

**ROMBACH WISSENSCHAFTEN · REIHE LITTERAE**

herausgegeben von Gerhard Neumann und Günter Schmitzler

**Band 121**

Frauke Berndt/Christoph Brecht (Hg.)

# **Aktualität des Symbols**

ROMBACH  VERLAG

Auf dem Umschlag: François Boucher: Ruhendes Mädchen (1752)

Gedruckt mit Unterstützung der Sparkassen-Finanzgruppe Hessen-Thüringen, der Wilhelm-Hahn-und-Erben-Stiftung sowie des Instituts für Deutsche Sprache und Literatur II der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005. Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG,  
Freiburg im Breisgau  
1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten  
Lektorin: Dr. Edelgard Spaude  
Umschlaggestaltung: Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG,  
Freiburg im Breisgau  
Satz: post scriptum, Emmendingen/Hinterzarten  
Herstellung: Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG,  
Freiburg im Breisgau  
Printed in Germany  
ISBN 3-7930-9381-61

## Inhalt

FRAUKE BERNDT	
Symbol/Theorie .....	7
<b>Symbol und Wissen</b>	
DIETER MERSCH	
Paradoxien der Verkörperung. Zu einer negativen Semiotik des Symbolischen .....	33
ROBERT STOCKHAMMER	
Darstellung der Metamorphose, wissenschaftlich und poetisch. Ansätze zu einer anderen Theorie des Symbols bei Goethe .....	53
CORNELIA ZUMBUSCH	
Der <i>Mnemosyne</i> -Atlas. Aby Warburgs symbolische Wissenschaft	77
STEFAN RIEGER	
Scheinbilderfolgen. Zur Mediengeschichte des Symbolbegriffes . . .	99
WOLFGANG STRUCK	
Dokument/Symbol/Film. Der ruhige und kalte Weg des Beobachtens .....	115
<b>Symbol und Figur</b>	
HEINZ J. DRÜGH	
»Allenthalben auf seiner Oberfläche«. Zur Präsenz des Körpers im klassizistischen Symbol .....	135
JOACHIM JACOB	
»Versinnlichung«. Das Symbol als Darstellung des Schönen und die Materialität der Literatur .....	161

MORITZ BASSLER

## Die kulturpoetische Funktion des Symbols Ein Verwendungsvorschlag in Anknüpfung an Goethe

I

Alles was geschieht ist Symbol, und, indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das Uebrige. In dieser Betrachtung scheint mir die höchste Anmaßung und die höchste Bescheidenheit zu liegen.<sup>1</sup>

»Alles was geschieht ist Symbol« – das ist offenkundig Unsinn, wie All-Aussagen dieser Art generell. Es ist leicht, solche Sätze (etwa auch das vielgescholtene ›Alles ist Text‹) als sinnlos zu kritisieren, allerdings nur, wenn man sie als ontologische mißversteht. Produktiver wäre es, sie als methodologische Programme zu begreifen – Goethes Satz hieße dann etwa: ›Alles läßt sich im symbolischen Modus konstruieren, verstehen oder lesen‹. Der Rheinfall in Schaffhausen, das zerbombte Anwesen des Großvaters in Frankfurt, Flößer auf der Saale, das St.-Rochus-Fest zu Bingen – alle natürlichen und kulturellen Phänomene können symbolisch werden, wenn man sie als Fälle betrachtet, die, so Goethe 1797 an Schiller,

in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen andern dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, Ähnliches und Fremdes in meinem Geiste aufregen und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen.<sup>2</sup>

Auf dieser Ebene muß man noch keine Ontologie bemühen. Totalität und Mannigfaltigkeit sind die Bedingungen dafür, daß etwas überhaupt als Phänomen in Erscheinung tritt – man muß es nach außen abgrenzen und nach innen seine Teile in einen Bezug bringen können, der das Ganze ausmacht. Das ist Aufgabe einer immanenten Analyse. Vom Rheinfall schreibt Goethe an Schiller: »Ich habe auf der Stelle das Phänomen in seinen Teilen und im

<sup>1</sup> Johann Wolfgang Goethe, Brief an Carl Ernst Schubarth, 2. April 1818, in: ders., Goethes Werke, hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919, Abt. 4, Bd. 29, S. 121–123, hier S. 122. Im folgenden zitiert mit der Sigle WA.

