine wie die andere haben es mit dem Phänomen der *semantischen Innovation* zu tun. Es ist wahr, daß sich die Erzählung ohne weiteres auf der Ebene des Diskurses als eine Folge von Sätzen etabliert, während die metaphorische Operation, genau gesprochen, nur das basale Funktionieren des Satzes, nämlich die Prädikation verlangt. Aber im wirklichen Gebrauch verlangen die metaphorischen Ausdrücke den Kontext

eines vollständigen Gedichtes, der in dieses die Metaphern einwebt. In diesem Sinn kann man mit einem Literaturkritiker sagen, daß jede Metapher ein Gedicht in Miniaturform sei. Die Parallelität zwischen Erzählung und Metapher wird so nicht nur auf der Ebene des Diskurs-Satzes, sondern vor allem auf der Ebene der Diskurs-Folge hergestellt.

Im Rahmen dieser Parallelität kann das Phänomen der *semantischen Innovation* in seiner ganzen Tragweite wahrgenommen werden. Dieses Phänomen bildet das grundlegendste Problem, das Metapher und Erzählung auf der Ebene des Sinns gemeinsam haben. In den beiden Fällen taucht Neues – noch nicht Gesagtes, Unausdrückliches – in der Sprache auf: hier die *lebendige* Metapher, d. h. eine *neue* Angemessenheit in der Prädikation; dort eine *erdichtete* Fabel, d. h. eine *neue* Übereinstimmung in der Verarbeitung des Stoffes. Aber hier wie dort ist die menschliche Kreativität in Konturen erkennbar und feststellbar, die sie der Analyse zugänglich machen. Die lebendige Metapher und die Fabel sind wie zwei Fenster, die zum Rätsel der Kreativität hin geöffnet sind.

c) Wenn man nun nach den Gründen für dieses Privileg der Metapher und der Fabel fragt, muß man sich dem Funktionieren der *produktiven Einbildung* und des *Schematismus*, der dafür die einsichtige Grundform ist, zuwenden. In den beiden Fällen entsteht die Innovation in der Tat im Bereich der Sprache und legt etwas davon offen, was eine Einbildungskraft sein kann, die nach Regeln produziert. Diese geregelte Produktion drückt sich bei der Konstruktion der Fabeln aus durch einen ständigen Übergang zwischen der Erfindung einzelner Fabeln und deren Bildung durch Übernahme einer narrativen Typologie. In der Produktion neuer einzelner Fabeln spielt sich eine Dialektik ab zwischen Anpassung und Abweichung bezüglich der Normen, die jeder narrativen Typologie eigen ist.

Diese Dialektik hat nun ihr Gegenstück in der Entstehung einer neuen semantischen Angemessenheit in den neuen Metaphern. Aristoteles sagte: »Gute Metaphern erfinden heißt einen guten Blick für Ähnlichkeiten haben.« (Poetik, 1459 a 4–8) Nun, was ist das, einen guten Blick für Ähnlichkeiten haben? Wenn die Schaffung einer neuen semantischen Angemessenheit das ist, wodurch der Ausdruck als ein Ganzes »Sinn macht«, dann besteht die Ähnlichkeit in der geschaffenen *Angleichung* zwischen Termini, die zunächst »weit weg« und dann plötzlich »nahe« erscheinen. Die Ähnlichkeit besteht also in einer Änderung der Entfernung im logischen Raum. Sie ist nichts anderes als dieses Auftreten einer neuen Gattungsverwandtschaft zwischen heterogenen Vorstellungen.

Hier kommt die *produktive Einbildungskraft* ins Spiel, als Schematisierung dieser synthetischen Operation der *Angleichung*. Die *Einbildungskraft* ist diese Kompetenz, diese Fähigkeit, neue logische Räume durch *prädikative Angleichung* zu schaffen und sie trotz – und dank – des anfänglichen Unterschieds zwischen den Termini zu schaffen, die sich der *Angleichung* widersetzen.

Nun hat uns die Fabel auch etwas mit dieser prädikativen Angleichung Vergleichbares enthüllt: Sie ist uns auch wie ein »Zusammennehmen« erschienen, das *Ereignisse* in *eine* Geschichte integriert und so *heterogene* Faktoren zusammenstellt wie Umstände, Charaktere mit ihren Plänen und Motiven, Interaktionen, die Kooperation oder Feindschaft zur Folge haben, Hilfe oder Behinderung, schließlich Zufälle. Jede Fabel ist eine solche Synthese des Heterogenen.

d) Wenn wir nun den Akzent auf den *verständlichen* Charakter legen, der mit der semantischen Innovation verbunden ist, offenbart sich eine neue Parallelität zwischen dem Bereich der Erzählung und dem der Metapher. Wir haben oben den ganz besonderen Modus des *Verstehens* betont, der durch die Aktivität, einer Geschichte zu folgen, ins Spiel gebracht wird, und wir haben bei dieser Gelegenheit von der narrativen Intelligibilität gesprochen. Wir haben die These vertreten, daß die historische *Erklärung* durch Gesetze, regelmäßige Ursachen, Funktionen, Strukturen auf diesem narrativen Verständnis wächst. So konnten wir sagen, daß mehr erklären besser zu verstehen bedeutet. Wir haben dieselbe These bezüglich strukturaler Erklärungen von fiktionalen Erzählungen behauptet: Daß z. B. zugrundeliegende narrative Codes im Volksmärchen ans Tageslicht geholt werden, erschien uns folglich wie eine Arbeit der Rationalisierung auf der zweiten Stufe, angewandt auf das Verständnis der ersten Stufe, das wir von der Oberflächengrammatik der Erzählungen haben.

