

Paul Ricœur
Poetik und Symbolik

Religiöse Erfahrung, so lautet meine These, kann nicht auf religiöse Sprache reduziert werden. Ob wir die Betonung auf ein Gefühl absoluter Abhängigkeit legen, auf grenzenlose Zuversicht, auf Hoffnung ohne Sicherheit, auf unser Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer lebendigen Tradition oder auf eine totale ethische und politische Verpflichtung, all diese »Momente« der religiösen Erfahrung finden gleichwohl eine unabdingbare Vermittlung in der Sprache; und dies nicht nur, um eine derartige Erfahrung zu äußern, sondern auch, um sie auf der Ebene zu artikulieren, auf der sie entsteht und sich entfaltet. Eine Erfahrung, der keine Worte gegeben werden, bleibt eine blinde, konfuse und nicht mitteilbare Erfahrung. Wir können deshalb sagen, daß zwar nicht alle Momente religiöser Erfahrung sprachlich sind, es jedoch keine religiöse Erfahrung ohne Sprache gibt.

Damit die betreffende Sprache ihre Funktion der Artikulation, des Äußerns und Mitteilens erfüllen kann, muß sie nicht-spekulativ konstituiert sein oder eine begriffliche Ebene erreicht haben. Die in der Bibel veranschaulichten literarischen Gattungen beispielsweise belegen diesen Umstand, denn wir begegnen dort so unterschiedlichen Formen des Diskurses wie Erzählung, Gesetz, Prophetie, Spruchweisheit, Hymne, Brief und Gleichnis. Frühe religiöse Sprache konstituiert sich auf der Ebene dieser vorbegrifflichen literarischen Genres. Sobald sie natürlich divergierenden Interpretationen ausgeliefert wurde, also äußerer Kritik und inneren Spaltungen innerhalb der gläubigen Gemeinde, war eine derartige Sprache gezwungen, vermittels jener Doxologien und Glaubensbekenntnisse präziser zu werden, in denen wir bereits eine Begrifflichkeit am Werk sehen. Sobald sie dann mit einer philosophischen Sprache konfrontiert war, mußte das *Credo* der christlichen Kirche bislang unerkannte oder ungenutzte Hilfsquellen, gleichermaßen in Form von Entlehnungen von außerhalb wie innerer Entfaltung erschließen, um sich mit der Philosophie auf eine Stufe zu stellen. Auf diese Weise erreichte diese religiöse Sprache einen theologischen Status im eigentlichen Sinne. Ich will in diesem Beitrag eben diesen Charakteristika der vorbegrifflichen Stufe dieses religiösen Diskurses nachgehen.

Wir können diese Stufe die symbolische nennen, und zwar aus Gründen, auf die ich gleich näher eingehen werde; aber ich will bereits hier festhalten, daß ich diesen Terminus in einem weiteren Sinne gebrauche als die Logiker und Semiotiker dies tun, die von symbolischer Logik oder mathematischen und chemischen Symbolen sprechen. Nebenbei bemerkt war es Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, der den Begriff »symbolisch« in diesem Sinne am extensivsten gebraucht hat, insofern er damit jene Strukturen der menschlichen Erfahrung kultureller Art meinte, die geeignet sind, die Mitglieder einer Gemeinschaft aneinander zu binden (religio!), die darin die Regeln für ihr Verhalten anerkennen. Auch ich verstehe den Begriff Symbol in einem umfassenderen Sinne als jene Autoren, die die Idee des Symbols mit etwas Verborgenen verbinden, das nur denen zugänglich ist, die in eine esoterische Lehre eingeweiht sind. In meiner Analyse werde ich versuchen, zwischen diesen beiden Extremen die Mitte zu halten.

Um diesen Zwischenbereich näher zu erkunden, werde ich mich auf eine deskriptive Disziplin stützen, die Poetik; sie erfaßt religiöse Sprache unter dem Aspekt ihrer Ähnlichkeiten mit anderen, nicht spezifisch religiösen Modi des Diskurses. Wie die griechische Wurzel dieses Wortes – *poiesis* – nahelegt, bezieht sich die Poetik auf den produktiven Charakter bestimmter Modi des Diskurses, ohne die Unterschiede zwischen Prosa und Dichtung mit ihren Versen, Reimen und Rhythmen zu berücksichtigen. Es geht mir hier also um den produktiven Aspekt der Symbolik, um ihre erfinderische und schöpferische Kraft.

Wir müssen von Anfang an erkennen, daß diese Produktivität zweifacher Art ist. Es ist sowohl ein Hervorbringen von Bedeutung im Sinne einer Ausweitung von Sprache innerhalb ihres eigenen Rahmens als auch eine Entdeckung hinsichtlich neuer Merkmale der Wirklichkeit oder »unerhörter« Aspekte der Welt. Um den ersten Aspekt zu bezeichnen, werde ich von semantischer Innovation sprechen, wobei das Adjektiv »semantisch« denselben Bedeutungsumfang hat wie das Substantiv »Bedeutung«. Was den zweiten Aspekt betrifft, so werde ich ihn als eine heuristische Funktion bezeichnen; hier deckt das Adjektiv »heuristisch« denselben Bereich ab wie die Substantive »Erfindung« und »Entdeckung«, welche, wie ich zu zeigen versuche, innerhalb der symbolischen Ordnung unterscheidbar werden.

Wir können also sagen, daß es im Bereich der Symbole die Aufgabe der Poetik ist zu beschreiben, auf welche Weise Symbole im Erzeugen von Bedeutung zugleich unsere Erfahrung erweitern; d. h., sie muß die dreifache Vermittlung von Referenz, Dialog und Reflexion beschreiben.

I. Kulturimmanente Symbolik

Zunächst werde ich die Funktionsweise von Symbolik auf einer vorliterarischen Ebene erörtern, also bevor sie zur Abfassung von fixierten Texten führt, wobei Texte genau im Sinn von schriftlichen Werken zu verstehen sind. Die von der Ethnologie beschriebenen schriftlosen Gesellschaften kennen nur diese Funktion der Symbolik. Ohne besonderen Status und eigene Existenz, enthüllt die Symbolik mündlicher Überlieferung eine Dimension von Kultur als solcher, womit ich meine, daß sie symbolisch vermittelt ist. Wenn menschliche Erfahrung in expliziten Symbolen, in Bildern, Erzählungen und Mythen geschildert, wiedererzählt und mythisiert werden kann, so darum, weil sie immer aufgrund einer immanenten oder konstitutiven Symbolik einer inneren Ordnung folgt, einer Symbolik, der die Schriftform den besonderen Status einer transzendenten oder stellvertretenden Symbolik verleiht. Wir wollen uns deshalb zunächst auf diese gemeinsame Grenzlinie zwischen Poetik und Ethnologie begeben, denn wir können unseren Ausgangspunkt gar nicht tief genug wählen, um diese immanente, implizite, konstitutive Symbolik einzukreisen.

Zunächst ist der öffentliche Charakter sinnvoller Handlungsäußerungen zu betonen. In den Worten von Clifford Geertz: »Kultur ist deshalb öffentlich, weil Bedeutung etwas Öffentliches ist«. Auch Claude Lévi-Strauss hätte seinen wohlbekannten Plan nicht ohne seine – an Marcel Mauss anschließende – Behauptung durchführen können, daß nicht die Gesellschaft Symbolik hervorbringt, sondern die Symbolik die Gesellschaft. Ich sehe in diesen Äußerungen Belege für den institutionellen Charakter jener symbolischen Vermittlungen, welche die Bedeutung von Handlungen gewährleisten. Institutionen bilden Gesamtheiten, die sich nicht auf ihre Bestandteile – etwa Familie, Altersgruppe, soziale Klasse, Gesellschaften, Staaten oder Zivilisationen – zurückführen las-

sen, die jeweils den beteiligten Individuen bestimmte Rollen zuweisen. Somit besteht die erste Funktion der einer Gemeinschaft immanenten Symbolik in einer solchen Zuweisung von Rollen.

