

## Arbeitskreis „Text und Textlichkeit“

### Working Paper #1

Andreas Kablitz

*Die Sprachlichkeit des Textes*

*Vom Nutzen und Nachteil seiner Metaphorisierung  
und von deren Ursachen*

### **Arbeitskreis „Text und Textlichkeit“ – *Working Papers***

Die *Working Papers* werden von dem Arbeitskreis „Text und Textlichkeit“ herausgegeben. Der von Prof. Dr. Andreas Kablitz (Universität zu Köln), Prof. Dr. Christoph Marksches (Humboldt-Universität zu Berlin) und Prof. Dr. Peter Strohschneider (Ludwig-Maximilians-Universität München) geleitete Arbeitskreis befasst sich mit dem Funktionieren und den Funktionen von Texten im Betrieb der Literatur- und Medienwissenschaft, der Sozial- und Geschichtswissenschaften sowie der Theologie und Rechtswissenschaft. Die *Working Papers* des von der Fritz Thyssen Stiftung geförderten Arbeitskreises sind online unter folgender Webadresse kostenfrei verfügbar:

<http://www.fritz-thyssen-stiftung.de/arbeitskreise/text-und-textlichkeit/aktuelles/downloads>

*Zitationsangabe für dieses Working Paper:*

Kablitz, Andreas: „Die Sprachlichkeit des Textes. Vom Nutzen und Nachteil seiner Metaphorisierung und von deren Ursachen“, *Working Paper* des Arbeitskreises „Text und Textlichkeit“, Nr. 1, Oktober 2018.

URL: [http://www.fritz-thyssen-stiftung.de/cms/wp-content/uploads/2018/10/KABLITZ-Andreas\\_Die-Sprachlichkeit-des-Texts\\_Working-Paper-1\\_Oktober-2018.pdf](http://www.fritz-thyssen-stiftung.de/cms/wp-content/uploads/2018/10/KABLITZ-Andreas_Die-Sprachlichkeit-des-Texts_Working-Paper-1_Oktober-2018.pdf)

Redaktion: Dr. Mark Halawa-Sarholz

Andreas Kablitz

## Die Sprachlichkeit des Textes\*

### Vom Nutzen und Nachteil seiner Metaphorisierung und von deren Ursachen

Daniel Jacob zum 60. Geburtstag

Exportüberschüsse gelten gemeinhin als willkommener ökonomischer Gewinn – zumindest bei denen, die sie erzielen. Insoweit müßten sich die Philologien glücklich schätzen können. Der Text, der zentrale Gegenstand ihrer Forschung, hat sich als wahrer Exportschlager in den Geistes- resp. Kulturwissenschaften der vergangenen Jahrzehnte erwiesen.<sup>1</sup> Was läßt sich inzwischen nicht alles als Text bezeichnen! Bilder<sup>2</sup>, Musik<sup>3</sup>, die Stadt<sup>4</sup>, das Ich<sup>5</sup>: Diese Liste ließe sich zweifellos noch beträchtlich verlängern.<sup>6</sup> Und so kann es kaum

---

\* Dieser Beitrag stellt die ausgearbeitete Fassung eines Vortrags dar, den ich bei der vorbereitenden Tagung zur Gründung des inzwischen eingerichteten Arbeitskreises *Text und Textlichkeit* der Fritz Thyssen Stiftung im März 2017 in Köln gehalten habe. Erstmals publiziert wurde er in: *POETICA*, Band 48, Heft 3–4, 2016, S. 169–199.

<sup>1</sup> Ich enthalte mich hier einer genauen semantischen Differenzierung zwischen beiden Termini und gebrauche sie für unseren Zusammenhang als synonym. Solche Enthaltensamkeit gegenüber einer präzisen Unterscheidung empfiehlt sich nicht zuletzt aufgrund der Polysemie im besonderen des Begriffs der Kulturwissenschaft(en). Schon die Frage nach deren Numerus ist dabei von Belang. Ist sie wie die Geisteswissenschaften ein *plurale tantum* oder gibt es sie auch im Singular? Für beide Optionen lassen sich treffliche Argumente anführen. Dabei ist die Unterscheidung zwischen Geistes- und Kulturwissenschaften als solche nicht zuletzt mit ihrem jeweiligen Verständnis des Phänomens ‚Text‘ verbunden. Aus Gründen, die wir des näheren noch zu erörtern haben werden, scheint es eine Affinität zwischen dem disziplinären Selbstverständnis als Kulturwissenschaft und einer Metaphorisierung des Textbegriffs zu geben. Zur Rolle der Kulturwissenschaften für die Literaturwissenschaft vgl.: Joachim Küpper, „Kulturwissenschaft“, in: *POETICA*, Band 41, Heft 1–2, 2009, S. 3–9.

<sup>2</sup> Ich beschränke mich jeweils auf nur wenige repräsentative Titel: Hans Belting, „Das Bild als Text. Wandmalerei und Literatur im Zeitalter Dantes“, in: ders., *Malerei in der Stadtkultur der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder*, München: Hirmer, 1989, S. 23–64; Christian Heck (Hg.), *Lecture, représentation et citation: l'image comme texte et l'image comme signe, XI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque du 13 décembre 2002 à l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, Villeneuve-d'Ascq, 2007.

<sup>3</sup> Carl Dahlhaus, „Musik als Text“, in: Günter Schnitzler (Hg.), *Dichtung und Musik. Kaleidoskop ihrer Beziehungen*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, S. 11–28; Harold S. Powers, „Music as Text and Text as Music“, in: Hermann Danuser/Tobias Plebuch (Hg.), *Musik als Text. Bericht über den Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Musikforschung Freiburg im Breisgau 1993*, 2 Bde., Kassel: Bärenreiter, 1998, Bd. 1, S. 1–27.

<sup>4</sup> James S. Duncan, *The City as Text. The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Michael Bienert, *Berlin: Wege durch den Text der Stadt*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

<sup>5</sup> Thomas Meinecke, *Ich als Text. Frankfurter Poetikvorlesungen*, Berlin: Suhrkamp, 2012.

<sup>6</sup> Nur beispielshalber: Mark Franko, *Dance as Text. Ideologies of the Baroque Body*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1993; Tilman Rohde-Jüchtern, *Raum als Text. Perspektiven einer konstruktiven Erdkunde*, Wien: Institut für Geographie der Univer-

wundernehmen, daß auch die Kultur insgesamt als Text gehandelt wird.<sup>7</sup> Prominente Stimmen sind mit derlei Ansprüchen verbunden. Auf die prominenteste unter ihnen, diejenige von Clifford Geertz, werden wir bald ausführlich zu sprechen kommen.

Ein bemerkenswert erfolgreicher Exportartikel also, der Text. Doch anders als im Außenhandel der Nationen kommt bei diesem Geschäft nicht unbedingt klingende Münze zurück. Vielmehr scheinen diesmal die Exporteure selbst die Kosten für die Ausfuhr ihres Erzeugnisses in aller Herren Länder aufbringen zu müssen – auch wenn die eigene Buchführung darüber nicht immer Auskunft zu geben scheint. Und der zu entrichtende Preis ist nicht gering. Im Zuge seiner extensionalen Entgrenzung verliert der Textbegriff nämlich erheblich an intensionaler Schärfe, um nicht zu sagen: Identität.<sup>8</sup> Er wird konturlos. Ein anderer ökonomischer Begriff benennt die Eigenheiten eines solchen Begriffsgebrauchs deshalb sehr viel präziser. Er ist inflationärer Natur, das heißt, er geht mit Wertverlust einher.

---

sität Wien, 1995; Pierre Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris: Fayard, 2001; Wendy Leeds-Hurwitz, *Wedding as Text: Communicating Cultural Identities Through Ritual*, Mahwah/New Jersey/London: Routledge, 2002; Sofia Venturoli, *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*, Bologna: Lexis, 2004; Jörg Neijenhuis, *Gottesdienst als Text: Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007.

<sup>7</sup> Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Tübingen/Basel: Francke, 2004. Ich verzichte in diesem Beitrag darauf, etwas genauer die in ihren Konsequenzen durchaus prekären Motivationen der Literaturwissenschaft in den Blick zu nehmen, die dem damit verbundenen Anspruch der Literaturwissenschaft auf eine mehr als beträchtliche Ausweitung ihres Zuständigkeitsbereichs – nicht zuletzt im Namen einer *Poetik des Wissens* – zugrunde liegen (vgl. hierzu Vf., *Kunst des Möglichen. Theorie der Literatur*, Rombach: Freiburg im Breisgau, 2013).

<sup>8</sup> Dies geht nicht zuletzt daraus hervor, daß die extensionale Entgrenzung des Textbegriffs eine weitere Facette seiner Metaphorisierung zur Folge hat, und zwar die Re-Etymologisierung seines überkommenen Gebrauchs. Nicht nur wird der Text zu einer Metapher für viele nicht-sprachliche Phänomene, der sprachliche Text selbst wird in der Konsequenz dieser Metaphorisierung auf jene Gesichtspunkte hin festgelegt, die das *tertium comparationis* für den übertragenen Gebrauch des Begriffs zu bieten scheinen. Es ist sprachhistorisch kaum zu bestreiten, daß das Wort ‚Text‘ mit dem lateinischen Verbum *texere* zusammenhängt, das ‚weben‘ oder ‚flechten‘ bedeutet. Nur folgt aus diesem etymologischen Verbund kein substantieller Zusammenhang in der Sache selbst, genauso wenig wie der Konnex von ‚Begriff‘ und ‚begreifen‘ sonderlichen Aufschluß über diese intellektuelle Tätigkeit durch das Studium der Anatomie der Hand verspricht. Auch dem Ursprung des *signifié* eignet durchaus ein Moment der Arbitrarität. Doch etymologische Holzwege bleiben verführerisch; und so scheint die Metaphorisierung durch extensionale Erweiterung ebenso zu einer solchen durch Re-Etymologisierung einzuladen. (Wobei beides ja keineswegs unabhängig voneinander ist. Denn auch die Ausdehnung des Textbegriffs auf nicht-sprachliche Phänomene läßt sich durchaus durch den Rückgriff auf eine Machart des Webens motivieren, wiewohl sie nicht ursprünglich für die extensionale Erweiterung zu sein scheint. Dazu später.) Um eine solche Re-Etymologisierung nur anhand eines plastischen Beispiels zu illustrieren, sei auf den Titel *Textil & Raum* hingewiesen, der mitnichten ein Handbuch zur Innenausstattung annonciert. Es handelt sich vielmehr um eine unlängst erschienene Studie zu Flaubert (Kathrin Fehrer, *Textil & Raum. Visuelle Poetologien in Gustave Flauberts Madame Bovary*, Bielefeld: Transcript, 2017). Freilich erschöpft sich die dabei postulierte Analogie von Text und Textil bei der Beschreibung des Romans weitgehend in dieser beständig wiederholten figürlichen Gleichung zwischen beiden. Die Metapher vom Text als Textil bleibt eine solche, ohne irgendwelche sonderlich neuen Erkenntnisse für Flauberts Roman bereitzustellen.

Es scheint an der Zeit, ein entschiedenes Plädoyer für die Sprachlichkeit des Textes zu halten.

## 1. Die Rede von der ‚Kultur als Text‘ und ihre erkenntnistheoretischen Prämissen

Warum es, allen Weiterungen des Textbegriffs zum Trotz, nach wie vor sinnvoll bleibt, diesen Begriff auf sprachliche Phänomene zu beschränken, läßt sich unter den aktuellen Bedingungen geistes- oder kulturwissenschaftlicher Diskussion wohl dann am überzeugendsten begründen, wenn man sich die Ursachen der beschriebenen Entgrenzung des Textbegriffs vor Augen führt. Und zu diesen Ursachen zählt nicht zuletzt der Ursprung der Rede von der ‚Kultur als Text‘. Er läßt sich unschwer dingfest machen. Ich werde mich deshalb im ersten Teil dieses Beitrags mit Clifford Geertz‘ berühmter Untersuchung zum Balinesischen Hahnenkampf, *Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight*<sup>9</sup>, beschäftigen. Aus gutem Grund gilt er als der Ausgangspunkt dieser weitverbreiteten Formel. In der Tat heißt es dort ausdrücklich:

For the anthropologist, whose concern is with formulating sociological principles, not with promoting or appreciating cockfights, the question is, what does one learn about such principles from examining culture as an assemblage of texts?<sup>10</sup>

*Culture as an assemblage of texts*: Daß es sich dabei um eine Metaphorisierung des Textbegriffs handelt, bleibt keineswegs verschwiegen,<sup>11</sup> mindert den Stellenwert eines solchen Textverständnisses als eines methodischen Prinzips aus Geertz‘ Sicht indessen nicht im geringsten.