Diese gleiche Beziehung zwischen Verständnis und Erklärung beobachtet man im Bereich der Dichtung. Der Akt des Verstehens, der in diesem Bereich der Fähigkeit entspricht, einer Geschichte zu folgen, besteht darin, die semantische Dynamik zu erfassen, dank der in einem metaphorischen Ausdruck eine neue semantische Angemessenheit aus den Ruinen der semantischen Unangemessenheit an die Oberfläche kommt, wie sie einer wörtlichen Lektüre des Satzes erscheint. Verstehen besteht also darin, die tragende diskursive Operation der semantischen Innovation zu vollziehen oder zu wiederholen. Nun legt sich über dieses Verständnis, durch welches der Autor oder der Leser die Metapher »macht«, eine gelehrte Erklärung, die einen ganz anderen Ausgangspunkt nimmt als die Dynamik des Satzes und die die Irreduzibilität der Diskurseinheiten in bezug auf die Zeichen, die zum System der Sprache gehören, zurückweist. Indem sie die strukturelle Homologie aller Ebenen der Sprache, vom Phonem bis zum Text, als ein Prinzip aufstellt, wird die Erklärung der Metapher in eine allgemeine Semiotik aufgenommen, die das Zeichen als relevante Einheit nimmt. Meine These ist hier, wie im Falle der narrativen Funktion, daß die Erklärung keine erste Erklärung, sondern hinsichtlich des Verständnisses sekundär ist. Die Erklärung, verstanden als eine Kombination von Zeichen und folglich als eine Semiotik, wird auf der Grundlage eines Verständnisses der ersten Ordnung aufgebaut, das auf dem Diskurs als einem unteilbaren und innovationsfähigen Akt beruht. Genauso wie die narrativen Strukturen, die durch die Erklärung bloßge-

legt werden, das Verstehen des Aktes der Strukturierung, der die Fabel bildet, voraussetzen, erheben sich die Strukturen, die von der strukturalen Semiotik bloßgelegt werden, über der Strukturierung des Diskurses, dessen Dynamik und Innovationskraft die Metapher offenbart.

Wir werden im dritten Teil dieser Arbeit darlegen, auf welche Weise diese doppelte Annäherung an die Beziehung zwischen Erklären und Verstehen zur zeitgenössischen Entwicklung der Hermeneutik beiträgt. Zuvor ist jedoch zu zeigen, wie sich die Theorie der Metapher mit der Theorie der Erzählung in der Erläuterung des Problems der Referenz verbindet.

2. In der vorangegangenen Diskussion haben wir absichtlich den »Sinn« des metaphorischen Ausdrucks, d. h. seine innere prädikative Struktur, von seiner »Referenz« getrennt, d. h. von seinem Anspruch, ein wirkliches außersprachliches Ziel zu erreichen, also von seinem Anspruch, die Wahrheit zu sagen.

Nun hat uns die Studie über die narrative Funktion ein erstes Mal vor das Problem der dichterischen Referenz gestellt, bei der Gelegenheit der Erörterung des Verhältnisses zwischen *Mythos* und *Mimesis* in der »Poetik« des Aristoteles. Die erzählerische Fiktion, so haben wir gesagt, »ahmt« die menschliche Handlung »nach«, indem sie dazu beiträgt, diese Strukturen und diese Dimensionen gemäß der erdichteten Konfiguration der Fabel umzugestalten. Die Fiktion hat dieses Vermögen, die Wirklichkeit »neu zu machen« und – im Rahmen der erzählerischen Fiktion genauer gesagt – die Wirklichkeit der Praxis neu zu machen, insofern der Text absichtlich einen Horizont einer neuen Wirklichkeit ins Auge faßt, die wir eine Welt nennen können. Diese Welt des Textes ist es, die in die Welt der Handlung eingreift, um sie aufs neue zu gestalten, oder, wenn man es zu sagen wagt, um sie umzugestalten.

Die Untersuchung über die Metapher erlaubt uns, in den Mechanismus dieser Operation der Umgestaltung weiter vorzudringen und ihn auf die Gesamtheit der erdichteten Werke auszudehnen, die wir mit dem allgemeinen Terminus Fiktion bezeichnen. Was die Metapher allein wahrzunehmen erlaubt, ist die Verbindung der beiden konstitutiven Elemente der poetischen Referenz.

Der erste dieser Momente ist sehr leicht zu identifizieren. Die Sprache hat eine poetische Funktion immer dann, wenn sie die Aufmerksamkeit weg von der Referenz hin auf den Aussagegehalt selber verlagert. Die poetische Funktion betont, mit Roman Jakobsons Worten, den Aussagegehalt »for its own sake«, um seiner selbst willen, auf Kosten der referentiellen Funktion, die im Gegensatz dazu in der deskriptiven Sprache vorherrscht. Man könnte sagen, daß eine zentripetale Bewegung der Sprache auf sich selbst zu an die Stelle der zentrifugalen Bewegung der referentiellen Funktion gesetzt wird. Die Sprache feiert sich selbst im Spiel des Tons und des Sinns. Das erste konstitutive Element der poetischen Referenz ist also diese Aufhebung des direkten Bezugs des Diskurses zum Wirk-

lichen, das bereits konstituiert ist, das bereits mit den Ressourcen der Umgangssprache oder der Wissenschaftssprache beschrieben ist.