Als zweites möchte ich den *strukturellen* Charakter symbolischer Komplexe hervorheben. Bevor Symbole auf der Ebene der Literatur einen Text bilden, stellen sie eine bedeutungsvolle »Textur« dar. Einen Ritus verstehen bedeutet demnach, in der Lage zu sein, ihn in den Zusammenhang eines größeren, umfassenden Rituals zu stellen, und dieses Ritual zu verstehen bedeutet wiederum, es vor dem Hintergrund einer bestimmten Form von Kult und stufenweise innerhalb des Ensembles von Glaubensvorstellungen und Konventionen wahrzunehmen, die den Rahmen einer Kultur bilden, um schließlich seine soziale Rolle und seinen Einfluß auf andere soziale Strukturen zu erkennen. An dieser Stelle findet die Übertragung aus der strukturalen Linguistik in die Ethnologie ihre Rechtfertigung.

Zum dritten sind die Begriffe einer Regel oder Norm an den Begriff einer Institution geknüpft. In diesem Sinne können wir von symbolischer Regulierung sprechen und – im Anschluß an Peter Winch in seiner *Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie* – menschliches Handeln als »von Regeln beherrschtes Verhalten« benennen. Wiederum in Anlehnung an Geertz können wir außerdem die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen genetischen und kulturellen Kodes hervorheben. Beide lassen sich als »Programme« auffassen, die eine Handlung verschlüsseln. Aber im Gegensatz zu genetischen Kodes werden kulturelle Kodes für jene Bereiche entwickelt, wo genetische Kodes nicht mehr greifen. Das ist auch der Grund, warum sie diese auch untergraben können, indem sie die regulativen Zwänge ererbter Kodes durch ihre Intentionalität und Zweckbestimmtheit ersetzen.

Viertens verweist uns die Idee einer Regel auf die Idee des Tauschs. In seinen frühen Schriften hat Lévi-Strauss gezeigt, wie der Austausch von Gütern, Zeichen und Frauen innerhalb einer bestimmten Kultur homogene Systeme bildet. Meiner Meinung nach erweckt die Einführung dieses Kriteriums eines Tauschs eine der ältesten Bedeutungen des Wortes »Symbol« wieder zum Leben, nach der zu einem Symbol zwei Teile gehören, wobei jeweils ein Teil Hüter eines Teils des ganzen Symbols ist. Daß ein Symbol diese beiden Teile zusammenbringt, verleiht ihm seinen Wert als

Zeichen, das etwas mit etwas anderem zusammen-bindet. So erklärt sich, warum frühe christliche Glaubensbekenntnisse gelegentlich »Symbole« genannt wurden – etwa das Symbol von Nikäa –, weil die Mitglieder der bekennenden Gemeinschaft durch diese Symbole ihre gemeinsame Teilhabe an dieser Gemeinschaft bestätigten.

Schließlich können wir sagen, daß Symbolsysteme einen Kontext liefern, mit dem sich individuelle Handlungen beschreiben lassen. Eine konkrete Verhaltensform kann dergestalt betrachtet werden, daß sie dies oder jenes »vor dem Hintergrund« oder »als eine Funktion« einer symbolischen Regel bedeutet. Das Verständnis einer Geste, z. B. einer erhobenen Hand, hängt von den jeweiligen Umständen ab und kann je nachdem einen Gruß, eine Drohung, einen Hinweis, einen Einspruch oder ein Votum bedeuten. In diesem Sinne ist ein Symbol selbst eine Interpretationsregel. Bevor Symbole selbst zu Objekten von Interpretationen werden, sind sie mit anderen Worten auch – in der Terminologie von Charles S. Peirce – kulturimmanente »Interpretanten«. Aufgrund dieser immanenten interpretierenden Operatoren »steht« ein bestimmtes Handeln »für« oder »gilt als« etwas. Kurz, es muß als »etwas« interpretiert werden.

Das bisher Gesagte läßt sich kurz so zusammenfassen. Die einer Gemeinschaft und deren Kultur immanenten Symbole verleihen dem Handeln eine fundamentale »Lesbarkeit«, sie machen aus ihm einen Quasi-Text. Diese in einer Kultur wirksamen Interpretanten werden nur im Text des Ethnologen oder Soziologen ihrerseits zu Objekten der Interpretation. Es ist der Austausch zwischen dem Quasi-Text der Kultur und dem wissenschaftlichen Text, der es den Sozialwissenschaften ermöglicht, eine Unterhaltung mit Fremden aufrechtzuerhalten, wodurch ihre Interpretanten in einen Dialog mit unseren treten. Es ist das Interesse an dieser Unterhaltung, das die Ethnologie an den Ursprung der Poetik bringt.

2. Explizite Symbolik und Mythos

In der bisherigen Analyse habe ich mich an *ein* Ende des symbolischen Spektrums begeben und den kulturellen Aspekt von Symbolen hervorgehoben. Jetzt wende ich mich dem anderen Ende zu,

der analogen Struktur von Symbolen unter dem Gesichtspunkt ihrer semantischen Dimension. Diese Struktur wird erst sichtbar, wenn die Symbolik vor dem Hintergrund anderer sozialer Strukturen betrachtet wird. Sie wird dann zu einer eigenen Schicht innerhalb der kulturellen Sphäre. Zu diesem Einschnitt kommt es zweifellos mit der Literatur, der Schrift. Doch bereits in der mündlichen Phase können wir beobachten, wie sich die Symbolik in autonomen und vollständig erkennbaren Verbalhandlungen niederschlägt. Somit lassen sich die Symbole, denen ich mich nun zuwende, in zweierlei Hinsicht aufschlüsseln. Ihre analoge semantische Dimension ist deutlich erkennbar; sie verkörpert sich in einem genau bestimmten Sprachgebrauch, der von der Schrift mühelos fixiert werden kann, selbst wenn dieser Gebrauch in der gesprochenen Sprache bereits bestand, bevor irgendein Schriftkundiger ihn auf einem dauerhaften Träger niederschrieb und ihm eine Existenz in Textform verlieh. Es ist diese ausgeprägte und explizite Symbolik, die wir als eigentliche Symbolik bezeichnen.

Wir wollen fürs erste die analoge Struktur dieser Symbolik so verstehen, daß damit die Struktur von Ausdrücken mit einer Doppelbedeutung gemeint ist, wobei die erste Bedeutung auf eine zweite verweist, welche das alleinige Ziel des Verstehens ist, obwohl es nicht unmittelbar erreicht werden kann. Damit will ich sagen, daß die zweite Bedeutung nur über die erste zugänglich ist. Ich werde später an Hand der Metapher das eigentliche semantische Moment sprachlicher Innovation kenntlich machen. Hier geht es mir hingegen um die Gesamtwirkungsweise eines Symbols, insbesondere um seinen Geltungsbereich, der über den einer Metapher hinausgeht, da es mit Mythen – im Sinne von Erzählungen über den Ursprung – verknüpft ist.

Vor einigen Jahren habe ich einen Bereich symbolischer Ausdrücke erforscht, der in meinem Buch *La symbolique du mal* besonders deutlich wird. Damals habe ich zwei Hauptmerkmale dieser Symbolik festgehalten, die ich jetzt innerhalb eines größeren Rahmens neu formulieren möchte.