Seine Studie zum Hahnenkampf hat vor allem in der Literaturwissenschaft der letzten Jahrzehnte besonderes Interesse gefunden.<sup>12</sup> Dieser Umstand erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß Geertz seinerseits auf literarische Texte und den Umgang mit ihnen als Modell seines eigenen Vorgehens Bezug nimmt.<sup>13</sup> Im Grunde bietet die Komplementarität des Interesses von Geertz an der Literaturwissenschaft und desjenigen der Literaturwissenschaftler an Geertz einen

---

<sup>9</sup> Im folgenden zitiert nach: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, with a foreword by Robert Darnton, New York: Basic Books, <sup>3</sup>2017, S. 435–473.

<sup>10</sup> Geertz, *Interpretation* (wie Anm. 9), S. 469. Ich werde mich im folgenden auf die Problematik der Charakteristik kultureller Phänomene in Analogie zu Texten beschäftigen und dabei nicht im einzelnen auf Geertz‘ Beschreibung der Kultur insgesamt als eines *assemblage of texts* oder auch *ensemble of texts* eingehen. Allerdings wirft auch diese Kennzeichnung ihres Zusammenhangs eine ganze Reihe von Fragen auf, die bei Geertz selbst unbeantwortet bleiben. (Darauf hat mich Glenn Most dankenswerterweise aufmerksam gemacht.)

<sup>11</sup> „Such an extension of the notion of a text beyond written material, and even beyond verbal, is, though metaphorical [...]“ (ebd.).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu die in Anm. 7 zitierte Studie von Doris Bachmann-Medick.

<sup>13</sup> Geertz, *Interpretation* (wie Anm. 9), S. 464ff.

Schlüssel zur Erklärung des Stellenwerts wie der Gründe des Aufstiegs der Formel von der ‚Kultur als Text‘ zu einem maßgeblichen Konzept der Kulturwissenschaften und macht bei näherem Zusehen auch schon auf die prekäre Grundlage ihrer Geltung aufmerksam. Dieser Komplementarität sei deshalb im folgenden einige Aufmerksamkeit gewidmet.

Den Ansatz zur Herstellung einer Analogie zwischen dem Hahnenkampf und der Literatur bietet Geertz' durchaus überzeugende Feststellung etlicher Gemeinsamkeiten dieser sozialen Praxis mit der Kunst.<sup>14</sup> Im besonderen sein Status eines sozialen Ereignisses, das aus den pragmatischen Kommunikationssituationen der balinesischen Gesellschaft herausfällt, sowie sein Charakter eines Schauspiels mit Zuschauern, nähert ihn in der Tat bestimmten künstlerischen Praktiken an. Doch nicht eigentlich der artistische Zug des Hahnenkampfes als solcher ist für Geertz von Belang, sein Interesse richtet sich vielmehr auf das hermeneutische Modell, das er auf diese Weise für dessen soziologische Deutung gewinnt. Es ist aus heutiger Sicht ein eher traditionelles, in den Tagen der Entstehung von Geertz' Studie zum Hahnenkampf allerdings höchst aktuelles, literatursoziologisches Konzept, auf das er sich zur Erläuterung der symbolischen Struktur aller Kunst (jeglicher Kunst wohlge-merkt!) beruft:

Like any art form – for that, finally, is what we are dealing with – the cockfight renders ordinary, everyday experience comprehensible by presenting it in terms of acts and objects which have had their practical consequences removed and been reduced (or, if you prefer, raised) to the level of sheer appearances, where their meaning can be more powerfully articulated and more exactly perceived.<sup>15</sup>

Zugrunde gelegt ist hier letztlich ein kunsttheoretisches Konzept der Widerspiegelung, dessen Ursprung in der Ästhetik des Marxismus liegt. Und wie schon dort bleibt es auch in dem von Geertz erörterten Fall und seiner Repräsentation der Grundlagen der sozialen Ordnung nicht bei einer bloßen Wiederholung. Diese Repräsentation der sozialen Wirklichkeit besitzt als solche vielmehr einen aufklärerischen Zug. Sie bringt zu Bewußtsein, was im alltäglichen Leben verborgen, wo nicht verschwiegen bleibt.

Im konkreten handelt es sich für Geertz beim balinesischen Hahnenkampf um eine symbolische Praxis, die die elementare Spaltung der Gesellschaft in miteinander konkurrierende Fraktionen zur Anschauung stellt und die hierarchischen Beziehungen zwischen ihnen markiert. Indessen geht diese symbolische Darstellung durchaus nicht in einer schieren Bestätigung der bestehenden

---

<sup>14</sup> Ebd., S. 465.

<sup>15</sup> Ebd.

Verhältnisse auf; das Verfahren der Symbolisierung als solcher enthält statt dessen eine spezifische Botschaft. Wenn der Konkurrenzkampf sozialer Gruppen in Gestalt eines Hahnenkampfes ausgetragen wird, dann kommt darin ein animalisches Moment dieses sozialen Konfliktes zum Vorschein, die darin verborgene, elementare Gewaltsamkeit, die durch die zivilisierten Umgangsformen der alltäglichen Kommunikationssituationen überdeckt wird.

Ich will nur im Vorübergehen auf einige Implikationen des von Geertz zugrunde gelegten kunsttheoretischen Konzepts hinweisen, das er ausdrücklich für *jegliche* Kunst als verbindlich erklärt – auf stillschweigende Voraussetzungen, die für uns fragwürdig geworden sind und darum bereits erste Zweifel an seiner Tauglichkeit zu einem universellen Modell der Kulturanalyse wecken. So muß keineswegs schlechthin gelten, daß Kunst Gegebenes widerspiegelt. Sie kann im Gegenteil gerade das Nicht-Existente, das Erwünschte oder Befürchtete oder auch nur experimentell Erprobte zum Inhalt haben (und zwar, ohne daß in dieser Differenz zum Vorhandenen immer schon dessen Repräsentation angelegt sei). Um es anhand eines (berühmten) Beispiels zu illustrieren: Der Autor der *Göttlichen Komödie* ist keineswegs unvermeidlich immer schon ein *Dichter der irdischen Welt*.<sup>16</sup>

Auch gehört zu den ungenannten Implikationen des von Geertz übernommenen Konzepts der Kunst, daß sie letztlich im Bund mit einer (verborgenen) Wahrheit steht. Sie macht sichtbar, was ansonsten übersehen, verkannt, verdrängt, versteckt oder wie und warum auch immer einer bewußten Einsicht entzogen wird. Eine solche, wiewohl unausdrücklich bleibende theoretische Präsupposition weist der Kunst eine zutiefst aufklärerische Funktion zu, die auch in ihrer marxistischen Variante ihren Ursprung aus Hegels *Ästhetik* kaum verkennen läßt. Aber wird dieses Erbe der philosophischen Ästhetik Artefakten in der auch von Geertz beanspruchten Grundsätzlichkeit wirklich gerecht? Ist es nicht vielmehr der *strukturell agnostische* Zug der Kunst, der ihr ein ganzes Spektrum von epistemischen Optionen eröffnet, zu denen – unter anderem – durchaus auch die Leistung einer Aufdeckung von ansonsten Verborgenen gehört, die aber eben auch nur *eine mögliche* Leistung unter vielen anderen darstellt? Reicht die vielbeschworene Freiheit der Kunst nicht weiter, als es eine Funktionsbestimmung erlauben möchte, die sie, in welchen Brechungen auch immer, verpflichtet, etwas je schon Gegebenes feststellen zu müssen?

Diese Fragen aber seien, wie gesagt, hier nur *en passant* aufgeworfen. Worauf es uns in unserem Zusammenhang vor allem ankommen muß, ist die

---

<sup>16</sup> Damit ist natürlich angespielt auf Erich Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin/Leipzig: De Gruyter, 1929.

Berechtigung der Charakteristik des balinesischen Hahnenkampfes als eines *Textes*. Und zur Klärung *dieser* Frage gilt es zunächst, die Grundlage der symbolischen Deutung des *cockfight* als solcher festzustellen. Was ist es, das überhaupt einen Anlaß an die Hand gibt, ihn zeichenhaft zu verstehen und nicht im bloßen Spektakel aufgehen zu lassen?

In dieser Hinsicht gilt es einen ersten, durchaus bemerkenswerten und nicht einfach aus der Welt zu schaffenden Unterschied gegenüber dem sprachlichen Text festzustellen. Denn dieser beruht auf einer semiotischen Praxis, die durch ein je schon präexistentes Zeichensystem, durch die Sprache, geregelt wird. Insoweit kann der Text gar nicht anders denn als eine bestimmte Art und Weise einer Zeichenverwendung verstanden werden. Doch im Falle des Hahnenkampfes fehlt eine solche *langue*, die das einzelne Event als *parole* dieses Systems nicht nur zu begreifen erlaubt, sondern verlangt.

Diese Feststellung birgt ein mögliches Mißverständnis. Doch impliziert sie keineswegs, daß der Hahnenkampf kein Regelsystem kenne, das jedem einzelnen Ereignis dieser Art nicht vorausläge. Sie besagt nur, daß der *cockfight* sich keines universellen semiotischen Systems bedient, das für ihn wie für alle anderen Anwendungen dieses Systems ein je schon bestimmtes Verhältnis zwischen Zeichen und Bedeutung voraussetzt. Diese Differenz hat zumindest zwei wesentliche Folgen.

Sie betrifft zunächst die Regeln der Deutung. Bei seinem (bestenfalls) metaphorischen ‚Text‘ kann der Ethnologe nicht auf ein stets schon vorgängiges Regelsystem zur Entschlüsselung zurückgreifen. Er muß die Grammatik *als solche* für die betreffende soziale Praxis erst entdecken (um nicht zu sagen: entwerfen).<sup>17</sup> Wesentlicher noch ist eine weitere Konsequenz. Denn im Falle eines (sprachlichen) Textes steht außer Frage, daß er einer Deutung bedarf, weil er offensichtlich aus Zeichen besteht. Wie aber kommt es überhaupt zu der Annahme, *daß* der Hahnenkampf semiotischen Status besitzt? Worin be-

---

<sup>17</sup> Ich gehe hier nicht des weiteren auf eine Gemeinsamkeit dieses Sachverhaltes mit einer Gegebenheit auch des künstlerischen, des literarischen Textes ein. Denn auch für ihn gilt, daß sein Bedeutungsaufbau auf einer Logik gründet, die nicht gänzlich in den Regeln der Grammatik aufgeht. Wohlgermerkt nicht aufgeht. Auch wenn außer Zweifel steht, daß er gleichfalls an diesen Regeln zu messen ist, so gilt doch ebenso, daß seine Bedeutung sich nicht zur Gänze aus ihnen ableiten läßt. Denn er wirft Fragen auf, die sich mit den Regeln des Sprachsystems nicht beantworten lassen. Solche Fragen kommen vor allem durch seine Fiktionalität auf (vgl. hierzu meine in Anm. 7 zitierte Monographie *Kunst des Möglichen*). Weil sich die von einem fiktionalen Text dargestellten Sachverhalte nicht durch deren schiefe Existenz außerhalb ihrer Darstellung selbst begründen lassen, kommt die Frage nach der semantischen Funktion ihrer Verwendung auf. Diese Frage nach der Bedeutung tritt im literarischen Text deshalb unter gleichsam verschärften Bedingungen auf, ist für ihn doch eine Steigerung der Sinnerwartungen kennzeichnend. (Inwiefern sich von dieser Besonderheit des literarischen Textes Brücken zur semantischen Struktur anderer Artefakte, im besonderen zum Bild, schlagen lassen, erörtere ich des näheren in meinem im Erscheinen befindlichen Band *Wie entsteht Bedeutung in Text und Bild? Ein Versuch*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.)



steht der Grund, ihn zeichenhaft zu verstehen? Und eben an dieser Stelle zeigt sich der letztlich entscheidende Unterschied, der die methodischen Risiken eines metaphorischen Gebrauchs des Textbegriffs zum Vorschein bringt.