Aber die Aufhebung der referentiellen Funktion als Folge der Betonung der Aussage »for its own sake« ist bloß die Gegenseite oder die negative Bedingung einer verborgeneren referentiellen Funktion des Diskurses, die in gewisser Weise durch die Aufhebung der deskriptiven Geltung der Ausdrücke befreit wird. Auf diese Weise trägt der poetische Diskurs Aspekte, Qualitäten, Werte der Realität in die Sprache, die zur direkt deskriptiven Sprache keinen Zugang haben und die nur gesagt werden können dank des komplexen Spiels der metaphorischen Äußerung und der geregelten Übertretung der gewöhnlichen Bedeutungen unserer Wörter.

Dieses Vermögen der metaphorischen Neubeschreibung der Wirklichkeit ist genau parallel zu der mimetischen Funktion, die wir weiter oben der erzählenden Fiktion zugeschrieben haben. Die mimetische Funktion macht sich mit Vorliebe im Bereich des Handelns und seiner zeitgebundenen Werte bemerkbar, während die metaphorische Neubeschreibung eher im Bereich der gefühlsmäßigen, leidenschaftlichen, ästhetischen und axiologischen Werte vorherrscht, die aus der Welt eine *bewohnbare* Welt machen.

Die philosophischen Folgerungen aus dieser Theorie der indirekten Referenz sind genauso bemerkenswert wie die aus der Dialektik zwischen Erklären und Verstehen. Wir werden sie gleich in den Rahmen der philosophischen Hermeneutik stellen. Vorläufig wollen wir sagen, daß die Funktion der Umgestaltung des Wirklichen, die wir der poetischen Fiktion zuerkennen, impliziert, daß wir aufhören, die Wirklichkeit mit empirischer Wirklichkeit gleichzusetzen oder, was auf dasselbe hinausläuft, Erfahrung mit empirischer Erfahrung gleichzusetzen. Die poetische Sprache erhält ihr Ansehen aus ihrem Vermögen, in die Sprache Aspekte von demjenigen hineinzutragen, das Husserl *Lebenswelt* und Heidegger *In-der-Welt-Sein* nannte. Von daher verlangt sie sogar von uns, daß wir unseren gewöhnlichen Begriff von Wahrheit neu bilden, d. h. daß wir aufhören, ihn auf die logische Kohärenz und die empirische Verifikation zu beschränken, damit dem Wahrheitsanspruch, der mit der umgestaltenden Handlung der Fiktion verbunden ist, Rechnung getragen wird. Es ist nicht möglich, über das Wirkliche und die Wahrheit – und ohne Zweifel auch über das Sein – mehr zu sagen, ohne daß man zuvor versucht hat, die philosophischen Voraussetzungen des ganzen Unternehmens zu klären.

III

Ich möchte nun versuchen auf zwei Fragen zu antworten, die sich nach den vorangegangenen Analysen sicherlich den Lesern stellen, die in einer anderen

philosophischen Tradition ausgebildet worden sind als der meinigen. Erstens: Welche sind die charakteristischen Voraussetzungen der philosophischen Tradition, zu der ich mich zugehörig betrachte? Zweitens: Wie fügen sich die vorangegangenen Analysen in diese Tradition?

1. Was die erste Frage betrifft, so würde ich die philosophische Tradition, auf die ich mich berufe, gerne durch drei Wesensmerkmale charakterisieren: Sie liegt in der Linie einer *reflexiven* Philosophie; sie bleibt im Geltungsbereich der husserlschen *Phänomenologie*; sie will eine *hermeneutische* Variante dieser Phänomenologie sein.

Als reflexive Philosophie verstehe ich, allgemein gesprochen, die Denkweise, die sich vom cartesischen »cogito« herleitet, über Kant und die post-kantische französische Philosophie, die im Ausland kaum bekannt ist und deren markantester Denker für mich Jean Nabert war. Die philosophischen Probleme, die eine reflexive Philosophie für die radikalsten hält, betreffen die Möglichkeit des *Verstehens seiner selbst*, als des Subjektes der Tätigkeit des Erkennens, des Wollens, des Bewertens etc. Die Reflexion ist derjenige auf sich selbst gerichtete Akt, durch den ein Subjekt in intellektueller Klarheit und moralischer Verantwortlichkeit das einigende Prinzip der Operationen wieder in Besitz nimmt, in denen es sich zerstreut und als Subjekt vergißt. Das »ich denke«, sagt Kant, »muß alle meine Vorstellungen begleiten können«. In dieser Formulierung erkennen sich alle reflexiven Philosophien wieder. Aber wie erkennt das »ich denke« sich selbst oder wie erkennt es sich wieder? Hier stellt die Phänomenologie – und noch mehr die Hermeneutik – eine Lösung und zugleich eine radikale Umwandlung des Programms der reflexiven Philosophie selber dar. In der Tat ist mit der Idee der Reflexion der Wunsch nach einer absoluten Transparenz, nach einer vollkommenen Übereinstimmung seiner selbst mit sich selbst, verbunden, die aus dem Selbstbewußtsein eine unbezweifelbare und infolgedessen grundlegendere Erkenntnis als alle anderen positiven Erkenntnisse machen würde. Es ist dieser grundlegende Anspruch, den zunächst die Phänomenologie, dann die Hermeneutik unaufhörlich in einen immer weiteren Horizont stellen, in dem Maße, in dem sich die Philosophie die Denkinstrumente gibt, die fähig sind, den Anspruch zu befriedigen.