Das erste Merkmal dieser Symbolik ist zweifellos ihre Struktur. Tatsächlich können wir bei den Ursymbolen des offenkundigen Bösen mehrere Schichten unterscheiden. Auf der untersten Ebene begegnen wir der Symbolik des Reinen und des Unreinen, die mit Reinigungsritualen verknüpft ist, bei denen Waschung und Reini-

gung niemals mit dem Entfernen eines realen Schmutzflecks verwechselt wird. Befleckung ist wie ein Fleck, der in Wirklichkeit nicht existiert. Es ist die Symbolik des Reinigungsrituals, die den symbolischen Inhalt der Darstellung von Ansteckung enthüllt, lange bevor religiöse oder staatliche Gesetze die Grenzen des Reinen und des Unreinen abgesteckt haben und lange bevor literarische Texte im Griechischen wie im Hebräischen dem mit dieser Erfahrung verbundenen düsteren Gefühl mitteilbare Worte verleihen. In dieser Hinsicht ist Platos Wortspiel im *Kratylos* lehrreich: Apollo ist der Gott, »der wegwäscht« (*Apoloúon*), und er ist der Gott, der die »einfache« oder »lautere« (*haploús*) Wahrheit sagt. Wenn Lauterkeit eine symbolische Form der Reinigung sein kann, so ist dementsprechend alles Böse ein symbolisches Mal.

Auf einer komplexeren Ebene wird das Böse als ein Vergehen »vor Gott«, als Sünde gekennzeichnet. Es ist die Leugnung des »Bundes«, dessen symbolische Mittel unermesslich sind. Das ist der Grund, warum diese Leugnung in einer Vielzahl von Bildern Ausdruck findet, wie etwa das eigene Ziel verfehlen, krumme Wege verfolgen, sich empören, Ehebruch begehen, zu Wind oder zu heißem Lufthauch werden, zur Nichtigkeit des Nichts herabsinken etc. Alle diese Symbole haben ihr Gegenstück in der Symbolik der Vergebung, die als Wiederkehr, als Wiedergutmachung aufgefaßt wird. »Bringe uns, HERR, zu dir zurück, daß wir wieder heimkommen.« (Jer 5,21)

Schließlich ist, auf einem wiederum komplexeren Niveau, das Böse als die Verinnerlichung des Vergehens gekennzeichnet. Es wird zur Schuld innerhalb eines Kontextes der Strafe. Wiederum treten neue Symbole auf: die Last der Sünde, Gewissensbisse, der Urteilsspruch durch den Richter, verhängnisvolle Blindheit, Maßlosigkeit.

Das zweite Merkmal expliziter Symbolik ist nicht weniger wichtig für unsere spätere Analyse, und ich werde darauf zurückkommen, wenn ich die Beziehung zwischen Symbol und Erzählung erörtere. Wir können jedoch an dieser Stelle bereits festhalten, daß die primäre Ebene der Symbolik uns nur durch eine Symbolik der zweiten Stufe zugänglich ist, die im wesentlichen erzählender Natur ist; ich spreche von Mythen über den Anfang und das Ende aller Zeiten. Den Begriff des Mythos gebrauche ich im selben Sinne wie Eliade: Es ist eine Erzählung über die Ursprungsge-

schehnisse, die sich *in illo tempore* ereignet haben, und darum habe ich sie oben als Erzählung über die Ursprünge bezeichnet.

Nun trifft es zu, daß ein so verstandener Mythos nur für uns Moderne ein Mythos ist, die wir die Vorstellung einer historischen Zeit entwickelt haben, die auf einer anderen Ebene liegt als die Zeit des Ursprungs, so wie für uns der Schauplatz der Ursprungsereignisse nicht mehr dem physikalischen und geographischen Raum entspricht, wie er empirisch erfaßt ist. Doch gerade der Verlust dieser erklärenden oder ätiologischen Funktion der Mythen fördert deren symbolische Funktion zutage, die in ihrer klarsten Form erst dem postkritischen Bewußtsein zugänglich wird. Den Mythos als Mythos verstehen heißt verstehen, was er dank seiner Erzählstruktur zur Offenbarungsfunktion der Ursymbole hinzufügt. Deshalb besteht eine der ersten Funktionen der Mythen über Chaos, Sündenfall, göttliche Blindheit und Ungehorsam wie auch über deren Gegenstücke, also Mythen der Ordnung, Erhöhung, Erleuchtung und Versöhnung, darin, der Menschheit die Einheit eines konkreten Universalen zu vermitteln. Die Erzählung führt zudem Bewegung, Dynamik und Gerichtetheit vor Augen, wenn wir z. B. in der Bibel von der Genesis zur Offenbarung Johannis fortschreiten. Unsere einzelnen Geschichten werden von einer fundamentalen Geschichte durchzogen. Noch grundlegender ist der Umstand, daß der Mythos dem Rätsel der Existenz eine erzählende Deutung verleiht; damit meine ich die Kluft zwischen der ursprünglichen Sündenlosigkeit der Geschöpfe Gottes und der geschichtlichen Verworfenheit, die von den Weisen beklagt wird. Der Mythos erzählt das Vergehen, das menschliche Weisheit erforschen will, als ein Geschehnis am Anfang der Zeit.

Nun sind die im Mythos vermittelten Symbole ebensowenig in eine unmittelbare und schriftliche Sprache übertragbar wie die Ursymbole. Das unterscheidet den Mythos von der Allegorie, denn es ist prinzipiell möglich, eine Allegorie durch einen direkten Diskurs zu ersetzen, der für sich sinnvoll wäre; sobald dieser unmittelbare Text erstellt ist, wird die Allegorie überflüssig. Es verhält sich damit, wenn man so will, wie mit Wittgensteins Leiter, derer man sich entledigt, nachdem man sie hochgeklettert ist. Demgegenüber läßt der Mythos durch seine dreifache Funktion des konkreten Universalen, der zeitlichen Orientierung und der existentiellen wie ontologischen Erforschung Wesenzüge der *con-*

ditio humana sichtbar werden, die keine Übersetzung jemals erreichen oder ersetzen kann. Wie Schelling gesagt hat, bedeutet der Mythos das, was er aussagt. Er ist »tautegorisch«, nicht allegorisch.

Wenn wir die allegorische Interpretation zurückweisen, so heißt das nicht, daß wir damit zugleich jede andere Interpretationsform zurückweisen, sei es jene, derzufolge der Mythos neue narrative Entwicklungen ins Leben ruft, die ihrerseits den Wert von Interpretationen haben, wie Frank Kermode in *The Genesis of Secrecy* vorschlägt, oder daß manche Mythen zur Konfrontation mit Mythen aus einem anderen Mythenkreis führen, wie z. B. zwischen dem biblischen Mythos des Ungehorsams und den orphisch-platonischen Schilderungen des Sündenfalls; oder daß die Mühe der Interpretation eine quasi-begriffliche Ebene des Diskurses entstehen läßt, wie in der Lehre des Hl. Augustinus von der Erbsünde; oder schließlich auch jene Interpretation, die in der Erforschung des durch den Mythos erschlossenen Erfahrungsbereichs besteht und diesem dadurch eine existentielle Bestätigung ähnlich der Kantschen transzendentalen Ableitung der Erkenntniskategorien liefert. Eines dürfen wir jedoch von Interpretationen keinesfalls erwarten: daß sie jene Fülle an Erfahrung wiederherstellen, die der Mythos nur als Rätsel benennen kann. Man kann sagen, daß der Mythos Zeugnis ablegt von einer engen Übereinstimmung zwischen der Menschheit und dem Sein insgesamt, zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen oder, kurz, von einem Sein vor jeder Spaltung. Aber gerade weil diese Ungeteiltheit der Intuition nicht vorgegeben ist, kann sie bezeichnet und erzählt werden. Vielleicht ist der Mythos selbst in mehrfache Zyklen oder unterschiedliche narrative Verdichtungen aufgeteilt, von denen aus demselben Grund keine der vollständigen Intention des Mythos entspricht.