Im Falle des sprachlichen Textes ist die Annahme seiner Zeichenhaftigkeit durch den empirischen Befund selbst gedeckt; denn er verwendet ein als solches zu beobachtendes Zeichensystem. Im Falle des Hahnenkampfes ist die Annahme seiner symbolischen Qualität statt dessen einem theoretischen Prinzip geschuldet. Man muß sich eine ganze Zeit bei der Lektüre von Geertz' Abhandlung gedulden und vor allem ziemlich genau hinschauen, bis man zu der Stelle gelangt, wo er diesbezüglich (und ausgesprochen beiläufig), die Karten auf den Tisch legt. Den Zusammenhang dafür bietet die Beobachtung, daß das Verhalten bei den Wetten, die einen Teil der Regeln des Hahnenkampfes bilden, dem (zu erwartenden) Verhalten gemäß einer Logik der Gewinnmaximierung widerspricht. Denn im Falle eines hohen Wetteinsatzes sind die möglichen Verluste bedeutsamer als ein potentieller Gewinn. Gleichwohl lassen sich die Wettenden darauf wie selbstverständlich ein:

It is in large part *because* the marginal disutility of loss is so great at the higher levels of betting that to engage in such betting is to lay one's public self, allusively and metaphorically, through the medium of one's cock, on the line. And though to a Benthamite this might seem merely to increase the irrationality of the enterprise that much further, to the Balinese what it mainly increases is the meaningfulness of it all. And as (to follow Weber rather than Bentham) the imposition of meaning of life is the major and primary condition of human existence, that access of significance more than compensates for the economic costs involved.<sup>18</sup>

Auf doppelte Weise wird in diesen Zeilen der symbolische Status des Hahnenkampfes begründet. Zum einen durch die Feststellung eines Widerspruchs im Verhältnis zu den Üblichkeiten der sozialen Praxis des Alltags. Als deren Normalität ist eine Rationalität ökonomischen Verhaltens vorausgesetzt, die dazu veranlaßt, Verlust- und Gewinnerwartungen scharf zu kalkulieren und stets den Weg der größtmöglichen Verlustvermeidung zu bevorzugen. Zum anderen ist auf einen der großen Namen der Soziologie des vergangenen Jahrhunderts, Max Weber, verwiesen. Bezug genommen also wird auf eine Autorität, um dem formalen Argument ein weiteres hinzuzufügen, das für den symbolischen Charakter des Hahnenkampfes spricht. Beide Argumente ergänzen sich zudem. Die Unvereinbarkeit mit ökonomischer Rationalität dient als Hinweis darauf, daß dem *cockfight* eine andere Ordnung und Funktion als diejenigen zugrunde liegen müssen, die anderweitige soziale Praktiken erwarten ließen. Der Rückgriff auf Weber hat seine Aufgabe darin, die symbolische Verfaßtheit

---

<sup>18</sup> Geertz, *Interpretation* (wie Anm. 9), S. 456.

des Hahnenkampfes zu begründen. Die Analogie mit einer – literatursoziologisch konzipierten – Kunst schließlich hat ein Modell für das hermeneutische Verfahren bereitzustellen.<sup>19</sup>

Diese vielfältige Absicherung und mehrgliedrige Begründung der zeichenhaften Struktur des Hahnenkampfes macht noch einmal den erwähnten Unterschied gegenüber dem Status eines sprachlichen Textes überdeutlich. Während dessen Zeichen Teil des empirisch beobachtbaren Objektes sind, folgt der Zeichencharakter des nicht-sprachlichen ‚Textes‘, als welcher der Hahnenkampf von Geertz begriffen wird, aus einem als verbindlich angesetzten methodischen Prinzip, dessen Geltung in letzter Konsequenz auf die Autorität eines prominenten Fachvertreters zurückgeht.

Indessen ist im Hinblick auf den Anspruch eines grundsätzlichen Textcharakters der Kultur eine weitere Einschränkung zu machen. Sämtliche Beispiele, die Geertz neben dem Hahnenkampf als mögliche Gegenstände einer entsprechenden ethnologischen Untersuchung nennt, sind durch eine Präsenz von Zuschauern charakterisiert. Dies gilt für *the ceremony consecrating a Brah-*

---

<sup>19</sup> Wenn ich oben (vgl. S. 2f.) behauptet habe, daß das Interesse des Ethnologen an der Literaturwissenschaft sich komplementär zu demjenigen der Literaturwissenschaftler an Geertz' Ethnologie verhalte, haben wir dieses Postulat für die ethnologische Seite somit eingelöst. Geertz' Interesse gründet auf seiner Suche nach einem Modell der Sinnzuschreibung, das seinerseits nicht auf eine präexistente Grammatik und ihre Regeln der Generierung von Sinn zurückgreifen kann – und doch den immensen Vorteil bietet, der Deutung eines Textes zu dienen. Das komplementäre Interesse der Literaturwissenschaft gründet statt dessen auf der von Geertz behaupteten Eignung eines kunsttheoretischen Modells im allgemeinen (und literaturwissenschaftlichen im besonderen) zur Analyse nicht-literarischer sozialer Phänomene. Eine herausragende Rolle spielt in diesem Zusammenhang der Begriff der *thick description*, den Clifford Geertz zur Kennzeichnung seines eigenen Vorgehens von Gilbert Ryle übernommen hat. Dabei sind es allerdings (um nicht zu sagen: fatalerweise) die ein wenig in die Irre führenden Implikationen dieser Formel, die seine Attraktivität für die Literaturwissenschaft auszumachen scheinen. Die Formulierung selbst scheint nämlich in besonderer Weise den empirischen Aspekt des mit ihr bezeichneten Vorgehens zu akzentuieren. *Thick description* in diesem Sinne scheint ‚genaue Beschreibung‘ zu besagen. Doch schon die Überschrift des Kapitels, in dem Geertz sein mit diesem Begriff belegtes methodisches Verfahren darstellt, sollte in dieser Hinsicht zur Vorsicht mahnen, lautet sie doch: *Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture* (Geertz, *Interpretation* [wie Anm. 9], S. 3). Das Epitheton *thick* zielt also keineswegs auf eine Betonung besonderer empirischer Präzision. Die in der *thick description* implizierte Opposition zu einer *thin description* akzentuiert viel mehr den für sie konstitutiven hermeneutischen Anteil. *Thick description* setzt auf *Deutung* und nicht auf – bloße – *Beschreibung*. Insofern verführt der Titel zu einem Verständnis des damit Bezeichneten, das das eigentliche Interesse an einer solchermaßen begründeten ausmacht. Denn besagte der Titel das, was er zu bedeuten scheint, dann böte der Hahnenkampf der Literaturwissenschaft gleichsam eine empirische Absicherung ihrer eigenen hermeneutischen Verfahren. Doch einen solchen Nutzen kann sie nur um den Preis der Verkennung der ‚eigentlichen‘ Bedeutung einer *thick description* ziehen, weshalb Geertz' Ethnologie ihr kaum das erhoffte methodische Rüstzeug bereitzustellen und ganz gewiß nicht die empirische Rückversicherung ihres eigenen Vorgehens zu bieten vermag. In Namen einer *thick description* läßt sich die labile Grundlage literarischer Interpretationen, dieser Deutung des Textes jenseits seiner grammatischen Regeln, nicht überspielen. Im Gegenteil. Plausibilität können solche Interpretationen nur durch ihre eigene Konsistenz gewinnen. Die Rezeption literaturwissenschaftlicher Theorie in der Ethnologie jedenfalls versteht sie keineswegs mit jenen empirischen Weihen, die sie nach dem Durchgang durch die Ethnologie als Rückwanderer an ihren Ursprungsort vielleicht mitbringen könnte. Ein solcher Wunsch ist, wie gesehen, gleich aus mehreren Gründen eitel.

*mana priest*<sup>20</sup> nicht anders als für *the mass festivals at the village temples*<sup>21</sup>. In all diesen Fällen gilt das folgende Urteil in durchaus wörtlichem Sinn:

The culture of a people is an ensemble of texts, themselves ensembles, which the anthropologist strains to read over the shoulder of those to whom they properly belong.<sup>22</sup>

In einem durchaus nicht nur übertragenen Sinn schauen Ethnologen in allen genannten Fällen denen, die Teil der beobachteten Kultur sind, über die Schulter. Denn allesamt verlangen diese Beispiele nach Zuschauern. Der Beobachter ist insoweit bereits Teil des zu Beobachtenden. (Mancher wird einen solchen Ethnologen auch gern als Beobachter zweiten Grades bezeichnen wollen.) Doch diese Konstellation wird zu einer hochgradigen Metapher in dem Augenblick, in dem Beobachter nicht mehr zum Gegenstand anthropologischer Beobachtung gehören. Und dies verhält sich für weite Teile der Kultur, wo nicht für deren Großteil, so. Denn Kultur ist keineswegs immer zeichenhafter Natur.

Genau besehen haben deshalb die Rede vom ‚Bild als Text‘ und diejenige von der ‚Kultur als Text‘ jeweils unterschiedliche Voraussetzungen. Im Fall des Bildes handelt es sich, wie beim sprachlichen Text auch, um ein Medium der Kommunikation. Maler – oder auch Photographen – produzieren ein Bild mit der Absicht, es anderen – oder sich selbst – zur Anschauung zu bringen. Analoges gilt von einem Musikstück. Die ‚Kultur als Text‘ aber ist schwerlich in gleicher Weise als ein Medium der Kommunikation zu verstehen. Denn jedenfalls als Ganzes ist sie kaum einer *Zeigehandlung* zuzuordnen. Aber auch viele der von ihr definierten einzelnen Regulierungen sind eben nicht semiotischer Natur. Das System der Verkehrsregeln oder die Vorschriften der Sexualmoral sind *als solche* nicht von zeichenhafter Art. Sie verweisen nicht auf anderes, sondern schließen es aus.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Geertz, *Interpretation* (wie Anm. 9), S. 472.

<sup>21</sup> Geertz, *Interpretation* (wie Anm. 9), S. 472f.

<sup>22</sup> Geertz, *Interpretation* (wie Anm. 9), S. 473.

<sup>23</sup> Im Blick auf die jüngere Diskussion scheint es mir allerdings ratsam, eigens hervorzuheben, daß eine Relation der Exklusion *keinen* semiotischen Status besitzt. Und angebracht ist dies vor allem deshalb, weil im Rahmen dekonstruktiven Denkens logische Relationen der Opposition (ziemlich erfolgreich) als zeichenhafte Beziehungen verstanden worden sind: „Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. Que ce soit dans l'ordre du discours parlé ou du discours écrit, aucun élément ne peut fonctionner comme signe sans renvoyer à un autre élément qui n'est pas présent à lui-même“ (Jacques Derrida, *Positions*, Paris: Minuit, 1972, S. 37). [„Das Spiel der Differenzen setzt in der Tat Synthesen und Rückverweise voraus, die es unterbinden, daß zu irgendeinem Moment oder in irgendeinem Sinn ein Element in sich selbst gegenwärtig sei und nur auf sich selbst verweise. Ganz gleich, ob es sich um mündliche oder schriftliche Rede handelt, kein Element kann als Zeichen funktionieren, ohne auf ein anderes Element hinzuweisen, das ebenfalls nicht sich selbst gegenwärtig ist. Ob es sich um gesprochene oder geschriebene Rede handelt, keines ihrer Elemente kann als ein Zeichen funktionieren, ohne auf ein ande-

Das heißt freilich nicht, daß ein Beobachter sie nicht zu Zeichen machen kann. Daß man zu Kaviar keinen Silber-, sondern einen Perlmutterlöffel reicht, gehört