So begreift Husserl in seinen theoretischen Texten, die am stärksten von einem Idealismus geprägt sind, der an denjenigen Fichtes erinnert, die Phänomenologie nicht nur als eine Methode der Wesensbeschreibung der grundlegenden Äußerungen der (wahrnehmenden, vorstellenden, verstehenden, wollenden, wertenden etc.) Erfahrung, sondern als eine radikale Selbstfundierung in der vollständigsten intellektuellen Klarheit. Er sieht also in der Reduktion – oder »epoché« –, angewandt auf die natürliche Einstellung, die Eroberung eines Reichs des Sinnes, aus dem jede Frage, bezüglich der Dinge an sich, ausgeschlos-

sen wird, indem sie in Klammern gesetzt wird. Es ist dieses Reich des Sinnes, das so von jeglicher Frage nach Tatsachen befreit wird, das den bevorzugten Bereich der phänomenologischen Erfahrung, den Ort der intuitiven Anschauung par excellence, ausmacht. Im Rückgang zu Descartes, hinter Kant zurück, behauptet er, daß jedes Gewahren einer Transzendenz zweifelhaft ist, daß aber die Immanenz in sich unbezweifelbar ist. Aufgrund dieser Behauptung bleibt die Phänomenologie eine reflexive Philosophie.

Und dennoch offenbart die Phänomenologie in ihrer wirklichen Durchführung und anders als in der Theoretisierung, die sie auf sich selber und ihre äußersten Ansprüche anwendet, schon eher das Verschwinden als die Verwirklichung des Traumes von einer solch radikalen Grundlegung in der Transparenz des Subjektes für sich selbst. Die große Entdeckung der Phänomenologie selbst unter der Bedingung der phänomenologischen Reduktion bleibt die Intentionalität, d. h. (in dem am wenigsten technischen Sinn des Wortes) der Primat des Bewußtseins *von etwas* über das Bewußtsein *von sich*. Aber diese Definition der Intentionalität ist noch trivial. In ihrem strengen Sinn bedeutet die Intentionalität, daß der *Akt* des Sich-auf-etwas-Richtens sich selbst nur erreicht mittels der identifizierbaren und wiedererkennbaren Einheit des beabsichtigten *Sinnes*, – den Husserl das »Noema« oder das intentionale Korrelat der »noetischen« Intention nennt. Auf diesem Noema baut sich außerdem in aufeinander gelagerten Schichten das Ergebnis der synthetischen Aktivitäten auf, die Husserl »Konstitution« (Konstitution des Gegenstandes, Konstitution des Raumes, Konstitution der Zeit etc.) nennt. Nun enthüllt die konkrete Arbeit der Phänomenologie – besonders in den Studien, die der Konstitution des »Dinges« gewidmet sind – im Zurückgehen immer grundlegendere Schichten, in denen die aktiven Synthesen dauernd auf immer noch radikalere passive Synthesen verweisen. Die Phänomenologie ist so in einer unendlichen Bewegung des »Rückwärts-Fragens« gefangen, in welcher sich ihr Programm der radikalen Selbst-Fundierung auflöst. Selbst die letzten Arbeiten, die der *Lebenswelt* gewidmet sind, bezeichnen mit diesem Begriff einen Horizont der Unmittelbarkeit, der niemals erreicht werden kann. Die *Lebenswelt* ist nie gegeben und immer vorausgesetzt. Sie ist das verlorene Paradies der Phänomenologie. In diesem Sinne hat die Phänomenologie ihre eigene Leitidee beim Versuch, sie zu verwirklichen, umgestürzt. Dies macht die tragische Größe des Werkes von Husserl aus.

Eingedenk dieses paradoxen Ergebnisses kann man verstehen, wie die Hermeneutik auf der Phänomenologie emporwachsen und ihrerseits dieselbe doppelte Beziehung aufrechterhalten konnte, wie diejenige, die die Phänomenologie mit ihrem cartesischen und fichteschen Ideal unterhält. Die Vorläufer der Hermeneutik scheinen sich zunächst der reflexiven Tradition und dem phänomenologischen Programm zu entfremden. Die Hermeneutik ist in der Tat zur Zeit Schleiermachers aus der Verschmelzung von Bibelexegese, klassischer Philologie und

Jurisprudenz entstanden – oder vielmehr wiederentstanden. Dieses Verschmelzen zwischen mehreren Disziplinen konnte stattfinden dank einer kopernikanischen Wende, die die Frage »Was ist Verstehen?« vor die Frage nach dem Sinn dieses oder jenes Textes oder dieser oder jener Kategorie von Texten (heiligen oder profanen, dichterischen oder juristischen) setzen ließ. Diese Erforschung des *Verstehens* mußte ein Jahrhundert später der phänomenologischen Fragestellung par excellence begegnen, nämlich der Untersuchung des intentionalen Sinnes der noetischen Akte. Es ist wahr, daß die Hermeneutik weiterhin Problemfelder kultivierte, die von denen der konkreten Phänomenologie verschieden waren. Während diese die Frage nach dem Sinn mit Vorliebe in der kognitiven und perzeptiven Dimension stellte, stellte die Hermeneutik sie seit Dilthey in der Dimension der Geschichte und der Geisteswissenschaften. Aber es war von der einen wie von der anderen Seite dieselbe grundlegende Frage nach der Beziehung zwischen dem *Sinn* und dem *Selbst*, zwischen der *Verständlichkeit* des ersteren und der Reflexivität des zweiten.

Der berühmte hermeneutische Zirkel zwischen dem »objektiven« Sinn eines Textes und dem Vorverständnis durch einen einzelnen Leser erschien also als besonderer Fall der Verknüpfung, die Husserl übrigens die noetisch-noematische Korrelation nannte.