3. Metapher als Moment semantischer Innovation

Bislang hat der von mir gewählte Ansatz im Hinblick auf Symbole noch keine Möglichkeit geboten, jene beiden Funktionen der Poetik zu erklären, die ich als ihre semantische Innovation und ihre heuristische Funktion bezeichnet habe. Ich möchte nun etwas systematischer auf die Funktion der semantischen Innovation ein-

gehen und die Frage nach deren heuristischer Funktion bis zum Schluß zurückstellen.

Metaphern sind jene vereinbarten Diskursstrategien, die uns ermöglichen, das Prinzip der semantischen Innovation zu beschreiben und dessen fruchtbare Dynamik explizit zu machen. Nicht daß ein Symbol sich auf eine Metapher reduzieren ließe; es ist vielmehr eine Metapher, die dessen semantischen Kern bildet.

Die Theorie der Metapher ist für eine Erforschung der Symbolik so lange nutzlos geblieben, als eine Metapher in der Tradition klassischer Rhetorik als einfache Extension der Bedeutung einzelner Worte begriffen wurde, als Verfahren, einer Sache den Namen einer anderen zu geben, wie Aristoteles es in seiner *Poetik* ausgedrückt hat, und zwar auf der Grundlage einer beobachteten Ähnlichkeit zwischen den beiden Dingen. So verstanden diente die Metapher keinem anderen Zweck als dem, die Leere eines fehlenden Namens zu füllen, oder die Sprache auszusmücken, um sie überzeugender zu machen. Aus diesem rein dekorativen Verständnis, das der Metapher einzig einen emotionalen und keinen informativen Wert beimißt, entwickelt sich die Theorie der Metapher aus einer Pragmatik der Sprache, die keinen semantischen Einfluß hat. Der innovative Charakter der Metapher, ihr Vermögen, Bedeutung zu schaffen, tritt erst zutage, wenn sie in den Rahmen der Attribution oder besser: der Prädikation statt in den der Denomination gestellt wird. »Die Natur ist ein Tempel, wo lebende Säulen . . .« Der ganze Satz stellt die Metapher dar. Sie besteht aus der seltsamen Aussage, durch welche Begriffe, die an sich miteinander unvereinbar sind, solange wir unseren gewohnten Kategorien folgen, miteinander in Verbindung gebracht werden und eine bislang ungekannte Bedeutung erzeugen.

Wie vollzieht sich dieser Vorgang? Mindestens drei Bedingungen müssen erfüllt sein.

Erstens muß das Ungewöhnliche an der Aussage – das Ungeheuerliche – trotz der Entstehung einer neuartigen Bedeutung immer noch bemerkt werden können. In dieser Hinsicht bildet die Absurdität die extreme Form einer semantischen Ungeheuerlichkeit, wenn jemand etwa von einem »finsternen Licht« oder einem »lebendigen Tod« spricht. Diese erste Bedingung gilt für den Fall totter Metaphern wie »Stuhlbein« oder »Bergsattel« nicht mehr, wo der Konflikt zwischen wörtlichen und übertragenen Bedeu-

tungen heute nicht mehr wahrgenommen wird.

Zum zweiten muß das eigentlich schöpferische Moment der Metapher im Auftreten eines neuen Geltungsbereiches auf den Trümmern der ungeheuerlichen Aussage bestehen. Begriffe, die im logischen Raum weit voneinander entfernt liegen, erscheinen mit einem Mal als »eng verwandt«. Hier kommt die Ähnlichkeit zu ihrem Recht, wenngleich es weniger eine Frage ist, ob diese als solche bereits wahrgenommen wurde, bevor man ihr Worte verlieh, oder ob sie erst durch die Annäherung selbst zustandekam. So gesehen wäre es besser, von prädikativer Angleichung als von einer Ähnlichkeit zwischen dem Gegebenen zu sprechen, um so die Wirkung der seltsamen Aussage deutlich zu machen.

Drittens ist es schließlich der neue Geltungsbereich, der auf der Ebene des Satzes als Ganzes erzeugt wird, welcher Bedeutungserweiterung auf der Ebene isolierter Wörter ermöglicht, jene Extension, die für die klassische Rhetorik das Kriterium der Metapher darstellte.

Eine wörtliche Ungeheuerlichkeit, ein neuer prädikativer Geltungsbereich und eine Wortverdrehung – das sind die Kennzeichen einer lebendigen Metapher.

Es liegt auf der Hand, daß das zweite Merkmal das Moment semantischer Innovation darstellt. Wir können durchaus dieses Merkmal der Phantasie zuordnen, wenn wir das philosophische Problem der Einbildungskraft von dem des Bildes trennen, im Sinne eines Überrests der Wahrnehmung oder eines abgeschwächten Sinneseindrucks, und wenn wir mit Kant zwischen produktiver und lediglich reproduktiver Einbildungskraft unterscheiden. Die Funktion produktiver Einbildungskraft, um die es hier geht, besteht nicht darin, von etwas Abwesendem einen gegenwärtigen Eindruck zu vermitteln, sondern vielmehr, neue bildliche Zusammenfügungen vorzunehmen. In dieser Hinsicht nämlich besteht der Kern produktiver Phantasie in dem, was Kant »das Schema der Einbildungskraft« nannte, das er als Regel definierte, einem Begriff Anschauung zu verleihen. Es ist damit die Matrix kategorialer Synthesen auf der Ebene des Verstehens.

Diese Verbindung von Metapher und Schematismus ist der Schlüssel zur semantischen Innovation einer lebendigen Metapher. Die Phantasie kommt zu ihrer spezifischen Vermittlungsform, wenn eine neue Bedeutung aus den Trümmern einer buchstäblichen Aussage entsteht. Sie besteht im wesentlichen darin,

die Ähnlichkeit, die der neuen semantischen Geltung zugrunde liegt, rasch zu erfassen.

»Denn gut zu übertragen«, sagt Aristoteles, »bedeutet das Verwandte erkennen zu können«. Wenn also Ähnlichkeit das Ergebnis prädikativer Angleichung ist, so ist Phantasie das Vermögen, diese neue semantische Geltung zu schematisieren. Sich etwas vorzustellen, ist eine Form dessen, was Wittgenstein »sehen als« nannte, etwa das Alter als den Lebensabend.

Wenn die Metapher den Punkt erreicht, an dem die Wirkung der Sprache von Alltagserfahrungen vollkommen losgelöst erscheint, wie das Gegenteil von Symbolik in der Kultur einer bestimmten Gemeinschaft, verdient das Symbol die Bezeichnung »Fiktion«. Hier beruht es auf dem Bruch mit der Ordnung der Realität, den die Phantasie im Sinne ihrer aufhebenden Funktion erzeugt. Die Bedeutungen, die der Prozeß semantischer Innovation hervorbringt, sind vorgetäuscht und simuliert. Ich werde noch darauf hinweisen, wie sie gleichwohl die Wirklichkeit ausdrücken können.

4. Symbol und Metapher

Nach diesem Ausflug in die Theorie der Metapher will ich nun zum Problem von Symbol und Symbolik zurückkehren. Eine Metapher stellt, wie erwähnt, den eigentlichen semantischen Aspekt eines Symbols dar, sofern wir unter Symbol einen Ausdruck mit doppelter Bedeutung verstehen. Es war daher einleuchtend, daß wir die Eignung eines Symbols, Bedeutung zu erzeugen, vom Funktionieren lebendiger Metaphern abhängig machten. Die genaue Analyse der Symbolik beruht allerdings auf einer Menge anderer neuerer Forschungszweige, von der Psychoanalyse über die Literaturkritik bis hin zur Religionsphänomenologie, wohingegen die Theorie der Metapher innerhalb der Grenzen einer einzigen, jahrhundertealten Disziplin, der Rhetorik, entstand. Wir müssen daher auch die Frage stellen, worin das nicht-semantische Moment eines Symbols besteht, und wie beide Momente, das semantische wie das nicht-semantische, innerhalb der Einheit des Symbols zum Ausdruck kommen.