<sup>2</sup> Johann Wolfgang Goethe, Brief an Friedrich Schiller, 16. [und 17.] August 1797, in: Siegfried Seidel (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, München 1984, Bd. 1 Briefe der Jahre 1794–1797, S. 383–386, hier S. 384.

ganzen, wie es sich darstellt, zu fassen gesucht«. <sup>3</sup> Anhand der nachgelassenen Aufzeichnungen der Schweizer Reise läßt sich recht konkret nachvollziehen, wie dieses ›Zu-fassen-Suchen‹ vonstatten geht: in einem Prozeß schriftlichen Formulierens nämlich, zunächst in Notizform, dann in immer weiteren Ausarbeitungen. Das Durcharbeiten des Phänomens, das die Voraussetzung für seine Übertragung auf alles ›Uebrige‹ ist, hat die Form der Durcharbeitung des eigenen Textes. Gemeinhin stellt man sich das symbolische Schauen so vor, wie etwa Jürgen Stenzel formuliert: »Im Prozeß des Benennens blickt die Reflexion bis auf den Grund des Angeschauten und erkennt dort ein Grundmuster des Weltgeschehens«. <sup>4</sup> Das Bild vom Grund jedoch, das ja das Transzendieren einer Oberfläche voraussetzt, führt in die Irre. Das Benennen stellt die Oberfläche schließlich erst her, die anschließend zeichenhaft wird.

Daß Goethes Symbol-Konzept nicht naiv ist, versteht sich ohnehin. In den entscheidenden Phasen wird es in der Auseinandersetzung mit Kants Schriften und unter den kritischen Augen Schillers entwickelt. Dennoch bleiben die bekannten zeichentheoretischen Einwände: Man bedürfe bereits der Kategorien, um Abgrenzungen und Teil-Ganzes-Relationen überhaupt herzustellen. Die Ontologie, so das Argument, komme spätestens dort hinein, wo die Phänomene als gegebene, ihre innere Ordnung als organische und ihre Semiose als die eines natürlichen Zeichens vorausgesetzt werden. »Die Realität« – so formuliert es Titzmann – »muß [hier] Bedeutung haben, damit die Kunst keine zu haben braucht«. <sup>5</sup> Es ist diese Voraussetzung einer präexistenten Sinnordnung namens ›Natur‹, die der Literaturwissenschaft (post Sørensen) am Symbolbegriff der Goethezeit als nicht operationalisierbar und dementsprechend nicht mehr anschlussfähig erschien. <sup>6</sup>

<sup>3</sup> Johann Wolfgang Goethe, Brief an Friedrich Schiller, 25. September 1797, in: Seidel, Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Bd. 1, S. 415–418, hier S. 418.

<sup>4</sup> Jürgen Stenzel, Symbolische ›Scheitholzflöss-Anarchie‹ oder Meisterschaft und Dilettantismus, in: Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts 1999, S. 52–67, hier S. 59.

<sup>5</sup> Manfred Titzmann, Allegorie und Symbol im Denksystem der Goethezeit, in: Walter Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979, S. 642–665, hier S. 658.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. sowie Robert Stockhammer, Spiraltendenzen der Sprache. Goethes *Amyntas* und seine Theorie des Symbols, in: Poetica 25 (1993), S. 128–154, bes. S. 129 f.; Heidi Krueger, Allegory and Symbol in the Goethezeit. A Critical Reassessment, in: Gertrud Bauer Pickar, Sabine Cramer (Hg.), The Age of Goethe Today. Critical Reexamination and Literary Reflection, München 1990, S. 50–68; Christian Moser, Sichtbare Schrift, lesbare Gestalten. Symbol und Allegorie bei Goethe, Coleridge und Wordsworth, in: Eva Horn, Manfred Weinberg (Hg.), Allegorie. Konfigurationen von Text, Bild und Lektüre, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 118–132.