---

res hinzuweisen, das sich selbst nicht gegenwärtig ist.‘] Derridas Worte sind ein sprechendes Beispiel für die der Dekonstruktion inhärente Tendenz zu einer semiotischen Überformung der Logik. Sie gestatten übrigens auch einen Durchblick auf die Gründe, die einer solchen, zeichenhaften Umdeutung der Logik zugrunde liegen. Mit ihr verbindet sich die Absicht einer Relativierung, um nicht zu sagen Aufweichung der semantischen Identität eines sprachlichen Zeichens. Es lohnt, die (bei näherer Betrachtung ausgesprochen verräterischen) Formulierungen genau anzusehen, mit denen dieser Effekt sprachlich herbeizitiert, um nicht zu sagen: erzeugt wird. Auf einen Satz kommt es in dieser Hinsicht vor allem an, und zwar gleich den ersten: *Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément soit présent en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même*. Am Anfang steht die logische Kategorie der Differenz, doch nicht sie allein; vielmehr verbindet sie sich mit dem recht metaphorischen Begriff des ‚Spiels‘. In der Tat kommt genau diesem Begriff eine für die Argumentation entscheidende Gelenkstelle zu; denn es ist nicht zuletzt die seiner Uneigentlichkeit geschuldete Unbestimmtheit, die dem gedanklichen Ziel dieser Überlegungen gute Dienste erweist. Die wesentliche Frage, die im Blick auf den Begriff des *jeu* aufkommt, ist diejenige nach dessen systematischem Ort. Denn wenige Zeilen zuvor betont Derrida noch einmal seine Orientierung an Saussures Prinzip der *différence*: „Cette dé-limitation est pourtant indispensable si l'on veut tenir compte, avec quelque cohérence, du principe de différence, tel que Saussure lui-même le rappelle. Ce principe nous dicte non seulement de ne pas privilégier une substance [...] mais de considérer tout procès de signification comme un jeu formel de différences“ (ebd.). [„Diese Abgrenzung ist indessen unverzichtbar, wenn man mit einiger Schlüssigkeit am Prinzip der Differenz, so wie es Saussure selbst in Erinnerung ruft, festhalten möchte.‘] Nun gilt aber, daß die *différence* oder Opposition bei Saussure ein Prinzip der Organisation der *langue*, also des Sprachsystems, darstellt. Derrida benutzt den Spielbegriff hingegen, um von der *langue* auf die Ebene der *parole* hinüberzuspielen. Denn am Ende dieser Zeilen ist ausdrücklich die Rede von einem *procès de signification*, von einer Zeitlichkeit also, die der syntagmatischen Struktur der Rede zu eigen ist, nicht aber dem Sprachsystem und seiner paradigmatischen Ordnung. Zum anderen gilt jedoch ebenso, daß Saussure selbst die Kategorie der Differenz/Opposition für eben dieses Sprachsystem definiert hat. Diese logische Beziehung liegt also dem Zeichenbegriff voraus. Die Differenz/Opposition ist das konstitutive Organisationsprinzip der *signifiants* wie der *signifiés* der *langue*, die erst durch ihre (arbiträre) Kombination zu Zeichen werden. In der stillschweigenden Verschiebung der Voraussetzungen sprachlicher Zeichen auf die Eigenheiten ihres Gebrauchs, also vermittels einer gänzlich unbegründeten Identifizierung von Implikation und semiotischer Funktion, in der gleichzeitigen heimlichen Aufhebung des Unterschieds zwischen *langue* und *parole*, die angesichts von Derridas ausdrücklicher Berufung auf Saussure nur umso deutlicher ins Auge fällt, gewinnt Derrida die Handhabe, im Umkehrschluß logische Relationen als zeichenhafte Beziehungen zu interpretieren. Die metaphorische Unbestimmtheit der Wendung vom *jeu des différences*, die konsequente Vermeidung eines *terminus technicus* der (saussureschen) Linguistik hat also ihren wohlkalkulierten Sinn. Gerade sie gestattet nämlich die Vermischung der Kategorien, erlaubt die heimliche Aufhebung der Differenz von *langue* und *parole*. Die dahinterstehende Absicht verrät sich in einer, wie angedeutet, höchst sprechenden Formulierung. Denn Saussure macht ausdrücklich namhaft, was nicht sein darf: *interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément soit présent en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même*. Verräterisch ist dieser Satz übrigens zugleich in doppelter Hinsicht. Zum einen deshalb, weil Derrida namhaft macht, was er partout verhindern will: die Annahme der Existenz einer stabilen Bedeutung sprachlicher Zeichen. Verräterisch aber ist er zum anderen auch deshalb, weil Derrida augenscheinlich gar keine Alternative zu zeichenhaften Beziehungen zu kennen scheint. Denn die – koste es was es wolle – zu verhindernde Identität des *signifié* läßt sich ihrerseits für ihn augenscheinlich nur in Kategorien einer Verweisrelation denken. Und so heißt es, daß ein sich selbst präsenten Zeichen nur auf sich selbst verweisen würde (*ne renvoie qu'à lui-même*). Und mit einer solchen Wendung spielt Derrida geflissentlich darüber hinweg, daß die Bedeutung des Zeichens, das *signifié*, das *Ergebnis* einer Verweisrelation ist und nicht etwa *in* einer solchen gründet. Es ist gleichsam ein je schon vorausgesetzter Absolutismus des Semiotischen, der Derrida sämtliche in der Sprache angelegten Relationen immer nur als zeichenhafte verstehen läßt, so daß er selbst die Konstituenten zeichenhafter Beziehungen ihrerseits nur semiotisch zu deuten versteht. Aus diesem Grund entzieht sich ihm auch – mit beträchtlichen Konsequenzen – die Differenz zwischen einer logischen Implikation und einer semiotischen Relation. Indessen gibt es gute Gründe sie aufrechtzuerhalten. Und ebenso gute gibt es deshalb dafür, exklusive kulturelle Regelungen wie Tischsitten oder Sexualmoral nicht ihrerseits semiotisch zu verstehen.

zu den Tischsitten der feinen Gesellschaft; denn für den verwöhnten Gaumen verändert das Metall den Geschmack der edlen Speise unangenehm. Zeichenhaft wird diese Regel allerdings erst dann, wenn ein Beobachter etwa ihre Nichtbeachtung bemerkt und daraus seine Schlüsse über den Grad an Kultiviertheit seiner Gastgeber zieht. Zeichenhaft also wird erst die Störung; nicht schon das Phänomen selbst ist von solcher Art. Auch in diesem Fall ist es zudem nicht in einem symbolischen, sondern in einem symptomatischen Sinn zeichenhaft.

So erscheint es erforderlich, grundsätzlich zwischen den Repräsentanten und den Beobachtern kultureller Regulierungen zu unterscheiden, wobei diese Rollenverteilung durchaus variabel ist. Weil diese Unterscheidung *als solche* aber unverzichtbar ist, gilt, daß kulturelle Regeln nicht grundsätzlich zeichenhafter oder auch kommunikativer Natur sein müssen. Und dies gilt *a fortiori* von einer Kultur *insgesamt*, die zeichenhaft für den Ethnologen, kaum indessen für diejenigen sein wird, die sie tragen und verändern.

Die ‚Stadt als Text‘ bildet in diesem Zusammenhang übrigens eine potentielle Hybride. Der Plan einer absolutistischen Stadt, deren Hauptachsen, wie in Karlsruhe, konzentrisch auf den Palast des Fürsten zulaufen, ist in Stein gesetzter Absolutismus und zweifellos von zeichenhafter Art für ihre Bewohner. Daß die beiden beliebtesten Einkaufsstraßen in Köln, daß Hohe Straße und Schildergasse noch immer auf der Trasse der beiden Hauptachsen der römischen Stadt, *cardo maximus* und *decumanus maximus*, verlaufen, ist hingegen ein Zeichen bestenfalls für die Historiker, die daraus eine bemerkenswerte Kontinuität von Stadtplanung herauslesen können.

Der Unterschied, der an diesen Beispielen zum Vorschein kommt, ist schon von einem großen Zeichentheoretiker der Spätantike, dem Kirchenvater Augustinus, präzise beschrieben worden. In seinem Lehrwerk der Schriftauslegung, *De doctrina christiana*, hat er zwei Zeichentypen identifiziert: das *signum datum* und das *signum naturale*, das gegebene und das natürliche Zeichen. Ersteres gehört einer Zeichenhandlung zu und wird auch materiell vom Menschen selbst hergestellt. Das Paradebeispiel dafür bietet das sprachliche Zeichen. Das *signum naturale* beruht hingegen auf einer metonymischen Relation zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Wir nennen es in der Sprache unserer Tage gemeinhin ‚indexikalisches Zeichen‘ und illustrieren es vorzugsweise am Rauch oder dem Abdruck der Pfoten eines Tieres im Schnee.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana. De vera religione*, hg. von Karl-Detlef Daur und Joseph Martin, Turnhout: Brepols, 1962 [= *Corpus Christianorum Series Latina* 32], hier II, 1.2.: „Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine uoluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim uolens significare id facit, sed rerum expertarum animaduersi-

Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß im Falle des ersten Zeichentyps derjenige, der das Zeichen *verwendet*, es auch *als* ein solches bestimmt. Im zweiten Fall macht statt dessen erst ein Betrachter oder Beobachter das Zeichen *zu* einem solchen. Genau diese Unterscheidung aber verliert in der geistes- oder kulturwissenschaftlichen Debatte der Gegenwart an Distinktion. Die ‚Kultur als Text‘ ist ein klassischer Fall eines indexikalischen Zeichens, und doch findet der *Text*-Begriff dafür Verwendung, der seinem Ursprung nach ebenso eindeutig einer Zeichenhandlung zugehört.

Nicht nur also ist schon Geertz‘ Charakteristik des von ihm untersuchten Hahnenkampfs als eines Textes höchst bedenklich, dies gilt um so mehr für solche (von ihm bezeichnenderweise in dieser Studie nicht erwähnten) Phänomene, bei denen sich die Rolle des ethnologischen Beobachters nicht als eine Doppelung oder Verlängerung jener Beobachter verstehen läßt, die bereits zu dem zu beobachtenden Gegenstand dazugehören. Unter diesen Voraussetzungen geht die Bestimmung dieser Phänomene als zeichenhafter Objekte gänzlich auf das Konto des *externen* Beobachters.

Die Rede von der *Kultur als Text* verwischt also den gleichwohl maßgeblichen Unterschied zwischen Analyse und Kommunikation, zwischen Erkenntnis und Verständigung. Denn die den Trägern wie Repräsentanten einer Kultur verborgenen Ordnungen, die der Ethnologe durch seine Untersuchungen ans Licht zu bringen vermag, müssen keineswegs Botschaften enthalten, in denen sich die Kultur über sich selbst vergewissert.<sup>25</sup> Denn eben dies bildet ja den Zweck des dem Hahnenkampf zugrunde liegenden symbolischen Kodes. Worin aber besteht das Interesse an einer solchen Interpretation des Prozesses der Erkenntnis in Konzepten zeichenhafter Kommunikation? Die Ursache dafür, so sei hier thesenhaft formuliert, ist ihrerseits erkenntnistheoretischer Art und hat mit den allgemeinen epistemologischen Bedingungen der Moderne zu tun.

---

one et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat.“ 2.3.: „Data uero signa sunt quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, uel sensa aut intellecta quaelibet.“ [„Von den Zeichen sind einige natürlich, andere werden bestimmt. Natürlich sind diejenigen, die ohne Absicht und ohne jedes Begehren, etwas zu bezeichnen, außer sich selbst etwas von ihnen selbst Verschiedenes zu erkennen geben, wie der Rauch, der das Feuer anzeigt. Nämlich nicht, weil er etwas anzeigen möchte, macht er dies, vielmehr wird durch Beobachtung und Wahrnehmung vertrauter Dinge erkannt, daß ein Feuer vorhanden ist, auch wenn nur der Rauch sichtbar ist. [...] Die gegebenen Zeichen aber sind diejenigen, die sich Lebewesen wechselseitig geben, um sich soweit wie möglich die Bewegungen ihrer Seele mitzuteilen, sei es irgendwelche Empfindungen oder Erkenntnisse.“]

<sup>25</sup> Diese Zweckbestimmung scheint auch die spezifische Kommunikationsstruktur zu determinieren, in der die symbolische Qualität des Hahnenkampfes zum Tragen kommt. Charakteristisch für sie scheint die Aufhebung des Unterschieds von Sender und Adressat zu sein. Jeder Teilnehmer, als Veranstalter, Eigentümer der Hähne oder Wettender trägt zur Produktion einer Botschaft bei, die ihm selbst wie allen anderen gilt.

## 2. Der Text als universelles Paradigma der Erkenntnis: *Verstehen* und *Auslegung* in Heideggers Ontologie des Daseins

Um den Nachweis für unsere These zu führen, daß die Kategorisierung von Erkenntnis in Begriffen sprachlicher Kommunikation keineswegs auf den hier zu besprechenden spezifischen Fall der Kultur beschränkt ist, sondern in grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Bedingungen angelegt ist, möchte ich mich einem gänzlich andersartigen Diskurs zuwenden, der aller offensichtlichen Unterschiedlichkeit zum Trotz einen vergleichbaren Einsatz von sprachlichen Mustern als Begründungsfiguren von Erkenntnis aufweist. Entsprechendes läßt sich nämlich bereits in der Philosophie Martin Heideggers bemerken, der man kaum eine sonderliche Nähe zu Geertz' methodischem Programm für die Anthropologie wird bescheinigen wollen. Und doch zeigen sich anhand der Rolle, die Heidegger dem Verstehen für seine Fundamentalontologie zuweist, auffällige Parallelen. Und wenn man vorderhand zwischen Geertz' methodischem Programm der Ethnologie und Heideggers Metaphysik aus gutem Grund eine beträchtliche Distanz vermuten möchte, so ist die im folgenden des näheren zu charakterisierende Affinität für eine Bestimmung des Status der von ihnen geteilten epistemologischen Voraussetzungen um so belangvoller. Ich werde deshalb zunächst rekonstruieren, auf welchem gedanklichen Weg auch das Dasein in *Sein und Zeit* zu einem Text gerät (nicht ohne dabei erneut auf die argumentativen Defizite einer solchen Metaphorisierung hinzuweisen).

Die Kategorie des Verstehens gehört zu den wesentlichen Bausteinen von Heideggers fundamentalontologischer Daseinsanalyse. Das *Dasein* selbst beruht, um das betreffende Kapitel von *Sein und Zeit* (Fünftes Kapitel, *Das In-Sein als solches*) hier nur kurz zu resümieren, auf zwei Komponenten: auf *Befindlichkeit* und *Verstehen*. Ihr Miteinander als Konstituenten des *Daseins* folgt aus dessen erster Bestimmung: *Das Dasein ist seine Erschlossenheit*.<sup>26</sup> *Dasein* in diesem Verständnis bedeutet also keine Eigenschaft nur der Dinge selbst, die unabhängig von ihrem Verhältnis zu einem Ich wäre. Das *Dasein* ist vielmehr dieses Verhältnis selbst. Nur aus diesem Grund kann es auch eine *Befindlichkeit* darstellen, der in der Sache eine *Stimmung* entspricht.<sup>27</sup> Ebenso aber gilt unter diesen Voraussetzungen, daß die Stimmung nicht in einer bloßen psy-

---

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, <sup>17</sup>1993, S. 133.