Die phänomenologische Verwurzelung der Hermeneutik beschränkt sich nicht auf diese sehr allgemeine Verwandtschaft zwischen dem Verständnis der Texte und der intentionalen Beziehung eines Bewußtseins auf einen Sinn, mit dem es konfrontiert ist. Das Thema der Lebenswelt, das von der Phänomenologie in gewisser Weise gegen ihren Willen aufgegriffen wird, wird von der nachheideggerischen Hermeneutik nicht mehr als ein Überbleibsel angenommen, sondern als eine Voraussetzung. Weil wir zunächst in einer Welt sind und ihr in einer unabweisbaren partizipativen Zugehörigkeit angehören, können wir uns in einem zweiten Schritt den Gegenständen gegenüberstellen, die wir zu konstituieren und intellektuell zu beherrschen beanspruchen. Das *Verstehen* hat für Heidegger eine ontologische Bedeutung. Es ist die Antwort eines in die Welt geworfenen Daseins, das sich in ihr orientiert, indem es das Eigenste des ihm Möglichen entwirft. Die Interpretation im technischen Sinn der Interpretation von Texten ist nur die Entwicklung, die Explizierung, dieses ontologischen Verstehens, das einem vorausgehenden Geworfen-Sein immer verpflichtet bleibt. Auf diese Weise wird die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, von der Husserl noch abhängig blieb, der Bestätigung durch eine ontologische Verbindung untergeordnet, die ursprünglicher ist als jede Beziehung des Erkennens.

Diese Umkehrung der Phänomenologie durch die Hermeneutik ruft eine andere hervor: Die berühmte »Reduktion«, mittels derer Husserl den »Sinn« von dem Existenzgrund abspaltet, in welchen das natürliche Bewußtsein zunächst eingetaucht ist, kann keine primär philosophische Tat mehr sein. Sie erhält nun-

mehr eine abgeleitete erkenntnistheoretische Bedeutung: Es ist eine zweite, distanzschaffende Geste und in diesem Sinne das Vergessen der ersten Verwurzelung des Verstehens –, die alle objektivierenden Operationen, die charakteristisch sind für das gewöhnliche wie für das wissenschaftliche Erkennen, verlangen. Aber diese Distanzierung setzt die teilnehmende Zugehörigkeit voraus, durch die wir in der Welt sind, bevor wir Subjekte sind, die sich selber Gegenstände gegenüberstellen, um diese zu beurteilen und sie ihrer intellektuellen und technischen Herrschaft zu unterwerfen. So ist die heideggersche und nach-heideggersche Hermeneutik, wenn sie auch in der Nachfolge der husserlschen Phänomenologie steht, schließlich ihre Umkehrung, selbst insofern, als sie ihre Verwirklichung ist.

Die philosophischen Konsequenzen dieser Umkehrung sind beachtlich. Man bemerkt sie nicht, wenn man sich darauf beschränkt, die Endlichkeit zu unterstreichen, die das Ideal der Selbsttransparenz eines grundlegenden Subjektes entkräftet. Die Idee der Endlichkeit bleibt für sich selbst banal, nämlich trivial. Bestenfalls läßt sie in bloß negativen Begriffen den Verzicht auf jegliche *Hybris* der Reflexion verlauten, auf jeglichen Anspruch des Subjektes, sich auf sich selbst zu gründen. Die Entdeckung des Vorrangs des In-der-Welt-Seins im Verhältnis zu jedem Begründungsvorhaben und jedem Versuch der Letztbegründung gewinnt seine ganze Kraft, wenn man daraus die positiven Konsequenzen für die Erkenntnistheorie der neuen Ontologie des Verstehens zieht.

Indem ich diese erkenntnistheoretischen Konsequenzen ziehe, gehe ich von meiner Antwort auf die erste Frage auf die zweite Frage über. Ich fasse diese erkenntnistheoretische Konsequenz in der folgenden Formulierung zusammen: Es gibt kein Verständnis von sich, das nicht durch Zeichen, Symbole und Texte vermittelt wird; das Verständnis von sich fällt in letzter Instanz mit der Interpretation zusammen, die auf diese vermittelnden Begriffe angewandt wird. Indem die Hermeneutik von dem einen zum anderen übergeht, befreit sie sich zunehmend vom Idealismus, mit dem Husserl die Phänomenologie gleichsetzen wollte. Folgen wir also den Abschnitten dieser Emanzipation.

Vermittlung durch die *Zeichen*: Damit wird die ursprünglich *sprachliche* Bedingung aller menschlichen Erfahrung hervorgehoben. Die Wahrnehmung wird ausgesagt, das Verlangen wird ausgesagt. Hegel hat dies schon in seiner »Phänomenologie des Geistes« gezeigt. Freud hat eine andere Konsequenz gezogen, nämlich daß es keine emotionale Erfahrung gibt, die so vergraben, versteckt oder verdrängt ist, daß sie nicht zur Klarheit der Sprache gebracht werden kann und ihren wirklichen Sinn dank des Zugangs der Begierde zur Sphäre der Sprache enthüllen kann. Die Psychoanalyse, insofern sie *talk-cure* ist, beruht auf keiner anderen Hypothese als dieser vorgängigen Nähe zwischen der Begierde und der Rede. Und da die Rede verstanden wird, bevor sie ausgesprochen wird, ist der kürzeste Weg von sich zu sich die Rede des anderen, der mich den offen daliegenden Raum der Zeichen durchlaufen läßt.