Die Dunkelheit eines Symbols zeugt von seinem Widerstand ge-

genüber jeglichem Versuch, das Symbol auf eine Diskursstrategie zu reduzieren, insbesondere auf jene, die so gut beherrscht wird wie die poetische Dichtung. Ein Symbol ist immer mehr als eine literarische Metapher. Ein Symbol ist eine gebundene Metapher, da sie in einem vorlinguistischen Boden verwurzelt ist, dessen Klärung von nicht-rhetorischen Disziplinen abhängig ist. In der Unterschiedlichkeit dieser Disziplinen kommt meines Erachtens zum Ausdruck, wie unterschiedlich die Formen vorsprachlicher Verwurzelung der Symbolik sind.

Am einen Skalenende dieser Disziplin findet sich die Psychoanalyse. Ihr zufolge ist der Traum das Urmodell oder das erste Analogon einer unbegrenzten Serie substituierter oder entstellter Repräsentanzen, die allmählich den gesamten Bereich des *Phantasierens* (dt. im Orig.) abdeckt; mit diesem Terminus bezeichnet Freud nicht allein die mehr oder weniger pathologischen Phantasien, sondern auch Tagträume, Märchen, Sprichwörter, literarische Werke und mythische Vorstellungen. Wenn Freud dieses Paradigma wählt, so ist dies für unsere Überlegungen insofern sehr aufschlußreich, als es die Welt der »Symbole« unmittelbar an der Grenze von Trieb und Sprache und, in einem weitergefaßten Sinn, von Instinkt und Kultur ansiedelt. Hinsichtlich der Psychoanalyse ist darüberhinaus das Erzeugen dieser Repräsentanzen an eine Erscheinung gekoppelt, für die sich ein sprachliches Äquivalent finden läßt, das aber kein Teil der Sprache ist; ich meine »Verdrängung«. Urverdrängung beeinflußt den allerersten Zeugen unserer Triebe; Nachverdrängung, also Verdrängung im eigentlichen Wortsinne, das, was für die abgeleiteten Folgen der Urverdrängung und ihr unbestimmtes Abgleiten in Ersatzzeichen verantwortlich ist. Die Annahme dieses psychoanalytischen Zeichens der Grenze von Trieb und Sprache erklärt den Umstand, warum die Psychoanalyse eine Mischsprache entwickelt, die vom Triebkonflikt in energetischen wie linguistischen Termini äquivalent spricht. Ausdrücke wie Verdrängung, Zensur, Verschiebung und Verdichtung belegen dies, insofern sie aus einem Traum eine *Einstellung* (dt. im Orig.) machen, also gleichzeitig eine Verdrehung von Kräften und eine Bedeutungsverschiebung. Jedem einzelnen Terminus können wir eine ökonomische Erklärung im Sinne blockierter Energien, die auf anderem Weg zur Entladung kommen, zuordnen und ebenso eine linguistische Interpretation, in der wir Metapher und Metonymie wiedererkennen. Wenn sich

aber das Kräftespiel, auf das die ökonomische Interpretation die Psychoanalyse reduzieren möchte, nur im Spiel der Repräsentanzen erreichen läßt, die den Traum zu einem überladenen, unterbrochenen oder verdeckten Text machen, von dem Freud als einem Palimpsest oder einer Hieroglyphe sprach, dann erschöpft sich der Ersatz der Bezeichnungen, womit die linguistische Interpretation dieses Kräftespiel vergleichen will, nicht in dem, was Freud sehr passend »Traumarbeit« nannte. Ganz ähnlich will der Psychoanalytiker die Metapher nicht auf die rhetorische Metapher reduziert wissen. Die »Last«, mit der die Bezeichnung vom Bezeichneten unterschieden wird, ist mehr als die Feststellung einer bestimmten Korrespondenzbeziehung. Hier zeigt sich die zwangsläufige Spaltung, die Freud an anderer Stelle als »Zensur« bezeichnete. Zensur wird am Text ausgeübt, aber sie ist und markiert zugleich Ausübung von Gewalt auf der Ebene der Erzeugung des Texts. Daraus ergibt sich, daß die Psychoanalyse jenen unklaren epistemologischen Status annehmen muß, den derartige hybride Begriffe ihr auferlegen; dies zumindest in dem Maße, in dem diese tiefliegenden Konflikte jeglicher Reduktion auf sprachliche Prozesse widerstehen, wengleich sie sich an anderer Stelle, außerhalb des Traumtextes, vielleicht »lesen« lassen.

Dieser kurze Hinweis auf Verdrängung, auf tief verwurzelte Konflikte, läßt uns einen der Gründe dafür verstehen, warum Symbole nicht vollständig in Metaphern übergehen. Zur Metapher kommt es im bereits gereinigten Reich des *Logos*, während das Symbol an der Gabelung von Gewalt und Bedeutung, von Trieb und Diskurs entsteht, kurz: an der Grenze zwischen *Bios* und *Logos*.

Am anderen Ende des Spektrums symbolischen Ausdrucks findet sich das Heilige. Es stellt ebenfalls eine Mischform dar, die der von der Psychoanalyse erforschten Struktur vergleichbar ist, wengleich die hier in Frage kommende Disziplin die Religionsphänomenologie ist. In seinem berühmten Werk *Die Idee des Heiligen* hat Rudolf Otto den Aspekt von Macht und Wirkung, den das Heilige manifestiert, betont. Was auch immer man gegen diese Darstellung des Heiligen ins Feld führen kann, sie läßt uns vorsichtig werden gegenüber Versuchen, die Mythologie auf eine lediglich sprachliche Sicht zu reduzieren. Wir überschreiten hier die Schwelle einer Erfahrung, die sich nicht gänzlich innerhalb der

Kategorien des *Logos* oder der Verkündung beschreiben läßt; sie läßt sich auch nicht im Sinne einer Übermittlung der Interpretation einer bestimmten Mitteilung betrachten. Das »numinose« Element dieser Erfahrung nimmt nicht völlige sprachliche Form an, wenn es der Sprache auch Kraft verleiht. Es ist durchaus zutreffend, wie Georges Dumézil in seiner Einführung zur französischen Ausgabe von Eliades *Patterns in Comparative Religion* feststellt, daß der Begriff »Hierophanie«, wodurch Eliade den des »Numinosen« ersetzt, voraussetzt, daß die Manifestationen des Heiligen in der Tat eine Form oder Struktur haben. Gleichwohl kommt selbst dann dem Diskurs kein besonderes Privileg zu. Statt dessen sind es Eliade zufolge kosmische Gegebenheiten wie Himmel, Wasser, Berge und Vegetation, die die Ausdrucksformen des Heiligen sind. Modulierungen von Raum und Zeit, wie wir sie in der Gestaltung eines Tempels erkennen, die Form eines Hauses mit seiner Schwelle und seinem Dach, die Gesten eines Rituals usw., all dies stellt die Verkörperung des Heiligen in den gestalteten Werten des Kosmos dar. In dieser Verkörperung liegt der Unterschied zwischen einem religiösen Symbol und einer literarischen Metapher. Eine Metapher ist eine freie Erfindung des Diskurses, ein Symbol dagegen ist an den Kosmos gebunden. Innerhalb des heiligen Universums beruht sogar die Fähigkeit zur Sprache auf der Fähigkeit des Kosmos, Bedeutung zu verleihen. Die Logik von Korrespondenzen, die die vergleichende Religionsgeschichte zutage fördert, bringt diese vermischte Eigenart der Symbolik des Heiligen zum Ausdruck. Sie ist sprachlich und kosmisch zugleich. So beziehen sich die Fruchtbarkeit des Bodens, der Überfluß der Vegetation, das Gedeihen der Herden und die weibliche Fruchtbarkeit alle aufeinander; das gilt gleichermaßen für die Bahnen der Gestirne, das jährliche Wiedererwachen der Vegetation, den Wechsel von Liebe und Tod; die Hierogamie von Himmel und Erde, die sexuelle Vereinigung; die Aussaat des Getreides und das Begräbnis der Toten; den Kosmos, den Tempel, das Haus und den Bau des menschlichen Körpers usw.