<sup>27</sup> „Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein“ (ebd., S. 134). Wohlgemerkt nicht (jedenfalls nicht an dieser Stelle) die *Gestimmtheit*, sondern das *Gestimmtsein*, womit es als Bestimmtheit des *Daseins* wohl umso plausibler erscheinen soll.

chischen Disposition eines Ichs bestehen kann,<sup>28</sup> sondern ebenfalls im Verhältnis der Dinge zu diesem Ich und umgekehrt dem Verhältnis des Ichs zu diesen Dingen gründen muß.<sup>29</sup> Gestimmtheit ist insoweit ein wesentliches Merkmal des Daseins als solchem.<sup>30</sup>

Die Frage, die es indessen zu beantworten gilt und deren Antwort mir nicht unmittelbar evident zu sein scheint, ist diejenige nach der Unverzichtbarkeit von *Befindlichkeit* und *Verstehen* als den *beiden* Komponenten des Daseins. Warum reicht die *Gestimmtheit* allein als dessen Bestimmtheit nicht aus? Es hat den Anschein, als biete der semantische Gehalt des Begriffs der *Erschlossenheit* den Schlüssel zur Lösung des hier zutage tretenden Problems. Was nämlich besagt er?

---

<sup>28</sup> „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat“ (ebd., S. 134). Ausdrücklich macht auch Heidegger den Unterschied der Befindlichkeit gegenüber einem bloßen seelischen Zustand zum Thema: „Schon hieran wird sichtbar, daß die Befindlichkeit weit entfernt ist von so etwas wie dem Vorfinden eines seelischen Zustandes“ (ebd., S. 136).

<sup>29</sup> „In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann“ (ebd., S. 137f.).

<sup>30</sup> Dies geht aus einer Formulierung wie der folgenden auch zweifelsfrei hervor, die bezeichnenderweise zugleich die Risiken der betreffenden Zuordnung von Stimmung und Dasein zu erkennen gibt: „Daß ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muß, mag in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkennen bedeuten. Nur darf das nicht dazu verleiten, ontologisch die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Daseins zu verleugnen“ (ebd., S. 136). Nicht nur *Stimmung* wird hier als ein Merkmal des *Daseins* selbst ausgewiesen. Gleiches gilt für *Wissen* und *Willen*. Beides sind Phänomene, die man – wie, dem üblichen Sprachgebrauch folgend, auch eine *Stimmung* – einer personalen Instanz weit eher als einem Abstraktum zuordnen würde. Wenn nun gerade diese beiden Heideggers Sorge hervorrufen, man möchte darüber den daseinsontologischen, von einer nur psychischen Disposition wesensmäßig unterschiedenen, Status der *Befindlichkeit* vergessen, ja *verleugnen*, dann kommt diese Befürchtung wohl deshalb an genau dieser Stelle in besonderem Maße auf, weil *Wissen* und *Willen*, anders als die *Stimmung* selbst, nicht zur kategorialen Definition des Daseins gehören. Sie geraten nur als eine Folge, gleichsam als ein Epiphänomen der Umdeutung der Stimmung zum konstitutiven Merkmal eines Abstraktums nun ebenfalls als dessen Attribute auf; und eben dieser Umstand bewirkt die von Heidegger hier zur Sprache gebrachte Befürchtung. Ich konzentriere mich in unserem Zusammenhang, wie eingangs unserer Beschäftigung mit *Sein und Zeit* dargelegt, auf die konzeptuelle Analogie zwischen Clifford Geertz' Deutung der Kultur als Text und Heideggers These vom Verstehen als einer wesenhaften Komponente des Daseins. Indessen sei an dieser Stelle, wenn auch nur andeutungsweise, in etwas grundsätzlicherer Hinsicht – und dies nicht zuletzt im Hinblick auf die uns zentral beschäftigende Frage – angemerkt, daß Heideggers Fundamentalontologie zu erheblichen Teilen auf sprachlichen Strategien der Essentialisierung, also letztlich auf einer rhetorischen Operation beruht. Seinem eigenen Verständnis – oder Postulat – zufolge ist diese *Fundamentalontologie* als eine Überwindung der Subjektphilosophie durch den Rückgang auf diejenige Sphäre des eigentlichen Seins konzipiert, die die (bloße) *Ontologie* in der Philosophie je schon verspielt hatte. Genau besehen aber vollzieht sich diese Gewinnung des Ontischen jenseits des bloß Ontologischen durch eine Radikalisierung der Subjektphilosophie. Denn die Eigenschaften eines Subjekts werden nun zu solchen des Seins selbst erklärt. Insoweit gilt in der Tat, daß Heideggers Fundamentalontologie sich zu erheblichen Teilen rhetorischen Verfahren einer Essentialisierung verdankt. Wir beobachten mithin schon an dieser Stelle eine Sprachgebundenheit von Heideggers Begriffsgebrauch, die uns später auch in den verschwiegenen Implikationen seiner konzeptuellen Prämissen begegnen wird, die das Dasein zu einem Text werden lassen.



Vergegenwärtigen wir uns, um uns dessen zu vergewissern, das genaue Verhältnis von Sein und Dasein. Ein Satz Heideggers wie der folgende kann näheren Aufschluß darüber bieten: „In diesem ‚wie einem ist‘ bringt das Gestimmtsein das Sein in sein ‚Da‘.“<sup>31</sup> Die Befindlichkeit macht folglich das „Da“ des Daseins aus. Noch einmal in Worten Heideggers: „Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist.“<sup>32</sup> Nun ist ‚da‘ ein räumliches Adverb; es bezeichnet ein Verhältnis innerhalb des/eines Raumes. In einer seiner Bedeutungen aber ist auch das Verb ‚erschließen‘ auf den Raum bezogen. Es bedeutet dann etwa ‚zugänglich machen‘. So erschließt man beispielsweise ein Grundstück. ‚Erschließen‘, d. h. in wörtlichem Sinne ‚mit Hilfe eines Schlüssels zugänglich machen‘, aber läßt sich ebenso in übertragenem Sinn verwenden. Und dann heißt es z. B. ‚verständlich machen‘. Heideggers Begriff der *Erschlossenheit* stellt sich solchermaßen als eine Hybride der verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes dar. Er schlägt eine Brücke zwischen der Etymologie des Daseins (der Dinge) als einem räumlichen Verhältnis und dem intellektuellen Prozeß ihrer mentalen Aneignung. *Deshalb* muß die *Befindlichkeit*, die ja ihrerseits eine räumliche Bezeichnung darstellt, gleichbedeutend mit einem *Verstehen* sein.

Zu dessen Eigenheiten gehört es deshalb auch, daß dieses Verstehen kein Prozeß sein kann, keine der Befindlichkeit nachträgliche oder auch nur äußerliche Operation. Beide müssen unmittelbar aufeinander bezogen sein, zueinander gehören, oder, wie Heidegger selbst sagt, *gleichursprünglich* sein:

Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein das „Da“ hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.<sup>33</sup>

Was das Wort *gleichursprünglich* in diesem Zusammenhang genau besagt, macht Heidegger deutlich, indem er die Umkehrbarkeit der Beziehung von Befindlichkeit und Verstehen herausstellt. Denn: *Befindlichkeit hat je ihr Verständnis*, und: *Verstehen ist immer gestimmtes*. Beides hat insoweit am jeweils anderen Teil. Eine Information über den Charakter des hier beanspruchten Verstehens aber steckt auch in der etwas weniger transparenten Formulierung, daß die *Befindlichkeit* das *Verständnis* [...] *niederhält*. Sie scheint nach Lage der Dinge zu besagen, daß die *Befindlichkeit* dieses *Verstehen* nicht zu einem bewußten *Vorgang* des *Verstehens* werden läßt, sondern es im *Zustand* eines stets schon gegebenen *Verständnisses* eben *niederhält*.

---

<sup>31</sup> Ebd., S. 134.

<sup>32</sup> Ebd., S. 139.

<sup>33</sup> Ebd., S. 142.

Dieser Sachverhalt führt uns zu einem weiteren Element von Heideggers Daseinsanalyse; und eben hier stoßen wir auf jenen Punkt, der unser Interesse für die *Fundamentalontologie* von *Sein und Zeit* im Blick auf Clifford Geertz' Kulturanthropologie allererst begründet: Heideggers Erläuterung des *Daseins* in Kategorien eines Textes.

Maßgeblich dafür ist das von ihm bestimmte Verhältnis von *Verstehen* und *Auslegung*:

Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes weitgehend zu.<sup>34</sup>

Wie schon im Fall des Verhältnisses von *Befindlichkeit* und *Verstehen* stellt sich auch für die Beziehung zwischen *Verstehen* und *Auslegung* die Frage, welchen Stellenwert dieses Verhältnis als solches für Heideggers Argumentation hat; anders gesagt, warum es der Charakteristik ihrer Relation überhaupt bedarf und nicht die vorgängige Beschreibung des Verhältnisses von *Befindlichkeit* und *Verstehen* zur Explikation des Daseins schon genügt.

Im Unterschied zu seiner Bestimmung der Relation zwischen diesen beiden Kategorien, deren Interdependenz Heidegger aus den Prämissen seiner eigenen Argumentation durchaus plausibel zu machen versteht, bleibt die Verbindung zwischen Verstehen und Auslegung ungleich schwächer, ja so schwach, daß die Frage aufkommt, ob die Einführung der *Auslegung* neben dem *Verstehen* wirklich einer sachlichen Notwendigkeit folgt – oder nicht eher der Logik seiner eigenen Argumentation zu dienen hat. (Und eine solche Frage kommt im Grunde auch schon ihrer Antwort in eben diesem Sinne gleich.)

Die – wie gesagt, ziemlich schwache – Begründung des Erfordernisses der *Auslegung* aus den *Eigenheiten* des Verstehens heraus läßt sich schon in den soeben zitierten Zeilen ablesen. Sie setzt an bei der Erklärung des *Verstehens* als eines *Entwerfens* der *Möglichkeiten* des *Seins*: „Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten.“ Unter solche *Möglichkeiten* wird nun auch die Auslegung subsumiert: „Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden.“ Genau besehen, signalisiert schon das Adjektiv *eigene*, daß es sich dabei um eine Möglichkeit von anderer Art handelt. Denn sie betrifft nicht mehr die Modalitäten des Seins, sondern ein Vermögen des Verstehens.<sup>35</sup> Der kategoriale Unterschied wird vor allem daran ersicht-

---

<sup>34</sup> Ebd., S. 148.

<sup>35</sup> Deutlicher noch wird dies, wenn wir uns die Frage vorlegen, warum das *Verstehen* überhaupt als ein *Entwerfen* der *Möglichkeiten*, genauer gesagt, der *verschiedenen* Möglichkei-

lich, daß das *Verstehen* als das *Sein-Können* des Daseins und mithin sein *Möglichsein* eine *wesenhafte Möglichkeit des Daseins* ist, ihm also notwendig anhängt. *Auslegung* aber ist keine *wesenhafte* Eigenschaft des Verstehens. Ausdrücklich heißt es ja in den oben zitierten Worten, daß das Verstehen die *Möglichkeit* hat, *sich auszubilden*. Eine solche, erst zu entwickelnde Fertigkeit der *Auslegung* bleibt insoweit eine (bloße) Potentialität des Verstehens. Warum aber ist sie für Heidegger so entscheidend?