Vermittlung durch die *Symbole*: Mit diesem Begriff meine ich die Ausdrücke mit doppelter Bedeutung, die die traditionellen Kulturen auf der Benennung der »Elemente« des Kosmos (Feuer, Wasser, Wind, Erde etc.), ihrer »Dimensionen« (Höhe und Tiefe etc.), ihrer »Aspekte« (Licht und Finsternis etc.) entwickelt haben. Diese Ausdrücke mit doppeltem Sinn sind selber unterteilt in die allgemeinsten Symbole, diejenigen, die nicht nur zu einer Kultur gehören, schließlich diejenigen, die die Schöpfung eines einzelnen Denkers sind, d. h. eines einzelnen Werkes. In diesem letzten Fall vermischt sich das Symbol mit der lebendigen Metapher. Aber im Gegenzug gibt es vielleicht gar keine symbolische Schöpfung, die nicht in letzter Instanz im gemeinsamen symbolischen Grund der Menschheit verwurzelt ist. Ich selbst habe an anderer Stelle eine *Symbolik des Bösen* skizziert, die sich gänzlich auf diese Vermittlerrolle bestimmter doppeldeutiger Ausdrücke gründet, wie »souillure« (Schmutz), »chute« (Fall), »déviation« (Abwendung) in der Reflexion über den bösen Willen. Zu dieser Zeit hatte ich sogar die Hermeneutik auf die Interpretation der Symbole, d. h. auf die Verdeutlichung des zweiten – und oft verborgenen – Sinnes der doppelsinnigen Ausdrücke zurückgeführt.

Diese Definition der Hermeneutik durch die symbolische Interpretation erscheint mir heute zu begrenzt. Und dies aus zwei Gründen, die uns von der Vermittlung durch das Symbol zur Vermittlung durch die Texte führen werden. Zunächst erschien mir ein traditioneller oder privater Symbolismus seine Ressourcen der *Vieldeutigkeit* nur in geeigneten Kontexten zu entfalten, d. h. auf der Ebene eines ganzen Textes, z. B. eines Gedichtes. Sodann gibt der gleiche Symbolismus Raum für konkurrierende, sogar vollkommen entgegengesetzte Interpretationen, je nachdem, ob die Interpretation darauf zielt, den Symbolismus auf seine wörtliche Basis, auf seine unbewußten Quellen oder auf seine sozialen Motivationen zurückzuführen, oder ob sie darauf zielt, ihn gemäß der größten Kraft seiner vielfältigen Sinne zu erweitern. Im einen Fall zielt die Hermeneutik darauf, den Symbolismus zu entmythifizieren, indem sie die nicht eingestandenen Kräfte demaskiert, die sich dort verbergen; im anderen Fall zielt die Hermeneutik auf die Sammlung des reichsten, erhabensten, geistigsten Sinnes. Dieser Konflikt der Interpretationen entwickelt sich ebenso auf der Ebene der Texte.

Daraus folgt, daß die Hermeneutik nicht mehr nur durch die Interpretation von Symbolen definiert werden kann. Dennoch muß diese Definition bewahrt werden als ein Abschnitt zwischen der sehr allgemeinen Anerkennung des sprachlichen Charakters der Erfahrung und der mehr technischen Definition der Hermeneutik durch die Textinterpretation. Außerdem trägt sie dazu bei, die Illusion einer intuitiven Selbsterkenntnis aufzulösen, indem sie dem Verständnis seiner selbst den großen Umweg über den Schatz der Symbole auferlegt, die von den Kulturen weitergegeben werden, innerhalb deren wir zur Existenz und zugleich zur Sprache gekommen sind.

Vermittlung durch die *Texte* schließlich: Auf den ersten Blick erscheint diese Vermittlung begrenzter als die Vermittlung durch die Zeichen und die Symbole, die einfach mündlich und sogar nicht-verbal sein können. Die Vermittlung durch die Texte scheint die Sphäre der Interpretation auf das Schrifttum und auf die Literatur einzuschränken auf Kosten der mündlich überliefernden Kulturen. Das ist wahr. Aber was die Definition an Reichweite verliert, gewinnt sie an Intensität. Die Schrift eröffnet dem Diskurs in der Tat ursprüngliche Quellen, wie wir ihn auf den ersten Seiten dieses Aufsatzes definiert haben, zunächst indem wir ihn mit dem Satz gleichgesetzt haben (jemand sagt etwas über etwas zu jemand), dann indem wir ihn als Zusammenstellung von Satzfolgen in Form einer Erzählung, eines Gedichtes oder eines Essays charakterisiert haben. Dank der Schrift erhält der Diskurs eine dreifache semantische Autonomie: mit Bezug auf die Intention des Sprechers, auf die Aufnahme durch das ursprüngliche Auditorium, auf die ökonomischen, sozialen, kulturellen Umstände seiner Erzeugung. In diesem Sinne reißt sich das Geschriebene von den Grenzen des Dialogs von Angesicht zu Angesicht los und wird die Bedingung des *Text-Werdens* («devenir-texte») des Diskurses. Es kommt der Hermeneutik zu, die Implikationen dieses Text-Werdens für die Arbeit der Interpretation zu untersuchen.