Bereits Schiller hatte, mit anderen Worten, aber strukturgleich, gegen Goethes symbolische Empfindungen eingewandt:

Sie drücken sich so aus, als wenn es hier sehr auf den Gegenstand ankäme, was ich nicht zugeben kann. Freilich, der Gegenstand muß etwas *bedeuten* [...]; aber zuletzt kommt es auf das *Gemüt* an, ob ihm ein Gegenstand etwas bedeuten soll, und so deucht mir das Leere und Gehaltreiche mehr im Subjekt als im Objekt zu liegen. <sup>7</sup>

In Adaptation dieses Arguments und im Zuge einer modernen Neubewertung der Allegorie galt Goethes Symbolik lange Zeit, ja bis heute als sozusagen unrechtmäßig naturalisierte Allegorik, poetisch erfolgreich, aber in jeder anderen Hinsicht fragwürdig.

## II

Warum sollte sich daran etwas geändert haben? Ein Indiz ist beispielsweise, daß der lange Zeit konsensfähige allegorische Modus im Zuge des sogenannten *cultural turn* offenbar neu zur Debatte steht. Walter Haug nennt ihn geradezu »die krudeste Form der Usurpation des Fremden«: <sup>8</sup> »Allegoresen funktionieren, wie die christlich-mittelalterliche Hermeneutik es demonstriert hat, unfehlbar und immer. [...] Man kann also Texte allegorisch jedem kulturgeschichtlichen Modell anbequemen«. <sup>9</sup>

Fragt man nach dem konkreten historisch-kulturellen Ort von Bedeutungen, so verliert das rein zeichentheoretische Prinzip der Arbitrarität zwar nicht an Gültigkeit, aber an Interesse, an Aussagekraft. Die wieder und wieder bestätigte Artifizialität, Rhetorizität und Vorgeformtheit eines jeden vermeintlich natürlich gegebenen Sinns galt im Zeichen von Poststrukturalismus und Dekonstruktion noch als Quintessenz intelligenter Analysen. In kulturwissenschaftlicher Perspektive erscheint sie jedoch tendenziell nicht mehr als die Lösung, sondern eher wieder als das Problem. Kulturell wird eben ständig Bedeutung hergestellt und übertragen; kulturpoetische Lektüren stellen sich der Aufgabe, das jeweilige Prinzip der Übertragbarkeit von

<sup>7</sup> Friedrich Schiller, Brief an Johann Wolfgang Goethe, 7./8. September 1797, in: Seidel, Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Bd. 1, S. 402–406, hier S. 404.

<sup>8</sup> Walter Haug, Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?, in: DVjs 73 (1999), S. 69–93, hier S. 76 f.

<sup>9</sup> Ebd., S. 75.

einem auf das andere anzugeben, eine Aufgabe, die nur objektseitig, in der Analyse der jeweiligen Kultur, zu lösen ist. Ein bloßes generelles Bewußtsein für die Arbitrarität solcher Zeichenvorgänge und für den eigenen Konstruktivismus trägt da nicht sehr weit.

Damit ist aber eine Konstellation innerhalb der aktuellen Theoriediskussion markiert, von der aus ein erneuter Blick auf Goethes Symbolik sich lohnen könnte. Und es gibt weitere Indizien: Auch die Hermeneutik etwa, die in den letzten Jahren wieder an Boden gewonnen hat, findet – man möge mir diese Simplifikationen nachsehen – den Grund der Übertragbarkeit, der rezeptionsseitig zugleich der Grund der Verstehbarkeit ist, in der ›Natur‹, nämlich in der Natur des Menschen. Anthropologische Konstanten sind es, die, nach Abgleichung sprachlicher und kultureller Unterschiede, die Verschmelzung der Horizonte ermöglichen. Folgerichtig firmiert die kulturwissenschaftliche Seite der neuen hermeneutischen Orientierung denn auch unter dem Label ›Literarische Anthropologie‹. Nun ist es freilich gerade die Hermeneutik, der Haug das allegorische Verfahren zuschreibt und dergegenüber er, der vermeintliche Traditionalist der Debatte, die textualistischen Ansätze von Clifford Geertz und Stephen Greenblatt ins Feld führt. Die Fronten verlaufen also quer zu den Vektoren der Problemstellung. Versuchen wir zu systematisieren:

Als positives Merkmal der Allegorie gegenüber Goethes Symbolik gilt die explizite Künstlichkeit des Übertragungsmodus. Allegorie ist bewußte, begriffliche Konstruktion. Haugs Einwand ist im Grunde der Goethes: Eine Allegorese ist allenfalls dort am Platze, wo das zu Deutende »sich schon selbst einem Modell ausgeliefert hat«, wo es »genuin allegorisch« konstruiert ist, im Sinne einer hineingelegten zweiten Bedeutung.<sup>10</sup> Damit rekuriert das Verfahren notwendigerweise auf eine verschlüsselnde Instanz, auf den ›Witz‹ und die Intention eines Autors; es zielt auf Rückübersetzung in eine eigentliche Bedeutung. Und genau darin liegt die Übereinstimmung mit hermeneutischen Verfahren: Um ein gegebenes Syntagma zu semantisieren, konstruiert die Lektüre in beiden Fällen ein zweites, strukturgleiches Syntagma dazu, das dann allein die Semantisierung leisten soll – *thin description* sozusagen. Dieses zweite Syntagma gehört der jeweils eigenen Sprache, dem eigenen Wissen, der eigenen Kultur an; es selbst ist, als ein *per definitionem* immer schon verstandenes, semantisch unproblematisch.

De Mans Allegorik zielt darauf ab, daß solche Verschiebungen im Prinzip nicht stillzustellen sind, sondern in die Dissemination laufen. Das ist rich-

tig – im Prinzip. In jedem konkreten Fall einer verstehenden Lektüre wird aber dennoch eine Stillstellung der Semiose praktiziert, nach dem oben beschriebenen Muster. Hier offenbart sich, bei allen Unterschieden, eine basale Strukturgleichheit zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik.

### III

Demgegenüber entwirft Goethes Symbolik in der Tat das komplexere Verfahren – eben weil sie von Beginn an nicht als Konstruktionsweise angelegt ist. An dieser Stelle wären zunächst theologische Vorstellungen des Konzeptes abzuwehren. Daß Goethe Kants quasi-göttlichen *intellectus archetypus* bemüht, besagt nur: Seine Symbolik ist als Lektüre- und Sinngebungsverfahren von Phänomenen angelegt, hinter denen eben nicht der ›Witz‹ eines allzumenschlichen Autors steht. An Stelle des Autor-Gottes treten mit ›Natur‹ und ›Kultur‹ vielmehr Instanzen, deren Erscheinung die Gestalt »der millionenfachen Hydra der Empirie« hat.<sup>11</sup> Eine menschliche Regel- und Sinnhaftigkeit muß ihnen erst abgerungen werden. Man könnte das symbolische Verfahren demnach geradezu als Antwort auf das Problem einer säkularisierten Hermeneutik beschreiben. Goethes Rede von den Erscheinungen, die »eine gewisse Reihe fordern, Ähnliches und Fremdes in [s]einem Geiste aufregen« usw. belegt, daß dabei die Zeichen-, d. h. Texthaftigkeit des angeblich bloß Geschauten – und damit die Artifizialität der eigenen Lektüre – keineswegs verschleiert wird. Goethes Programm des »bloßen Sehens«<sup>12</sup> ist deshalb nicht als Verdrängung der eigenen Methodik zu lesen (wie etwa Christian Moser das tut),<sup>13</sup> sondern als Versuch ihrer abgrenzenden Formulierung.

Schon die erste Voraussetzung, daß ein symbolisches Phänomen »vollkommen sich selbst darstellt«, ist das Ergebnis einer methodischen Operation. Es erfordert schlicht und einfach eine wiederholte Rezeption. Goethe ist nur kurz in Schaffhausen, doch fährt er in dieser Zeit mehrfach und zu verschiedenen Tageszeiten an den Rheinfluss. Erst in der Wiederholung schält sich ein konstantes Muster des Phänomens »in seinen Teilen und im ganzen«, mit anderen Worten: ein Syntagma heraus. Noch deutlicher ist das beim *Römischen Carneval*: Im ersten Jahr macht die »große Masse sinnlicher

<sup>11</sup> Goethe, Brief an Friedrich Schiller, 16. [und 17.] August 1797, S. 385.