Insoweit die *Auslegung* darin besteht, daß das *Verstehen* sich sein *Verstandenes*, wohlgermerkt *sein* (je schon) *Verstandenes* verstehend zueignet, besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen *Auslegung* und (bloßem) *Verstehen* in

---

ten des *Seins* charakterisiert wird. Auch in diesem Fall scheint mir die Begründung für diese Explikation des Verstehens nicht nur weitgehend implizit zu bleiben, sie ist zudem sehr viel mehr Heideggers Bemühen um die Stimmigkeit seiner eigenen Argumentation geschuldet, als daß sie aus der zuvor bestimmten Natur des Verstehens folgte. Den Ansatz bietet ihm die Erläuterung von *Verstehen* als eines Verstehens der *Möglichkeit* des Verstandenen. *Verstehen* heißt insoweit, die *Möglichkeit* des *Daseins* einzusehen: „Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck ‚etwas verstehen‘ in der Bedeutung von ‚einer Sache vorstehen können‘, ‚ihr gewachsen sein‘, ‚etwas können‘. Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.“ (Ebd., S. 143) Es lohnt, die argumentative Logik dieser Sätze sehr genau unter die Lupe zu nehmen; denn sie täuschen bei näherem Zusehen darüber hinweg, daß sie unter der Hand mit einer (als einer solchen verborgenen) Verschiebung der Bedeutung des Möglichkeitsbegriffs operieren. Dabei verfährt Heidegger äußerst raffiniert. Der Rückgriff auf geläufige Redewendungen, die den Sinn von ‚etwas verstehen‘ als die Existenz einer Fähigkeit zu etwas meinen, dient zunächst noch einmal dazu, ein irrtümliches Verständnis des Verstehens abzuwehren. Im Falle des *Daseins* ist dessen Fähigkeit, etwas zu können, nichts, was zusätzlich zu seinem Dasein als solchem hinzukäme, sondern das *Sein-können* ist das *Dasein* selbst. Im Grunde jongliert Heidegger schon an dieser Stelle mit zwei verschiedenen Bedeutungen des Möglichkeitsbegriffs, der sowohl in Sinne von ‚Bedingung der Existenz‘ wie in demjenigen einer ‚Fähigkeit‘ gehandhabt wird, wobei beides kurzerhand identifiziert wird. Das eigentliche (aber als solches nicht zum Thema gemachte) Interesse Heideggers an dieser Polysemie aber kommt im Schlußsatz des zitierten Passus, und zwar zunächst in einem scheinbar belanglosen, gleichsam *en passant* eingestreuten Adverb zum Vorschein: *Dasein ist je das, was es sein kann*. Entgegen einem ersten Eindruck von weitgehender Nebensächlichkeit ist das Adverb *je* von entscheidender Bedeutung, und zwar deshalb, weil es einen Plural einführt. Dieser Plural wird im weiteren Verlauf des Satzes logisch fortgeführt, wiewohl er grammatisch noch immer im Singular versteckt bleibt: *und wie es seine Möglichkeit ist*. Das Possessivpronomen *seine* verlängert den Sinn des Adverbs *je* in die zweite Hälfte dieses Satzes und macht aus der grammatisch nach wie vor im Singular stehenden Möglichkeit deren logischen Plural; *wie es (je) seine Möglichkeit ist*. Die Möglichkeit als Bedingung der Existenz von etwas ist hingegen ein logisches *singulare tantum*. Möglichkeit als Fähigkeit aber ist ein *plurale tantum*. Es ist diese Verschiebung der Einzahl zur Mehrzahl der Möglichkeiten, die Heidegger am Herzen zu liegen scheint. Aus diesem Grund greift er auf die zitierte Redeweise zurück, um mit ihrer Hilfe *Verstehen* und *Können* zueinander in Beziehung und mittels der Synonymie von *Fähigkeit(en)* und *Können* die Möglichkeit(en) in den Plural zu setzen. Doch woher rührt dieses engagierte Interesse für die Mehrzahl? Es scheint sich daraus zu ergeben, daß *Stimmungen* nur in der Mehrzahl zu haben sind, *Gestimmtheit* als das Sich-Selbst-Verstehen des Daseins aber eigentlich nur dem Singular der Befindlichkeit entspricht. Denn nur *daß* es diese Befindlichkeit gibt, ist Ausweis der *Erschlossenheit* des Daseins, nicht aber der Umstand, *wie* diese Befindlichkeit beschaffen ist. Wie also kommt der Plural verschiedener Stimmungen ins Spiel, wenn doch *Stimmung* als solche dem *Dasein* an sich korrespondiert? Wie also läßt sich die Pluralität von Stimmungen mit dem Dasein vermitteln? Anders gefragt, wie läßt sich zu unterschiedlichen Modalitäten des Daseins gelangen? Der, wie gesehen, etwas hilfreiche, von Heidegger gewählte Weg nimmt einen Umweg über die Definition des Verstehens als des Einsehens in die Möglichkeit des Daseins, um auf diesem Weg durch die Identifizierung von *Möglichkeit* und *Fähigkeit* eine *Mehrzahl der Möglichkeiten* ins Spiel zu bringen.

der Explizität des Verstandenseins. Ausdrücklich fällt denn auch der Begriff der Ausdrücklichkeit. Denn für Heidegger bedeutet der Sachverhalt, daß „die schon verstandene Welt [...] ausgelegt“ wird, das folgende: „Das Zuhandene kommt *ausdrücklich* in die verstehende Sicht.“<sup>36</sup> Woraus aber erwächst Heideggers Interesse an dieser Ausdrücklichkeit? Worin besteht der eigentliche Grund dieses Interesses? Die gleichsam ‚offizielle‘, von ihm selbst „ausdrücklich“ gegebene Erklärung besagt: „In ihr [sc. der Auslegung] eignet sich das Verstehen sein Verstandenes weitgehend zu.“ Aber das hieße doch, daß das Verstandene etwas gegenüber dem Verstehen Äußerliches bliebe. Aber wäre es nicht das Wesen des Verstandenseins, daß das Verstehen sich dieses in seinem Verstehen schon angeeignet hätte? Warum also bleibt es gleichwohl ein Äußerliches?

Auch der Grund, der diese (als solche je keineswegs zur Sprache gebrachten) Verhältnisse plausibel zu machen hat, scheint mir, gewissermaßen *en passant*, an einer vorderhand ganz unauffälligen Stelle im Text von *Sein und Zeit* zum Vorschein zu kommen, und zwar anhand einer erneut scheinbar nebensächlichen Bemerkung zu einer bestimmten Eigenschaft des Verstehens. Im § 34, *Da-Sein und Rede. Die Sprache* überschrieben, heißt es:

*Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde.*<sup>37</sup>

Die Feststellung von der Gegliedertheit der im Dasein selbst angelegten Verständlichkeit kommt in gewisser Weise überraschend. Denn es bleibt ausgesprochen unabsehbar, inwiefern sie aus dem zuvor Gesagten folgt. Sie erklärt sich indessen aus dem sodann zutage tretenden, augenscheinlichen Bemühen, eine Brücke zwischen dem ursprünglichen Verstehen und etwas Sprachlichem herzustellen – allerdings gerade nicht zur Sprache selbst. (Zu dieser zunächst unvermeidlich etwas enigmatisch klingenden Unterscheidung so gleich Näheres.)

Einmal mehr zeigt sich Heidegger dabei als ein Meister des Ritts auf den Wellen der Polysemie. Denn er benutzt diesmal den Begriff der *Artikulation* in doppelter Bedeutung. *Artikulation* meint zum einen ‚Gliederung‘, und sie meint zum anderen ‚Aussprache‘. Eben diesen Doppelsinn macht sich Heidegger nun zu eigen, um umstandslos von der Gegliedertheit der (ursprünglichen) Verständlichkeit zur Rede hinüberzugleiten, die aller Auslegung immer schon zugrunde liegt.

---

<sup>36</sup> Ebd., S. 148.

<sup>37</sup> Ebd., S. 161.

Die Verständlichkeit des Daseins ist also, bei Licht besehen, in der Sprache begründet. Aber genau dies darf nicht der Fall sein, weil es die Verständlichkeit als Existenzial, als *Seinsweise* des *Daseins* nachhaltig in Frage stellen würde, wenn diese ursprüngliche Verständlichkeit in Abhängigkeit von einem kulturellen Konstrukt geriete. Hier liegt im Grunde auch der Schlüssel zur Erklärung für den irritierenden Sachverhalt, daß sich das Verstehen das (bereits) Verstandene in der Auslegung anzueignen hat. Weil das Verstandene im Grunde genommen der dem Akt des Verstehens immer schon vorausliegenden Sprache zugehört, bleibt es insoweit durchaus schlüssigerweise eine diesem Akt äußerliche, weil schon vorgängige Größe. Mithin bedarf es einer Rückversicherung des Verstehens über sich selbst, um sich das Verstandene als ein solches bewußt *anzueignen*. Weil aber die Konzession der Bedeutung der Sprache für das Dasein, also einer gegenüber diesem Dasein externen Instanz, für dessen Deutung als Existenzial letztlich ruinös sein muß, setzt Heidegger alles daran, um die Sprache zu einem nachträglichen Phänomen, zu einem Derivat der Rede zu machen:

Daß *jetzt erst* Sprache Thema wird, soll anzeigen, daß dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat. *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede*. Von diesem Phänomen haben wir in der bisherigen Interpretation der Befindlichkeit, des Verstehens, der Auslegung und der Aussage ständig schon Gebrauch gemacht, es in der thematischen Analyse aber gleichsam unterschlagen.<sup>38</sup>

Heidegger verrät hier sehr viel mehr, als ihm lieb sein kann. In der Tat hat er die Sprache (und nicht etwa nur die Rede) als ein heimliches Fundament der Konstruktion seiner Fundamentalontologie unterschlagen, und nicht nur *gleichsam* unterschlagen, sondern im vollen Sinne dieses Wortes, mag ihm dies auch selbst nicht zu Bewußtsein kommen. Ansonsten würde er sich kaum solchen Freimut leisten (können). Und so ist denn diese Unterschlagung mit einem solchen Bekenntnis auch keineswegs beendet, sondern setzt sich in diesem selbst mit dem ziemlich abenteuerlichen Versuch fort, die Sprache als einen Abkömmling der Rede zu erklären.

Während Heidegger ansonsten so großen Wert auf die *Gleichursprünglichkeit* bestimmter Phänomene wie etwa derjenigen von *Befindlichkeit* und *Verstehen* legt, stellt er sie dort in Frage, wo eine solche Beziehung im Grunde offenkundig ist. Es bedarf keiner sonderlichen Erörterung, daß Rede und Sprache in der Tat im tiefsten Sinne dieses Begriffs *gleichursprünglich* sind. Gäbe es die Sprache nicht, bliebe jede Rede unverständlich. Andererseits kommt die Sprache nirgends sonst als in der Rede zum Vorschein. Die elementare Interde-

---

<sup>38</sup> Ebd., S. 160f.

pendenz von Sprache und Rede ist mithin schwerlich zu bestreiten. Wenn Heidegger deshalb aber auch alles daran zu setzen scheint, gleichwohl die Nachträglichkeit der Sprache gegenüber der Rede zu behaupten, dann hat dies in seinem zweifellos raffinierten, bei näherem Zusehen aber ausgesprochen durchsichtigen Spiel mit dem Doppelsinn des Begriffs der Artikulation seinen Grund. Denn er kann auf diese Weise der ursprünglichen Verständlichkeit des Daseins eine Gegliedertheit unterschieben, die dann als *Artikulation zur Rede* wird, die in der *Auslegung* zum Ausdruck kommt. Aber schon die Behauptung einer solchen Gegliedertheit der Verständlichkeit bleibt, wie gesehen, bei Licht betrachtet, höchst erratisch.<sup>39</sup>

Vordergründig mag es auf diese Weise gelingen, die Sprache als das Fundament der von Heidegger behaupteten ursprünglichen Verständlichkeit des Daseins zum Verschwinden zu bringen. Doch die Plausibilitätslücken seiner Argumentation sind zu offensichtlich, um diesem Versuch zu dauerhaften Erfolg zu verhelfen. Und so bildet die in *Sein und Zeit* lange noch nicht einmal erwähnte und schließlich in eine bei genauerem Zusehen abwegige Nachrangigkeit verschobene Sprache das stillschweigende Fundament der originären Verständlichkeit des Daseins.<sup>40</sup> Das Interesse an der *Auslegung*, an der ausdrücklichen Artikulation des Verstehens eines je schon als verstandenen Vo-

---

<sup>39</sup> Es kommt hinzu, daß auch das Phänomen, dem eine solche Gegliedertheit bescheinigt wird, Fragen aufwirft. Denn nicht etwa von dem Verstandenen gilt dies, sondern von der Verständlichkeit: *Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert*. Warum aber die Verständlichkeit, die doch eine Eigenschaft von etwas ist, mit der man das Phänomen des Gegliedertseins schwerlich in Verbindung bringen zu können scheint. Gegliedertsein scheint vielmehr eine Voraussetzung von Verständlichkeit darzustellen, etwas, das Verständlichkeit herstellt oder erläutert, aber nichts, das sie selbst als solche kennzeichnet. Warum also verschiebt Heidegger eine Voraussetzung von Verständlichkeit auf diese selbst? Die Antwort auf diese Frage scheint sich noch einmal aus den schon erörterten Gründen zu ergeben. Denn Heidegger erwies sich einen Bären dienst, wollte er dem Dasein selbst Gegliedertheit attestieren und ihm damit eine letztlich aus der Sprache kommende Bestimmtheit zusprechen. Dies stünde noch einmal in einem allzu offensichtlichen Widerspruch zum Postulat seines Charakters eines Existenzials. Deshalb gilt es, die Artikulation dieses Daseins in seiner Eigenheit der Verständlichkeit zu verstecken.