Man kann sagen, daß die Logik von Korrespondenzen sich immer in sprachlicher Vermittlung ausdrückt und artikuliert und daß die Symbolik des Heiligen unbestimmt und gänzlich dunkel bliebe, hätte man niemals den Mythos von der Entstehung der Welt erzählt, hätten keine Worte der Liturgie die Rituale festgelegt, in denen diese Geburt der Welt sich erneut ereignet, lehrte

uns kein Tabu, Raum und Zeit zu ordnen, den Grundriß des Tempels zu zeichnen, die Schwelle unseres Hauses zu legen und auszurechnen, wann inmitten unserer Tage und Werke Feste zu feiern seien. Es gilt jedoch festzuhalten, daß diese Artikulation in der und durch die Sprache die Verknüpfung der Symbolik mit den Gegebenheiten des Kosmos nicht lockert, sondern im Gegenteil voraussetzt. Das heilige Wesen der Natur eröffnet sich, wenn es symbolische Sprachform findet. Aber seine Manifestation ermöglicht diese Sprachform, nicht umgekehrt.

Zwischen den beiden Extremen Psychoanalyse und Religionsphänomenologie leistet schließlich auch die Literaturkritik zur Beziehung zwischen Symbol und Metapher einen Beitrag. Sie tut dies in Kenntnis der beiden verwandten Disziplinen, mit denen wir uns auseinandergesetzt haben. Mit gebotener Vorsicht läßt sich behaupten, daß poetische Tätigkeit – was die Deutschen *dichten* oder *Dichtung* (dt. im Orig.) nennen – ebenfalls den Wechsel in die Erfahrungssprache darstellt, die nicht gänzlich im Sprachspiel der Metapher aufgeht, wenn sie sich auch nicht unabhängig von diesem Sprachspiel äußert. Was wir Gefühl nennen, läßt sich nicht auf Emotion oder Leidenschaft reduzieren; es ist vielmehr ein angeborenes Verhältnis zur Welt, das Sprache »bindet« und sie gewissermaßen der Begleichung einer Schuld ähnlich werden läßt, die im Blick auf das, was gesagt werden muß, eingegangen worden ist. Wäre dies nicht der Fall, wie sollte man eine Erklärung finden für die Qualen und Leiden jener Dichter, denen es nicht vollkommen gelingen will, »wiederzugeben«, wie die Dinge wirklich sind, und die sich immer in Schuld gegenüber diesen Qualen finden, wenngleich sie sich auf etwas beziehen, was man mit Fug und Recht ihre eigene Schöpfung nennen kann? Schuld und Begleichung dieser Art werfen ein Licht auf die Wirkung einer Metapher und zeigen, daß literarische Metaphern den Status von Symbolen haben können.

Bislang habe ich von der Metapher als einer spontanen und vorübergehenden Sprachschöpfung gesprochen. Ohne jeden Status innerhalb der Normalsprache ist eine lebendige Metapher im strikten Wortsinn ein Diskursereignis. Erst wenn die Sprachgemeinschaft die Metapher aufgenommen und akzeptiert hat, wird sie tendenziell in den Erweiterungsbereich der Polysemie absorbiert. Dann aber wird sie als Metapher trivial und verliert schließ-

lich ihre Lebendigkeit. Die Normalsprache ist sozusagen ein Friedhof voller toter Metaphern. Lebendige Metaphern gibt es nur im Augenblick ihrer semantischen Innovation, weshalb sie übrigens im Moment der erneuten Innovation, wenn man sie hört oder liest, ebenfalls existieren. Symbole dagegen scheinen eine erstaunliche Langlebigkeit zu besitzen, weil sie in den dauerhaften Gegebenheiten des Lebens, des Gefühls und des Universums tief verwurzelt sind. Symbole, so hat es Eliade formuliert, sterben nicht, sie werden umgewandelt.

5. Symbol und Erzählung

Läßt sich die Poetik in unserer Beschreibung von Symbolik wiederfinden? Die Antwort ist »nein«, wenn wir die große Vielfalt von Diskursmodi in Betracht ziehen, worin wir ein Erzeugen von Bedeutung erkennen, ohne daß dieses Erzeugen jener Art von semantischer Innovation gleichkommt, die für den metaphorischen Prozeß charakteristisch ist. Die Antwort lautet aber »ja«, falls diese anderen Diskursmodi gleichwohl eine Dynamik aufweisen, die derjenigen der Metapher entspricht, wodurch es uns möglich wäre, den Begriff der symbolischen Funktion über den metaphorischen Symboltyp auszuweiten.

Dies trifft im höchsten Maße für Erzählungen jeglicher Art zu, vom Märchen bis zum klassischen und modernen Drama, Roman, Biographie, historische Darstellung usw. Diese Ausweitung des symbolischen Bereichs sollte nicht überraschen, denn mein anfangs zitiertes Beispiel der Symbolik des Bösen enthielt bereits eine symbolische Ebene mit einer typisch narrativen Form: Die Ebene des Mythos. Wenngleich der Mythos lediglich eine besondere narrative Kategorie, wie die Erzählung von den Ursprüngen, darstellt, so bleibt doch unbestritten, daß es gerade die mythische Erzählung ist, die die symbolische Funktion ausübt, insofern sie einen Bereich fundamentaler Erfahrung meint; etwa den des Widerspruchs zwischen der guten Kreatur und der traurigen Existenz der historischen Menschheit, wie wir ihn aus der Geschichte eines Sündenfalls *in illo tempore* kennen. Der Mythos ist in der Tat nur ein Beispiel unter vielen auch noch so grundlegenden Formen der Erzählung.

Welche narrativen Aspekte lassen ein Erzeugen von Bedeutung,

das der semantischen Innovation in der Metapher vergleichbar wäre, unerkant?