Die wichtigste Konsequenz ist, daß dem cartesischen, fichteschen und zum Teil auch husserlschen Ideal einer Transparenz des Subjektes für sich selbst ein Ende bereitet wird. Der Umweg über die Zeichen und die Symbole wird gleichzeitig verlängert und verändert durch die Vermittlung durch Texte, die sich von der intersubjektiven Bedingung des Dialogs losreißen. Die Intention des Autors wird nicht mehr unmittelbar weitergegeben, wie es die des Sprechers in einer aufrichtigen und direkten Rede sein will. Sie muß in einem mit der Bedeutung des Textes selber rekonstruiert werden, wie der Eigenname, der dem einzelnen Stil des Werkes gegeben worden ist. Es steht also nicht mehr zur Debatte, die Hermeneutik durch das Zusammenfallen zwischen dem Genius des Lesers und dem Genius des Autors zu definieren. Die Intention des Autors ist aufgrund ihrer Entfernung von seinem Text selber eine hermeneutische Frage geworden. Was die andere Subjektivität, die des Lesers betrifft, so ist sie insoweit das Werk der Lektüre und die Gabe des Textes, als sie der Träger der Erwartungen ist, mit denen dieser Leser den Text aufnimmt und rezipiert. Es ist also nicht mehr die Frage, die Hermeneutik durch den Primat der lesenden Subjektivität über den Text zu definieren, d. h. durch eine Rezeptionsästhetik. Es würde zu nichts dienen, eine »intentional fallacy« durch eine »affective fallacy« zu ersetzen. Sich verstehen bedeutet, sich *vor dem Text* zu verstehen und von ihm die Bedingungen eines Selbst zu erhalten, das ein anderes ist als das Ich, das sich an die Lektüre macht. Keine der beiden Subjektivitäten, weder die des Autors noch die des Lesers, ist also primär im Sinn einer ursprünglichen Gegenwärtigkeit seiner selbst für sich selbst.

Was kann die erste Aufgabe der Hermeneutik sein, nun da sie vom Primat der Subjektivität befreit ist? Meiner Auffassung nach besteht sie darin, in dem Text selber einerseits die innere Dynamik zu untersuchen, die die Strukturierung des Werkes leitet, und andererseits das Vermögen des Werkes, über sich selbst hinauszuweisen und eine Welt zu schaffen, die wirklich die »Sache« des Textes sein würde. Die innere Dynamik und das äußere Hinausweisen bilden das, was ich die Arbeit des Textes nenne. Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, diese doppelte Arbeit des Textes zu rekonstruieren.

Man sieht den Weg, den wir durchlaufen haben, seit der ersten Voraussetzung, der der Philosophie als Reflexion, über die zweite, der der Philosophie als Phänomenologie, bis zur dritten, der der Vermittlung durch die Zeichen, dann durch die Symbole und schließlich durch die Texte.

Eine hermeneutische Philosophie ist eine Philosophie, die alle Erfordernisse dieses langen Umwegs annimmt und die dem Traum einer totalen Vermittlung widersteht, an deren Ende sich die Reflexion wiederum mit der intellektuellen Anschauung gleichstellt in der Transparenz für sich selbst als einem absoluten Subjekt.

2. Ich kann nun versuchen, auf die zweite der oben gestellten Fragen zu antworten. Wenn dies die charakteristischen Voraussetzungen der Tradition sind, zu der meine Arbeiten gehören, was ist dann, meiner Ansicht nach, ihr Ort in der Entwicklung dieser Tradition?

Um diese Frage zu beantworten, genügt es mir, die letzte Definition, die ich gerade von der Aufgabe der Hermeneutik gegeben habe, mit den Konklusionen zu vergleichen, die am Ende des zweiten Teils erreicht wurden.

Die Aufgabe der Hermeneutik, so haben wir gesagt, ist eine doppelte: die Rekonstruktion der inneren Dynamik des Textes und die Wiederherstellung des Vermögens des Werkes, über sich selbst hinauszuweisen, in der Vorstellung einer Welt, die ich bewohnen könnte.

Es ist die erste Aufgabe, zu der, so scheint es mir, alle meine Analysen gehören, die das Ziel haben, schrittweise das Verständnis und die Erklärung auf der Ebene dessen, was ich den »Sinn« des Werkes nenne, zu verdeutlichen. In meinen Analysen der Erzählung, ebenso wie in denen der Metapher, kämpfe ich an zwei Fronten: Auf der einen Seite lehne ich einen Irrationalismus des unmittelbaren Verstehens ab, das als eine Ausdehnung der Einfühlung auf den Bereich von Texten verstanden wird: eine Einfühlung, durch die sich ein Subjekt in ein fremdes Bewußtsein, in der Situation der intimen Konfrontation von Angesicht zu Angesicht, hineinversetzt. Diese unberechtigte Erweiterung hegt die romantische Illusion einer unmittelbaren Verbindung der Kongenialität zwischen den beiden Subjektivitäten, die das Werk impliziert, die des Autors und die des Lesers. Ich lehne aber mit demselben Nachdruck einen Rationalismus der Erklä-

rung ab, die die strukturelle Analyse charakteristischer Zeichensysteme nicht des Diskurses, sondern der Sprache auf den Text ausdehnen will. Diese gleichermaßen unberechtigte Erweiterung erzeugt die positivistische Illusion einer Objektivität des Textes, die auf sich selbst beschränkt und von jeglicher Subjektivität des Autors oder des Lesers unabhängig ist. Diesen beiden einseitigen Haltungen habe ich die Dialektik des Verstehens und des Erklärens gegenübergestellt. Als Verstehen begreife ich das Vermögen, in sich selber die Arbeit der Strukturierung des Textes zu übernehmen. Unter Erklären verstehe ich die Operation zweiter Stufe, die auf diesem Verständnis aufgebaut ist und darin besteht, die Kodes ans Tageslicht zu holen, die dieser Strukturierungsarbeit zugrunde liegen, die den Leser begleitet. Dieser Kampf an zwei Fronten gegen eine Zurückführung des Verstehens auf Einfühlung und eine Zurückführung des Erklärens auf eine abstrakte Kombinatorik führt mich dazu, die Interpretation durch die Dialektik des Verstehens und des Erklärens selber auf der Ebene des immanenten »Sinns« des Textes zu definieren. Diese besondere Weise, auf die erste Aufgabe der Hermeneutik zu antworten, hat meiner Ansicht nach den bemerkenswerten Vorteil, den Dialog zwischen der Philosophie und den Geisteswissenschaften zu bewahren: den Dialog, den die beiden Verfälschungen des Verstehens und des Erklärens, die ich ablehne, jede auf ihre Weise zerstören. Dies wäre mein erster Beitrag zu der hermeneutischen Philosophie, aus der ich herkomme.