<sup>40</sup> Das angestrebte Bemühen, die Sprache als Abkömmling der Rede zu beschreiben, die ihren Urgrund in der Gegliedertheit besitzen soll, äußert sich nicht zuletzt in so verwirrenden, ja verstörenden Aussagen wie der folgenden: „Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache“ (ebd., S. 161). Die Verwirrung, die ein solcher Satz über die Sprache stiftet, kommt im Übrigen auch in (kaum noch latent zu nennenden) Widersprüchen zum Vorschein, heißt es doch noch in demselben Abschnitt: „Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des Geworfenen, auf die Welt angewiesenen In-der-Welt-seins hat“ (ebd.). So unbesehen man der Feststellung eines wesensmäßigen Zusammenhangs zwischen Sprache und Rede zustimmen möchte, läßt sich eine Aussage wie diese noch so gleichsam unbekümmert formulieren, wenn Heidegger doch kurz zuvor die Sprache als die *Hinausgesprochenheit der Rede* bezeichnet hatte? Denn eine solche *Hinausgesprochenheit* eignet der Rede, die *mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich* ist, offensichtlich nicht. Ganz abgesehen davon, daß die Rede das *existenzial-ontologische Fundament der Sprache* bildet. Aber kann sie unter dieser Voraussetzung auch schon *existenzial Sprache* sein? Heideggers Bestimmung des Verhältnisses von Rede und Sprache nötigt dem mitdenkenden Leser von *Sein und Zeit* eine beträchtliche Bereitschaft zu logischer Toleranz ab. Doch solche Verwerfungen der Argumentation sind nur die Symptome der teilweise höchst riskanten, wo nicht haltlosen Annahmen, auf die Heidegger seine Überlegungen stützt.

rausgesetzten, besteht darin, dem Postulat dieses je schon Verstandenseins Plausibilität zu verschaffen. Doch das Bemühen um die Herstellung einer solchen Plausibilität fällt widersprüchlich aus, weil die dafür zuständige Sprache, die den Urgrund dieses Verständnisses bildet, auf etwas krummen Wegen wieder zum Verschwinden gebracht werden muß.

Wie weitgehend statt dessen die Muster der Sprache, die sie in ihrer Rede ausbildet, Heideggers Konzept der Auslegung des Verstehens bestimmen, bezeugt nicht zuletzt die von ihm gesuchte Analogie zur Textexegese:

Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen. Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was „dasteht“, so ist das, was zunächst „dasteht“, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon „gesetzt“, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.<sup>41</sup>

Es bleibe dahingestellt, ob die Verfahrensweisen einer *exakten Textinterpretation* hier angemessen dargestellt werden. Wesentlich für unseren Zusammenhang ist der Sachverhalt, daß das Dasein in Kategorien eines Textes gedacht wird, als ein solcher. Und eben hier begegnen sich, ungeachtet aller fundamentalen Unterschiede zwischen Geertz' Kulturanthropologie und Heideggers *Fundamentalontologie*, ihre beiden Konzepte. Die ‚Kultur als Text‘ und das ‚Dasein als Text‘ entsprechen einander darin, daß in beiden Fällen die Kommunikationsformen der Sprache zum Modell der Erkenntnis schlechthin geraten.

Gerade die elementar unterschiedlichen Voraussetzungen wie Zielsetzungen der jeweiligen Ansätze machen die von beiden gleichwohl geteilten erkenntnistheoretischen Prämissen nur um so auffälliger. Diese Gemeinsamkeit aber läßt sich angesichts der anderweitigen erheblichen Unterschiedlichkeit als Hinweis darauf lesen, daß die Explikation von Kategorien der Erkenntnis in solchen der Sprache sich nicht aus den Eigenheiten der je zur Diskussion stehenden Phänomene ergibt. Was sich schon innerhalb von Geertz' Kulturanthropologie selbst abzeichnete, bekräftigt sich im Vergleich mit Heideggers Fundamentalontologie. Um so dringlicher aber stellt sich die Frage, woher die Attraktivität des Textes und der Sprache als eines allgemeinen Modells der Erkenntnis stammt. Wie erklärt sich diese Affinität von Kommunikation und Erkenntnis?

---

<sup>41</sup> Ebd., S. 150.

### 3. Die epistemologische Attraktivität des Textes und die Risiken seiner Metaphorisierung

Die These, die ich im folgenden etwas näher erläutern wie begründen möchte, stellt einen Zusammenhang zwischen diesem Interesse an einem erkenntnistheoretischen Konzept, das sich an den Kommunikationsformen der Sprache orientiert, und den Folgen der kantschen Erkenntnistheorie her. Zu deren Implikationen, die die *Kritik der reinen Vernunft* selbst nicht zum Thema macht, gehört eine gewisse Grenzverwischung zwischen dem externen Gegenstand der Erkenntnis und den (vom Erkennenden selbst stammenden) Bedingungen seiner Erkenntnis. Denn wenn gilt, daß alle Erkenntnis abhängig ist von den Kategorien der menschlichen Vernunft, dann ist das externe Objekt als ein *Objekt ihrer Erkenntnis* dieser Erkenntnis keineswegs mehr gänzlich äußerlich. Aller Erkenntnis eignet unter diesen Voraussetzungen ein Moment der Selbstverständigung. Diese strukturelle Eigenschaft des solchermaßen begriffenen Erkenntnisprozesses aber entspricht in bestimmter Hinsicht in der Tat der von Heidegger beschriebenen Struktur des Verstehens, die er als ein Verstehen von etwas je schon Verstandenen definiert. Auch im Falle von Geertz' anthropologischem Ansatz ist es die Beteuerung der Verfaßtheit der Kultur als einer sprachlichen Botschaft, die sie nicht allein zum Gegenstand einer unvermeidlichen Deutung stilisiert, sondern zugleich auch die Modalitäten ihrer Verständlichkeit signalisiert. Und bietet die stillschweigende, metaphorische vorausgesetzte Kenntnis einer für die Botschaft wie für den, der sie zu lesen hat, gemeinsamen Sprache, die eine Garantie für die Erkennbarkeit des Gegenstands der Erkenntnis zu bieten hat.

Indessen reicht diese Analogie noch nicht aus, um das Dasein wie die Kultur im Sinne eines *Textes* zu konzipieren. Worin aber steckt der Mehrwert dieser Vorstellung für die Selbstexplikation der Erkenntnis? Der Vorteil, den sie bietet, beruht darauf, daß ein Text nicht in *bloßer* Selbstverständigung aufgeht. So zweifelsfrei dessen Verständnis die Kenntnis der Sprache voraussetzt, in der er verfaßt ist, Texte sind in aller Regel kaum Botschaften, die man an sich selbst richtet. Sie beschränken sich also nicht auf eine Kommunikation mit dem eigenen Selbst. Genau dieser Aspekt eines Textes aber bietet auch ein Modell für die – freilich riskante – Konzeptualisierung des *externen* Anteils an jedem Gegenstand der Erkenntnis.

In der Tat läßt sich schon bei Kant nicht übersehen, daß das Objekt der Erkenntnis, wiewohl dieser Erkenntnis als solcher unweigerlich ein Moment der Selbstverständigung eignet, sich nicht auf diese Selbstbezüglichkeit beschränken läßt. Denn dessen *Existenz* als eines Objekts der Erkenntnis läßt sich aus den kategorialen Voraussetzungen der Erkenntnis ja nicht ableiten. Kant hat



in der *Kritik der reinen Vernunft* bekanntlich sehr genau benannt, inwiefern das Objekt unserer Erkenntnis *auch* etwas gegenüber dieser Erkenntnis Externes darstellt, und zwar vermittelt seiner ebenso berühmten wie folgenreichen begrifflichen Unterscheidung zwischen dem *Ding an sich* und der *Erscheinung*.

Nun gehört es jedoch zu den Eigenheiten von Kants Epistemologie, daß sich über das Verhältnis *zwischen* diesen beiden Entitäten nichts aussagen läßt. Denn das *Ding an sich* ist uns nicht anders denn eben *als* eine nach unseren Vorgaben immer schon geformte *Erscheinung* zugänglich. Das *Ding an sich* selbst ist hingegen unserem Denken bekanntlich unzugänglich; und *weil* dem so ist, scheidet naturgemäß auch jede Möglichkeit einer Aussage über die *Beziehung* zwischen dem *Ding an sich* und der *Erscheinung* aus. Letztlich folgt aus dieser Unmöglichkeit deshalb, daß wir noch nicht einmal gewiß sein können, daß, was Kant zweifelsfrei voraussetzen scheint, die *Erscheinung* eine Erscheinung des *Dings an sich* ist. Eine solche Annahme bleibt, strenggenommen, ein schieres Postulat. Sehen wir indessen für den Augenblick über diese im Grunde höchst folgenreiche Konsequenz von Kants epistemologischen Koordinaten hinweg, um statt dessen nach den Vorteilen zu fragen, die eine Explikation dieser Erkenntnisprämissen im Rückgriff auf Vorstellungen sprachlicher Kommunikation erbringen kann.

Die Idee, die Lesbarkeit des Zeichens oder Zeichenensembles, also des Textes, zu einem Modell von Erkenntnis zu erklären, bietet ein Konzept für den Sachverhalt, daß der Gegenstand dieser Erkenntnis immer nur nach den Maßgaben des Erkennenden begriffen werden kann und doch zugleich nicht in einer bloßen Selbstverständigung aufgeht. Daß er abhängig von den Erkenntnismöglichkeiten des Erkennenden selbst ist, kommt darin zum Ausdruck, daß der Leser eines Textes die Sprache beherrschen muß, in der dieser Text geschrieben ist. Und daß das Objekt der Erkenntnis ungeachtet der aller Erkenntnis im kantischen Sinne innewohnenden Selbstverständigung in einer solchen nicht aufgeht, ist darin angelegt, daß bei einem Text Verfasser und Leser nicht identisch sind. So bietet das Kommunikationsmedium des Textes ein Modell, das beide Seiten miteinander zu vermitteln erlaubt: Die Voraussetzungen, die der Erkennende selbst für alle Erkenntnis eines jedweden Objektes mitbringt, korrespondieren der Sprache, in der der Text geschrieben ist. Und zugleich ist dieser Text etwas, das seinem Leser gleichwohl von einer anderen Instanz als ihm selbst gegeben ist.

Genau besehen aber leistet diese Analogie zur Sprache noch etwas weiteres; und vor allem darin liegt vermutlich ihr heimliches Attraktionspotential. Denn sie stellt metaphorisch ein Versprechen für eine Systemstelle des Erkenntnisprozesses bereit, die in der epistemologischen Charakteristik selbst eine Leer-

stelle bleibt. Sie verbindet nämlich die Vergewisserung über den externen Status des Objekts der Erkenntnis als eines gegenüber dem Erkennenden äußerlichen mit einer Versicherung, *warum* er sich gleichwohl erkennen *läßt*. Genau besehen bleibt dies bei Kant ja ein gewisses, wiewohl verborgenes Enigma. Denn Erkenntnis bedeutet im Rahmen seiner Epistemologie ‚Subsumtion unter die eigenen Vorgaben des Erkennens‘. Erkenntnis wird im Grunde zu einem intellektuellen Octroi, für den es ein Stück weit rätselhaft bleibt, daß ein Objekt sich diesen Vorgaben fügt – sich etwa aufgrund einer solchen ‚Erkenntnis‘ manipulieren läßt. Faßt man das Objekt der Erkenntnis hingegen als einen Text, dann ist stillschweigend vorausgesetzt, *daß* dieses Objekt immer schon den Regeln einer erlernbaren Sprache folgt. Stillschweigend werden also dem Objekt der Erkenntnis die Voraussetzungen seiner Erkennbarkeit unterlegt.

Der auf diese Weise für die Erkenntnis besorgte Vorteil läßt sich verdeutlichen, wenn wir auf einen Begriff Bezug nehmen, der sich in der Diskussion über Kants *Kritik der reinen Vernunft* als Synonym von dessen Begriff der *Erscheinung* eingebürgert hat. Im Unterschied zum *Ding an sich* wird die Erscheinung häufig als *Ding für uns* bezeichnet. Auch dieser Bezeichnung wohnt ein latenter Doppelsinn inne. Denn sie schwankt zwischen den Bedeutungen ‚das Ding, das wir für uns zu einem solchen machen‘ und ‚das uns zuge dachte Ding‘. Das, was die analogische Verwandlung des Gegenstandes der Erkenntnis in einen Text bewirkt, ist im Grunde ein Wechsel von der einen dieser beiden Bedeutungen zur anderen. Diese figürliche Redeweise macht aus dem *Ding*, das *für uns* ein solches *ist*, das *uns* (von jemand anderem als uns selbst) *zuge dachte Ding*. Wir werden im gleichen Zug aus denjenigen, die das Ding als ein solches allererst konstituieren, gleichsam zu seinem Adressaten.