<sup>12</sup> Ebd., S. 383 f.

<sup>13</sup> Vgl. Moser, Sichtbare Schrift, lesbare Gestalten.

<sup>10</sup> Ebd., S. 77. Vgl. den Zusammenhang dort u. bes. Anm. 20.

Gegenstände« auf Goethe »weder einen ganzen noch einen erfreulichen Eindruck«;<sup>14</sup> erst beim zweiten Mal fällt ihm auf,

daß dieses Volksfest wie ein anderes wiederkehrendes Leben und Weben seinen entschiedenen Verlauf hatte. Dadurch ward ich nun mit dem Getümmel versöhnt, ich sah es an als ein anderes bedeutendes Naturerzeugnis und Nationalereignis.<sup>15</sup>

Was geht hier vor, zeichentheoretisch gesprochen? Die wiederholte Anschauung des Gleichen schafft eine Reihe von Okkurrenzen, zwischen denen Äquivalenzen und Differenzen sichtbar werden. So wird, in der paradigmatischen Strukturgleichheit mit sich selbst, der entschiedene Verlauf, die syntagmatische Ordnung eines Phänomens erkennbar. Nicht der hermeneutische Vergleich mit dem eigenen Vorwissen liegt der Bedeutung zugrunde, sondern der Vergleich wiederholter Anschauungen. Das Ergebnis dieses Vergleichens hat, wie gesagt, Textform. Alles, was geschieht, kann Symbol sein, es ist dann aber zugleich Text. Der syntagmatische Teil eines Textes ist ja nichts anderes als die Speicherung eines entschiedenen Verlaufes zum Zwecke seiner Wiederholbarkeit, jetzt auch *in absentia* des Phänomens.

Erst im zweiten Schritt wird dieser Text zur Grundlage weiterer Anschlüsse und Übertragungen und damit von Semantisierung im engeren Sinne. Wie kann ein solcherart festgestelltes Phänomen repräsentativ werden, nach welchen Regeln wird es zu Reihen, Ähnlichem und Fremdem in Beziehung gesetzt? Jakobson zufolge kann der Diskurs über Nachbarschaft (Kontiguität) oder Ähnlichkeit (Äquivalenz) fortgeschrieben werden. Beides wird bei Goethe von einem Prinzip geleitet, das man mit Geertz als *local knowledge* bezeichnen könnte. In den *Wahlverwandtschaften* heißt es in diesem Sinne: »Nur der Naturforscher ist verehrungswerth, der uns das Fremdeste, Seltsamste, mit seiner Localität, mit aller Nachbarschaft, jedesmal in dem eigensten Elemente zu schildern und darzustellen weiß«.<sup>16</sup>

Lokalität und Nachbarschaft können *kontigüe* Assoziationen auslösen, so heißt es etwa angesichts des geflösten Holzes, daß hier »künftige Stadt- und Landgebäude zu hunderten roh auf dem Wasser schweben«, deren Baumeistern Glück gewünscht wird.<sup>17</sup> Lokales Wissen stellt aber auch *Para-*

*dignen* zur Verfügung, so wird das »Römische« an sich zum semiotischen Resonanzraum, innerhalb dessen die Verrücktheiten des Karnevals Sinn bekommen. Auch normalerweise werde in Rom nämlich »[k]eine Leiche [...] ohne verummte Begleitung der Bruderschaften zu Grabe gebracht; die vielen Mönchskleidungen gewöhnen das Auge an fremde und sonderbare Gestalten; es scheint das ganze Jahr Karneval zu sein«.<sup>18</sup>

#### IV

Solche lokalen Kontextualisierungen muß man wohl kaum unter massiven Ontologieverdacht stellen. Allerdings machen sie nun das Problem sichtbar, das auch für gegenwärtige kulturwissenschaftliche Kontextualisierungsverfahren virulent bleibt: Woher weiß ich, was noch lokaler Kontext ist und wo die eigenmächtige Vergleichskompetenz des Interpreten beginnt?