Man sollte sich daran erinnern, daß Aristoteles, um die Art von schriftlicher Zusammenfügung, wodurch ein Text in der Tat narrativ wird, zu bezeichnen, den Terminus »Mythos« wählte, den wir mit »Fabel« oder »Hergang« übersetzen können. Die Bedeutungen beider Termini sind gleichermaßen wichtig. Einerseits sind Epos, Tragödie und Kommödie, also die drei Gattungen der Dichtkunst oder *Poiesis*, die Aristoteles in seiner *Poetik* untersuchte, Fiktionen, die keine wirklichen Handlungen abbilden, sondern lediglich »nachgeahmte«. Mit anderen Worten, sie werden erzählt, *wie* sie sich ereigneten. Andererseits verdient das dichterische Werk, das diese *Poiesis* hervorbringt, die Bezeichnung »Hergang«, insofern die wiedergegebene Geschichte nach Regeln dergestalt zusammengefügt ist, daß sie eine Handlung darstellt, die »vollständig« und »von einer bestimmten Länge« ist. Aristoteles' grundlegende Definition von »Mythos« macht diese zweite Bedeutung besonders deutlich: »Ich verstehe hier unter Mythos die Zusammensetzung der Handlungen.« Mit dieser Definition meint er mehr als einen Aufbau im statischen Sinne des Wortes, denn er bezieht sich auf die Strukturierung, einen Vorgang somit, der uns das Recht gibt, eher von einem »Hergang«, einem »Handlungsablauf« zu sprechen als von einer »Handlung« im eng gefaßten Sinne einer beschreibenden Zusammenfassung des Handlungsfadens. Erst durch diese Handlungsstrukturierung erhält eine erzählte Geschichte jene zeitliche Einheit, die in Anfang, Mitte und Ende besteht. Das bedeutet umgekehrt, daß keine Handlung aus sich selbst heraus ein Anfang ist. Sie stellt nur dann einen Anfang dar, wenn sie Teil einer nachfolgenden Geschichte ist. Ebenso wenig ist irgendeine Handlung die Mitte einer Geschichte, es sei denn, sie führt zu einem Umschlag des Glücks, einer Knüpfung und Lösung, einem erstaunlichen Umschlag der Handlung als Folge klärender Entdeckung und einer Fortführung »mitleiderregender« oder »furchtbarer« Ereignisse. Eine Handlung bildet schließlich aus sich selbst heraus kein Ende, außer, sie führt in einer Geschichte den Handlungsablauf zu Ende, indem sie das Schicksal des Helden durch ein letztes Ereignis beschließt, das die Gesamthandlung der Geschichte klärt und eine Katharsis von Mitleid und Furcht im Zuschauer oder Zuhörer bewirkt.

Kurz gesagt, durch diese aktive Handlungsstrukturierung ergibt

sich die Parallele zwischen Erzählung und semantischer Innovation, die der metaphorischen Symbolik eignet, und allein deswegen dürfen wir im weitgefaßten Sinne von narrativer Symbolik sprechen.

Wir dürfen sogar sagen, daß eine Art semantischer Innovation die Handlungsstrukturierung konstituiert, sofern wir seine Dynamik in Betracht ziehen. Diese semantische Innovation besteht nicht in der plötzlichen Annäherung bislang getrennter semantischer Felder. Wie beim Zusammenfügen heterogener Vorfälle in eine einzige Geschichte formt sie vielmehr diese verstreuten Ereignisse in eine Geschichte um, während sie umgekehrt die Geschichte aus diesen Ereignissen ableitet. Als Vermittler von Ereignis und Geschichte stellt der Handlungsablauf das narrative Gegenstück jener neuen Aussagegeltung dar, die, wie gesagt, die semantische Innovation, die der Metapher innewohnt, erklärt. Der Handlungsablauf besteht ebenfalls im »Zusammenhalten« jener Einzelheiten menschlichen Handelns, die in der Alltagserfahrung heterogen und widersprüchlich bleiben.

Diese Synthese des Heterogenen, die sichtbar wird im Zusammenfügen von Ereignissen in einer Handlung, die »vollständig« und »von einer bestimmten Länge« ist, findet sich ebenfalls in anderen Aspekten des Narrativen. Auf zwei will ich mich im folgenden begrenzen.

Zunächst vereint unter zeitlichem Gesichtspunkt der Handlungsablauf einen einfachen episodischen und einen konfigurativen Aspekt. Betrachten wir den ersten Aspekt, so folgt die Erzählung den Bedingungen der einfachen, unabgeschlossenen Folge. Der zweite Aspekt verleiht der Erzählung hingegen eine Form, die der einfachen Folge entbehrt und in die Erzählung ein Prinzip der Abschließung einführt, das es uns ermöglicht, das erzählerische Ganze auf der Grundlage des Endes zu begreifen, indem wir der inneren Teleologie seines Gefüges folgen. Die Handlungsstrukturierung ist zudem eine Synthese des Heterogenen, insofern sie äußere Umstände, Absichten, Mittel und Wege, Wechselwirkungen sowie unbeabsichtigte oder sogar verkehrte Ergebnisse vereint. Aus alledem macht sie ein Ganzes, das wir trotz seiner Zufälligkeiten und Lücken als einen kohärenten Prozeß verstehen. Von diesem Verständnis müssen wir das behaupten, was bereits im metaphorischen Prozeß als »sehen als« zur Sprache kam. Damit erhält die erzählte Geschichte fraglos eine Verständlichkeit,

die sich mit jener neuen Kategorisierung vergleichen läßt, die die prädikative Gleichsetzung in der lebendigen Metapher hervorruft. Diese Verständlichkeit steht eher mit dem Schematismus und daher mit der produktiven Phantasie in Verbindung als mit logischer oder legislativer Rationalität. Wir könnten in diesem Sinne sogar von einem narrativen Schematismus oder einer Typologie der Handlungsstrukturierung sprechen. Diese Typologie läßt sich allerdings nicht in der Art eines bestimmten axiomatischen Kombinationssystems *a priori* aufstellen. Sie entsteht vielmehr aus unserer Vertrautheit mit der Vielfalt von Handlungsabläufen, die im Laufe der Jahrhunderte erfunden worden sind.

Diese Vertrautheit zeigt selbst ihre eigenen »historischen« Züge in dem Maße, in dem sie immer innerhalb einer Tradition aufkommt, die die Paradigmen des Handlungsablaufs, die sich der sklavischen Imitation oder schematischen Konfrontation anbieten, vermittelt jeder Schattierung geregelter Umformung weitergibt. Innerhalb dieser Beziehung von Traditionalität, sei sie nun kontinuierlich oder unterbrochen, erscheint Innovation als das dialektische Gegenstück zur Sedimentierung. Sedimentierung und Innovation bilden somit gemeinsam die der narrativen Tradition eigentümliche »Historizität« und zeugen von dem Umstand, daß das narrative Verständnis in die Sphäre der produktiven Phantasie gehört.

Ein zusätzlicher Beleg dafür, daß literarische Erzählungen aus einer großen symbolischen Funktion entstehen – abgesehen von der lyrischen Dichtung, in der Innovation qua Metapher vorherrscht –, findet sich in den unterschiedlichen Kombinationen von Erzählung und Metapher. Einen Fall habe ich bereits in Betracht gezogen, nämlich den des Mythos, worin die Erzählung selbst die symbolische Funktion ausübt und wie eine Metapher wirkt. In diesem Fall ersetzt und vermittelt die Erzählung die metaphorische Kraft der Ursymbole. Es gibt auch den anderen, umgekehrten Fall. Ich denke an Parabeln, etwa jene im Neuen Testament, worin gerade die Metapher die Symbolkraft, die der zugrundeliegenden Erzählung innewohnt, vermittelt. Eine Parabel ist somit eine kurze Erzählung, deren narrative Struktur der Struktur von Volksmärchen verwandt ist, die aber aufgrund der Anziehungskraft von Ausdrücken wie »das Reich Gottes« metaphorisch in einen Erfahrungsbereich verlagert ist, der sich vom erzählten Erfahrungsbereich unterscheidet. Das Reich Gottes, so

heißt es in Christi Parabeln, ist wie; wie ein König, der; oder eine Frau, die; ein Hausherr, der . . . Hier finden sich also eine narrative Struktur und ein metaphorischer Prozeß in einem einfachen literarischen Genre vereinigt, wobei diese Verbindung durch den Grenzausdruck gesichert ist, der das Narrative gegenüber jedem anderen polarisiert. Mythos und Parabel sind daher einander im Hinblick auf das Verhältnis von Erzählung und beiden eigener Metapher entgegengesetzt, wobei im ersten Fall die Erzählung die Metapher, im zweiten Fall die Metapher die Erzählung vermittelt.