Es kann indessen kaum einem Zweifel unterliegen, daß die auf dem Umweg über eine bloße Analogie zur sprachlichen Kommunikation gewonnenen Prämissen, die die Möglichkeit einer Erkennbarkeit des Objekts dieser Erkenntnis zu plausibilisieren scheinen, nicht aus den erkenntnistheoretischen Prinzipien, die Kant definiert hat und die seither zu einem unhintergehbaren Referenzpunkt philosophischer Erkenntnistheorie geworden sind, abgeleitet werden können. Sie sind im Grunde weit weniger gewonnen als erschlichen. Allerdings gilt, wie wir gesehen haben, ja schon für das kantische Modell selbst, daß jedenfalls in *einer* Hinsicht auch bei ihm die Beziehung zwischen dem *Ding an sich* und der *Erscheinung* ein letztlich ungedeckter Wechsel bleibt. Denn es gibt kein Argument zum Beleg dafür, daß die *Erscheinung* eine (oder die) Erscheinung des *Dings an sich* ist. Die Deutung des Gegenstands der Erkenntnis als eines Textes steigert insoweit das (unbegründete und unbegründbare) Postulat der faktischen Zusammengehörigkeit von *Ding an sich* und *Erschei-*

nung zu einer heimlichen Versicherung der Erkennbarkeit dieses *Dings an sich* (in Gestalt eines *Dings für uns*) zu. Dies ist die doppelte Funktion, die das Verständnis des Gegenstands der Erkenntnis als eines Texts zu erfüllen hat. Indem ihm ein zeichenhafter, sprachähnlicher Status zugesprochen wird, ist vorausgesetzt, daß er sich nur nach den Regeln einer Sprache entziffern (sprich: erkennen) läßt, die dem Erkennenden vertraut ist. Daß Verstehen ein Verstehen von je schon Verstandenem ist, das sich deshalb auch bruchlos einer Auslegung fügt, korrespondiert dem kantschen Prinzip, daß die Vernunft selbst je schon die Bedingungen einer Erkenntnis definiert.

Die Vorstellung vom Gegenstand der Erkenntnis als Text expliziert insoweit dieses Selbstverhältnis der Vernunft in semiotischen Begriffen. Die wesentliche Veränderung aber steckt darin, daß der Text kein an die eigene Person adressierter ist. Und so wird die Grammatik des Textes zur Gelenkstelle zwischen der Lokalisierung der Bedingungen des Verstehens im Subjekt der Erkenntnis und der gleichzeitigen Zuordnung dieses Textes zu einem externen ‚Sender‘, der ihn seinerseits in einer kaum anderen Sprache als derjenigen kodiert haben kann, die dem Adressaten sein Verständnis erlaubt. Die Metaphorisierung des Erkenntnisprozesses als einer Deutung von Zeichen erscheint damit in gewisser Weise als das Erschleichen einer Rückversicherung der Möglichkeit von Erkenntnis, die das zugrundeliegende Modell der Erkenntnis indessen kaum hergibt.

In diesem Sinne hat das Medium ‚Text‘ in der eingangs erörterten kulturwissenschaftlichen Debatte nichts weniger als ein allgemeines *Erkenntnis*-Modell zu bieten. In den epistemologischen Voraussetzungen des Denkens der Moderne liegt die Ursache dafür, daß auch die kulturwissenschaftliche Theorie zur Nivellierung zwischen dem *signum datum* und dem *signum translatum* tendiert, Zeichenhandlung und indexikalisches Zeichen zu identifizieren trachtet und im Text ein allgemeines Modell der Erkenntnis der Dinge schlechthin entdeckt.

Diese Verwandlung des Textes in ein universelles Modell der Erkenntnis hat indessen, allem vermeintlichen epistemischen Zugewinn zum Trotz, nicht allein eine erkenntnistheoretisch äußerst labile Grundlage; sie fordert im Blick auf den Text selbst einen ebenso paradoxen wie fatalen Preis. Denn sie bringt das Konzept des Textes um genau dasjenige, was seine *besondere* kognitive Leistung ausmacht. Von der *Textur* der Stadt oder einer haydnischen Symphonie läßt sich in solcher Allgemeinheit zweifelsohne recht unbekümmert und durchaus mit einer gewissen Berechtigung sprechen. Unseligerweise aber gerät man solchermaßen auf das, was Hans Martin Gauger einmal höchst tref-

fend als den *etymologischen Holzweg* charakterisiert hat.<sup>42</sup> Denn irgendwie gewirkt oder gewebt sind Städte und Bilder zweifelsohne, anders gesagt: Sie sind mehr als eine bloße Addition von Elementen, nämlich ein aus ihnen gebildetes Gefüge. Doch das *tertium comparationis* einer solch *allgemein* gefaßten Textur läßt gerade das in den Hintergrund treten, was die *spezifische* Textur des *sprachlichen* Textes ausmacht. Denn *sie* wird bestimmt durch eine Verknüpfung von Prädikationen. Das Relationsgefüge seiner sprachlichen Sätze, die allesamt auf Prädikationen beruhen, konstituiert die eigentlich kognitive Dimension des Textes.<sup>43</sup> Und eben sie gerät allzu leicht aus den Augen, wenn man den Textbegriff im Sinne einer *bloßen Textur* inflationär auf jedes Objekt der Erkenntnis anwendet, ganz unabhängig davon, wie dessen Struktur *jeweils* konstituiert ist.

An die hier skizzierte, für die sprachliche Struktur des Textes konstitutive Leistung einer Korrelation von Prädikationen schließen sich viele Fragen und nicht zuletzt die vielleicht brisanteste unter ihnen an: Gibt es überhaupt *Bedeutung* außerhalb von Prädikationen? Lassen wir uns nicht täuschen: Auch das Verkehrszeichen hat Satzform, denn es semantisiert seine Umgebung. „Nun kommt eine Vorfahrtsstraße“, sagt das entsprechende Schild. Und *wie* brisant die Frage nach dem Zusammenhang von Bedeutung und Prädikation ist, zeigt allein ein Blick auf die Postulate der jungen Bildwissenschaft. Denn sie beansprucht für das Bild ein der Sprache gleichwertiges Modell der Generierung von Sinn, das unabhängig von sprachlichen Mustern funktioniert.<sup>44</sup> Aber ebenso berechtigt ist die Frage, ob Bilder Prädikationen nach dem Modell

---

<sup>42</sup> Zu diesem Begriff und seinen Implikationen vgl. Hans Martin Gauger, „Der etymologische Holzweg“, in: ders., *Über Sprache und Stil*, München: C. H. Beck, 1995, S. 62–81.

<sup>43</sup> Diese Feststellung bedürfte zweifellos einer umfänglicheren Begründung. An dieser Stelle sei nur kurz dem Gegenargument begegnet, daß Fragesätze oder Aufforderungen diese These widerlegten. Daß der behauptete Sachverhalt durch sprachliche Äußerungen wie die genannten gleichwohl nicht entkräftet wird, dafür gibt es schon insoweit ein triftiges Indiz, als sich jede andere Satzform in einen Aussagesatz verwandeln läßt (das Gegenteil indessen gilt nicht). „Geht Franz in die zweite Klasse?“ läßt sich umformen zu dem Satz „Ich möchte wissen, ob Franz in die zweite Klasse geht“. Gleiches gilt für imperativische Sätze. „Komm her!“ läßt sich ebenso formulieren als „Ich fordere dich auf, herzukommen“. Insofern erscheinen alle Fragesätze und Ausrufesätze als verkürzte Aussagesätze. (Das ergibt sich nicht zuletzt daraus, daß der Informationswert von Frage- und Ausrufesätzen in solchen Umformulierungen zum Vorschein kommt: Die Frage „Kommst du heute?“ beinhaltet die Information, daß der Sprecher wissen möchte, ob es sich so verhält.) Die Ursache für diese satzlogischen Verhältnisse besteht darin, daß die Prädikation ein allgemeines logisches Modell darstellt, das seinen häufigsten sprachlichen Repräsentanten in der Tat in der Form des Aussagesatzes besitzt, aber keineswegs darauf festgelegt ist. Denn sie beruht auf nichts anderem als der Zuordnung einer Eigenschaft zu dem Träger dieser Eigenschaft. Und dies muß keineswegs in Form einer Feststellung erfolgen, sondern kann auch darin bestehen, nach der Existenz eines solchen Zusammenhangs zu fragen oder seine Herstellung zu betreiben.

<sup>44</sup> Der nach wie vor prominenteste Vertreter dieses Konzepts ist Gottfried Boehm, der die Bildwissenschaft wesentlich begründet hat. Verwiesen sei nur auf seinen grundlegenden Artikel „Die Wiederkehr der Bilder“, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München: Fink, 1994, S. 11–38.

der Sprache zum Inhalt haben können oder zumindest suggerieren, wo nicht initiieren.

Die wesentliche und zugleich spezifische Leistung des sprachlichen Textes als einer Textur von Prädikationen genauer zu charakterisieren und ihren kulturellen Stellenwert auch außerhalb der Sprache zu verfolgen, ist eine wesentliche Aufgabe nicht nur literaturwissenschaftlicher Arbeit.<sup>45</sup> Sie wird durch die geläufige Metaphorisierung des Textes, der nicht zuletzt den Anspruch der Literaturwissenschaft weit über ihr angestammtes Gebiet hinaus zu begründen hat, sehr viel mehr verdunkelt als erhellt.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Fragestellungen wie diese sind ein zentrales Anliegen des in der ersten Fußnote dieses Beitrags erwähnten Arbeitskreises der Fritz Thyssen Stiftung.

<sup>46</sup> Wolf-Dieter Stempel verdanke ich die Kenntnis eines ebenso griffigen wie treffenden Satzes des Romanisten Heinrich Lausberg: „Metaphernverbot ist Denkverbot.“ Das ist nicht nur unanfechtbar; dieser Satz gibt ebenso zu verstehen, in welcher Hinsicht Metaphern für wissenschaftliche Erkenntnis von zentralem Belang sind. Wesentlich ist ihr *heuristischer* Wert. Sie sind nicht nur fruchtbar, sondern vermutlich unverzichtbar als ein Instrument der Gewinnung neuen Wissens. Doch ebenso gilt, daß diese heuristische Funktion auch nur eine Phase eines wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses bleiben kann. Denn ihre heuristische Leistung erfüllt sich erst dann, wenn eine zunächst metaphorische Charakteristik schließlich in nicht-metaphorische Begrifflichkeit überführt werden kann. Der genetische Kode, um eine vergleichbare Redeweise aus einer anderen Wissenschaft anzuführen, bietet dafür ein treffendes Beispiel. Denn das Phänomen, das er benennt, läßt sich unabhängig von diesem Begriff bestimmen. Gleiches trifft, um auch ein Exempel aus dem Bereich der Philologie zu wählen, etwa für Saussures synästhetische Formel vom *signifiant* als einer *image acoustique* zu. Genau dies ist für die Rede von der Kultur als Text nicht der Fall. So läßt sich außerhalb dieser Redeweise nicht begründen, inwiefern jegliches Element einer Kultur einen zeichenhaften Status besitzt. Ebenso bleibt es ein leeres Postulat, daß alle Elemente einer Kultur eine schlüssige Verknüpfung von Aussagen zu einem Informationszusammenhang bilden – ganz zu schweigen von der Frage, welches Subjekt dieser ‚Kultur‘ sich dabei an welchen Adressaten wendet. Deshalb bleibt am Ende nur das Postulat einer Lesbarkeit zurück, die Erkennbarkeit versichern möchte. (Nun wird die eine oder der andere gegen dieses Argument eine – in der Literaturwissenschaft der Gegenwart ebenso beliebte – Überzeugung ins Feld führen, der zufolge alle Rede einen metaphorischen Status habe. Derlei Äußerungen sind indessen nicht nur riskant, weil sie eine unvermeidlich selbstreflexive Wirkung entfalten. Sie entbehren auch insofern einer Grundlage, als die Metapher stets ein relationales Phänomen innerhalb der Regeln des Sprachgebrauchs darstellt. Harald Weinrich hat treffend von einer *anormalen Prädikation* gesprochen (vgl. Harald Weinrich, „Semantik der kühnen Metapher“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift*, Vol. 37, 1963, S. 325–344). Und *anomal* ist sie, weil jeder Metapher eine Inkompatibilität aufgrund der Kombination zweier Ausdrücke aufweist, die sich in nicht-metaphorischer Rede nicht miteinander verbinden ließen. Auch die Katachrese eines ‚Tischbeins‘ weist eine solche Anomalie auf, verbietet die Sprache doch anderweitig die Zuordnung des Wortes ‚Bein‘ zu einem nicht-belebten Gegenstand. Insoweit steckt in jeder Metapher – und nicht erst in der fortgesetzten – ein allegorischer Impetus im etymologischen Sinn: sie Aufforderung, die anders als in wörtlicher Bedeutung zu verstehen. Doch eben eine solche semantische Operation verhindert die Rede von der ‚Kultur als Text‘. Sie nutzt vielmehr die Lizenzen der Metapher, um ein methodisches proprium zu etablieren, das außerhalb dieser Redeweise freilich kaum ein *fundamentum in re* besitzt.)