Naturgemäß stellt sich dieses Problem zuerst bei echten Übertragungsfiguren. Bekanntlich konstatiert Goethe im Rahmen seiner craniologischen Forschungen eine Strukturgleichheit zwischen Schöpser- und Menschenschädel und schließt so auf den menschlichen Zwischenkieferknochen. Man muß sich freilich klarmachen, daß um 1800, ein halbes Jahrhundert vor Darwin, die paradigmatische Reihe der Schädel noch durch keine Evolutionstheorie gedeckt ist, die diese Analogie als Homologie naturalisieren könnte. Goethes Symbolik arbeitet also auf demselben Terrain wie die *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Wo Kant mit komplizierten Als-ob-Figuren arbeitet, unterlegt Goethe das allgemeinste Prinzip, das ihm zur Verfügung steht – die »Natur«.

Die Vorwürfe gegen einen ontologisierenden Symbolbegriff greifen erst dort, wo dieser universale Naturbegriff universale Übertragungen legitimiert, die nicht mehr dem Prinzip der Lokalität gehorchen. Dies ist der Fall, wenn der römische Karneval am Aschermittwoch zum Sinnbild des menschlichen Lebens gerinnt, die großen und kleinen Flößhölzer für Professionalität und Dilettantismus stehen oder bei der Betrachtung des Rheinfalls sehr allgemeine Prinzipien der folgenden Art formuliert werden: »Das dauernde Ungeheure muß uns immer wachsend erscheinen [...]. So erscheinen uns schöne Personen immer schöner, verständige verständiger«.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Johann Wolfgang Goethe, Das Römische Karneval, in: ders., Werke, hg. von Erich Trunz u. a., München <sup>11</sup>1982, Bd. 11, S. 484–515, hier S. 484.

<sup>15</sup> Johann Wolfgang Goethe, Februar 1788, in: ders., Werke, Bd. 11, S. 519–523, hier S. 520.

<sup>16</sup> Johann Wolfgang Goethe, Die Wahlverwandtschaften. Ein Roman, WA I.20, hier S. 292.

<sup>17</sup> Johann Wolfgang Goethe, Brief an Zelter, 19. März 1818, WA IV.29, S. 88–92, hier S. 92.

<sup>18</sup> Goethe, Das Römische Karneval, S. 487.

<sup>19</sup> Johann Wolfgang Goethe, Aus dem Nachlaß. Reise in die Schweiz 1797, bearbeitet von Johann Peter Eckermann, WA I.34.1, S. 201–445, hier S. 358.

Was hier geschieht, wäre nun in der Tat mit Allegorik besser bezeichnet. Hier wird Sinn nicht mehr nur gefunden, sondern übertragend gesetzt, dazu noch über eine zwischengeschaltete Abstraktion. – Wo das Lokalisierungsprinzip aufgegeben wird, tendiert Goethes Symbolik auch stilistisch ins Sententiöse. Insofern solche Analogien nicht dem menschlichen Witz, sondern der ›Natur‹ selbst zugerechnet werden, wird diese zum *locus universalis*, zum Prinzip allgemeiner Übertragbarkeit gemacht. Jenseits der symbolischen Praxis ist diese ›Natur‹, wie das Schädel-Beispiel zeigt, aber nicht theoretisiert. Sie kommt nicht dogmatisch als eine Lehre daher, die man zuerst zu glauben hätte, um dann bestimmte Analogien nachzuvollziehen. ›Natur‹ entsteht vielmehr erst im Zuge dieser Übertragungen – wo sie epistemologisch oder ästhetisch gelingen, dort wird eine naturhafte Analogie gestiftet. Eine symbolische Lektüre kann scheitern, wo sie jedoch gelingt, ist ihr Ergebnis ›Natur‹ und also wahr – man kann nicht, wie bei der Allegorese, falsch entschlüsseln. Symbolik arbeitet, so gesehen, an der Poiesis von ›Natur‹; und wo sie dem Prinzip der Lokalität gehorcht, tut sie das durchaus erfolgreich.