6. Das heuristische Moment: Symbol und Modell

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß das Symbol von Fiktion nicht mehr zu unterscheiden ist, wenn die Phantasie ein Symbol an den Punkt führt, wo die Wirklichkeit aufgehoben ist. Es mag daher der Eindruck entstehen, daß, entgegen dem vorher Gesagten, das Symbol seine heuristische Bedeutung verliert, wenn die im Symbol wirkende semantische Innovation von der kulturellen Grundlage, der sie entstammt, losgelöst wird und den eigentlichen literarischen Status erreicht. Nach meiner Meinung trägt dieser Eindruck. Wenn die Metapher weiterhin unser Führer bei der Erkundung der Symbolfunktion sein soll, so müssen wir davon ausgehen, daß in der metaphorischen Äußerung Sinn und Referenz immer vereint sind, wenngleich dies auch komplexer und indirekter geschieht als im Fall von beschreibenden Feststellungen im normalen oder wissenschaftlichen Diskurs.

Mehrere Autoren haben die Verwandtschaft von Metapher und Modell festgestellt. Sie spielt z. B. im Werk der Philosophen Max Black und Mary Hesse eine entscheidende Rolle. Unter theologischem Gesichtspunkt hat der englische Theologe Ian Ramsey den Versuch gemacht, die Funktion religiöser Sprache zu klären, indem er Blacks Theorie in angemessener Weise revidierte. In der Wissenschaftssprache gilt ein Modell hauptsächlich als ein heuristisches Verfahren, das darauf abzielt, eine unangemessene Erklärung zu verwerfen und den Weg zu einer angemesseneren zu ebneten. Um Mary Hesses Bezeichnung zu verwenden, ist das Modell ein Instrument, um Dinge neu zu beschreiben. Mit dieser Einsicht geht sie weiter als Max Black, der der Ansicht ist, daß die Kon-

struktion eines Modells darin besteht, eine imaginäre Entität zu schaffen, die der Beschreibung eher zugänglich ist, um somit einen Realitätsbereich festzuhalten, dessen Eigenschaften denjenigen des Modells entsprechen oder ihnen isomorph sind. Einen bestimmten Realitätsbereich in Form eines imaginären theoretischen Modells zu beschreiben bedeutet mit anderen Worten, Dinge anders zu sehen, indem wir unsere Sprache im Blick auf den Forschungsgegenstand ändern.

Die Anwendung dieses Modellbegriffs auf die Metapher beruht auf der Parallele zwischen der Neubeschreibung, die aus dem Übergang von Fiktion in Realität in den Wissenschaften entsteht, und des Vermögens, die Realität neu zu konfigurieren, wie es die poetische Sprache bewirkt. Wie ein Modell ist auch die Metapher eine heuristische Funktion. Mit ihrer Hilfe nehmen wir neuartige Beziehungen zwischen Dingen wahr, und zwar aufgrund jenes Isomorphismus, der definitiv zwischen dem Modell und seinem Anwendungsbereich gilt. In beiden Fällen sprechen wir mit Black von der »analogen Übertragung eines Vokabulars«.

Man könnte einwenden, daß diese Parallelität von Neubeschreibung in einem Modell und der Neukonfiguration durch die Metapher den Unterschied zwischen wissenschaftlicher und poetischer Sprache unterschlägt. Poetische Sprache, so könnte man sagen, bezieht sich auf sich selbst und nicht auf Dinge. In einem Gedicht, um Roland Barthes bekannten Satz anzuführen, feiert die Sprache sich selbst. Wir sollten daher die Metapher als Neubeschreibung bezeichnen, insofern poetische Sprache nicht in erster Linie beschreibende Sprache ist. Dieser Einwand beruht allerdings auf einer unvollständigen Analyse der referentiellen Funktion poetischer Sprache. Es trifft durchaus zu, daß poetische Sprache die Ausschaltung direkter Referenz der Normalsprache impliziert. Diese Ausschaltung ist, wie bereits gesagt, eine der Konsequenzen des Umstandes, daß die produktive Phantasie zur Genese metaphorischer Bedeutung gehört. Diese Ausschaltung ist allerdings, wie mir scheint, genau die umgekehrte Seite oder die negative Bedingung einer weniger offenkundigen referentiellen Funktion des Diskurses, einer Funktion, die frei ist von der Ausschaltung des normalen Beschreibungswertes unserer Äußerungen. Damit bereichert die poetische Sprache die Sprache mit Aspekten, Eigenschaften und Werten der Wirklichkeit, die sich ansonsten der direkt deskriptiven Sprache entzogen und nur zum

Ausdruck kämen aufgrund des komplexen Zusammenspiels, das zwischen einer metaphorischen Feststellung und dem geregelten Überschreiten der gewöhnlichen Wortbedeutungen in unserer Sprache stattfindet. In meinem Buch *La métaphore vive* bin ich so weit gegangen, nicht nur von einem metaphorischen Sinn, sondern auch von einer metaphorischen Referenz zu sprechen, um jenes Vermögen einer metaphorischen Äußerung zu bezeichnen, eine Realität neu zu konfigurieren, die der direkten Beschreibung unerreichbar ist. Ich habe sogar den Vorschlag gemacht, jenes »sehen als«, das dies Vermögen einer lebendigen Metapher umfaßt, solle als erkennendes Moment des »sein als« auf radikalster ontologischer Stufe gelten. »Das Reich Gottes ist wie ein . . .« Es ist der eigentliche Kern der Wirklichkeit, den man analog erreicht aufgrund dessen, was ich die Referenzspaltung, die der poetischen Sprache eignet, nenne. Wie die wörtliche Bedeutung den Weg zu einer metaphorischen Bedeutung erschließt, den ich die neue Aussagegeltung genannt habe, insofern sich die wörtliche Bedeutung infolge der Inkongruität der metaphorischen Aussage zerstört, so bricht ebenso die wörtliche Referenz aufgrund ihrer Unangemessenheit zusammen; sie macht eine metaphorische Referenz frei, aufgrund derer die poetische Sprache nicht ausdrückt, wie die Dinge sind, sondern wem sie gleichen, wem sie ähnlich sind.

Die Metapher erschöpft indessen die heuristischen Ressourcen der Symbolik nicht völlig. Gerade wie eine Erzählung im Blick auf den Handlungsablauf darin besteht, Bedeutung zu erzeugen, die der für die Metapher charakteristischen semantischen Innovation vergleichbar ist, so läßt sich auch die mimetische Kraft der Erzählung mit der Kraft der Neubeschreibung von Modellen und Metaphern vergleichen. Die mimetische Funktion der Erzählung stellt in der Tat eine weitere Anwendung der metaphorischen Referenz auf den Bereich menschlicher Handlung dar. Diese neue Parallelität hebt unser Verständnis der Mimesis tragischer oder epischer Dichtung als einer Imitations-Imitation auf. Es ist vielmehr eine Frage der kreativen Nachahmung, die das, was sie repräsentiert, erfindet und entdeckt. Mimesis bedeutet gleichermaßen, daß die imitierte Handlung nachgeahmt, also nur vorgetäuscht wird, und daß die Fiktion uns lehrt, den Bereich tatsächlicher Handlung so zu sehen, wie er in poetischer Fiktion dargestellt wird. In dem Maße, wie die Handlung vorgetäuscht ist, hat sie die Kraft, Handlung neu zu konfigurieren.

Auf diese Weise, so hoffe ich, können wir daran gehen, die umfassende Einheit der Symbolik, einschließlich Metapher und Erzählung, wiederentstehen zu sehen. Diese umfassende Einheit ist in heuristischer Hinsicht ebenso stark wie hinsichtlich der semantischen Innovation. Vermöge von Metapher und Erzählung erzeugt die Symbolfunktion der Sprache weiterhin Bedeutung und erneuert unser Seinsgefühl.

Übersetzt von Christoph Groffy