In den vorangegangenen Zeilen habe ich mich darum bemüht, meine Analysen des »Sinns« metaphorischer Ausdrücke und des »Sinns« narrativer Fabeln vor den Hintergrund der Theorie des *Verstehens* zu stellen, eingeschränkt auf ihren erkenntnistheoretischen Gebrauch in der Tradition von Dilthey und Max Weber. Die Unterscheidung zwischen »Sinn« und »Referenz«, auf diese Ausdrücke und auf diese Fabeln angewandt, gibt mir das Recht, mich vorläufig auf dieses Wissen der hermeneutischen Philosophie zu beschränken, das mir durch die letzte Entwicklung dieser Philosophie bei Heidegger und Gadamer in keiner Weise aufgehoben zu sein scheint, im Sinne einer Unterordnung der Erkenntnistheorie unter die ontologische Theorie des *Verstehens*. Ich möchte weder die erkenntnistheoretische Phase vergessen, deren Einsatz der Dialog der Philosophie mit den Geisteswissenschaften bleibt, noch diejenige Verlagerung der hermeneutischen Problematik vernachlässigen, die seitdem den Akzent auf das In-der-Welt-Sein und auf die teilnehmende Zugehörigkeit legt, die jeder Beziehung eines Subjektes auf ein Objekt, das ihm gegenübersteht, vorhergeht.

Meine Analysen der »Referenz« der metaphorischen Ausdrücke und der narrativen Fabeln möchte ich vor den Hintergrund der neuen hermeneutischen Ontologie stellen. Ich gebe gerne zu, daß diese Analysen ständig die Überzeugung voraussetzen, daß der Diskurs niemals »for its own sake«, um seines eigenen Ruhmes willen existiert, sondern daß er in allen seinen Verwendungen eine Erfahrung zur Sprache bringen will, eine Weise, in der Welt zu sein und zu

wohnen, die ihm vorausgeht und verlangt, gesagt zu werden. Es ist dieses Überzeugtsein vom Vorrang eines zu sagenden Seins gegenüber unserem Sagen, das mein Beharren erklärt, in den dichterischen Verwendungen der Sprache den referentiellen Modus zu finden, der zu diesen Verwendungen paßt, mittels dessen der Diskurs weiterhin das Sein sagt, wenn er sich scheinbar auch in sich selbst zurückgezogen hat, um sich selbst zu feiern. Diese Vehemenz, die Mauern der Sprache um sich selbst zu durchbrechen, habe ich von Heideggers »Sein und Zeit« und von Gadammers »Wahrheit und Methode« übernommen. Aber im Rückblick wage ich zu glauben, daß die Beschreibung der Referenz der metaphorischen Ausdrücke und der narrativen Ausdrücke, die ich vorschlage, dieser ontologischen Vehemenz eine analytische Schärfe hinzufügt, die ihr gefehlt hat.

Auf der einen Seite bemühe ich mich im Zeichen dessen, was ich gerade die ontologische Vehemenz in der Sprachtheorie genannt habe, dem referentiellen Anspruch metaphorischer Ausdrücke eine ontologische Relevanz zu verleihen: So wage ich zu sagen, daß etwas als ... sehen, bedeutet, das *sein-als* des Gegenstandes manifest zu machen. Ich setze das »als« in die Position einer Verdeutlichung des Verbs »sein«, und ich mache aus dem »sein-als« den letzten Referenten des metaphorischen Ausdrucks. Diese These trägt zweifellos den Stempel der nach-heideggerschen Ontologie. Aber auf der anderen Seite sollte die Bestimmung des *sein-als* meiner Ansicht nach nicht von einer detaillierten Untersuchung der referentiellen Modi des Diskurses getrennt werden und verlangt eine wirklich analytische Behandlung der indirekten Referenz, auf der Basis der Konzeption der »split reference«, die von Roman Jakobson stammt. Meine These über die *Mimesis* des narrativen Werkes und meine Unterscheidung der drei Stadien der *Mimesis* – Vorbildung, Bildung, Umbildung der Welt der Handlung durch das Gedicht – drückt dasselbe Bestreben aus, die Genauigkeit der Analyse mit der ontologischen Bestimmung zu verbinden.

Dieses Bestreben, das ich gerade ausgedrückt habe, verbindet sich wieder mit meinem anderen Bestreben, das weiter oben formuliert wurde, Verstehen und Erklären auf der Ebene der immanenten Dynamik dichterischer Ausdrücke nicht in Gegensatz zu bringen. Zusammengenommen bezeichnen diese beiden Bestrebungen meinen Wunsch, daß ich, indem ich am Fortschritt der hermeneutischen Philosophie arbeite, dazu beitrage, mag es auch nur wenig sein, bei den analytischen Philosophen ein Interesse für diese Philosophie zu wecken.