## V

Seit 1800 hat die Entdeckung der ›Kultur‹ über den Historismus und den *linguistic turn* zu einer Arbitrarisierung aller Zeichenverbindungen geführt. Unter dieser unhintergehbaren Bedingung sind die Instanzen, die für Möglichkeit und Bedeutung metaphorischer und metonymischer Relationen eintreten, also die jeweiligen Kulturen. Damit wiederholt sich das Problem, dessen Lösung das Goethezeitliche Symbol war;<sup>20</sup> heute als Problem der Kulturwissenschaft: Wie unterscheide ich in einer historisch spezifischen Kultur gegebene Zusammenhänge von nachträglichen kulturwissenschaftlichen Konstrukten? Oder: Wie vermeide ich die Allegorese als »die krudeste Form der Usurpation des Fremden«?<sup>21</sup> Anknüpfend an Goethes Symbolik wären dazu die folgenden Schritte zu vollziehen:

Zunächst ist Goethes ›Natur‹ durch ›Kultur‹, und zwar eine bestimmte Kultur, zu ersetzen. Eine semiotisch gefaßte Kultur ist für uns jenes System, das die Kontiguität und Übertragbarkeit von Dingen und Zeichen regiert.

<sup>20</sup> Vgl. Moritz Baßler, Goethes Poetik der Kultur. Dichte Beschreibung, Allegorie und Ironie im *Sankt-Rochus-Fest zu Bingen*, in: Denise Blondeau, Gilles Buscot, Christine Maillard (Hg.), *Jeux et fêtes dans l'œuvre de J. W. Goethe*, Straßburg 2000, S. 107–126.

<sup>21</sup> Haug, *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?*, S. 76 f.

Universale Vergleichbarkeit bekommt auf diese Weise einen lokalen Index. Zweitens sind die Phänomene, deren Bedeutung innerhalb dieser Kultur bestimmt wird, durchweg textuell zu konzipieren. Erst im intertextuellen Vergleich semantisieren sich die Texte einer Kultur gegenseitig; dem nachgeborenen Wissenschaftler gelingt so, strukturalistisch gesprochen, die Rekonstruktion lokaler Paradigmen. Eine Symbolik, die einer derart operativ bestimmten Textualität vorausläge, gab es schon bei Goethe nicht. Drittens schließlich halte man sich beim Vergleichen an die lokal, also im Textkorpus des jeweiligen kulturellen Archivs vorfindlichen Kontiguitäten und Übertragungen, nach dem Motto: *Nihil est in paradigmate, quod non fuerit in syntagmate*. In den Phänomenen, d. h. in den Texten selbst wird die Poiesis von ›Kultur‹ praktiziert, und nirgendwo sonst ist sie analysierbar.

Mit anderen Worten: Nur der Kulturwissenschaftler ist verehrungswert, der dem einzelnen Text »mit seiner Localität, mit aller Nachbarschaft« seine kulturellen Gesetzmäßigkeiten abliest. Sein Projekt könnte man auch heute noch (oder wieder) als symbolisches bezeichnen. Es kann scheitern; wo es jedoch gelingt, ist sein Ergebnis ›Kultur‹ und also wahr. Anders als die Neohermeneutik würde man dabei den *linguistic turn* nicht für den *cultural turn* verraten, denn was hier ›Kultur‹ heißt, entsteht ja erst in den rhetorischen Figurationen selbst.

Dagegen ist jeder Versuch, das Symbolische in explizitem Gegensatz zum Textuellen zu aktualisieren – etwa als Hort einer widerständigen materialen Evidenz, die nicht in ihrer Vermittlungsfunktion aufgeht – zwar sympathisch, aber analytisch wenig ergiebig. Es ist zwar richtig, daß symbolische Zusammenhänge nicht auktorial zurechenbar sind und daher nicht *clare et distincte* expliziert, geschweige denn auf eine intendierte Aussage reduziert werden können; eine *differentia specifica* zu anderen, insbesondere zu textuellen Zusammenhängen ist daraus jedoch nicht abzuleiten. Das vermeintlich Vorsemiotische des symbolischen Bezugs verweist nur auf bereits naturalisierte kulturelle Zusammenhänge. Das Symbol ist der Tropus sekundärer Naturalisierung schlechthin, es macht sich an Dingen fest oder besser: behauptet, selbst Ding zu sein. Eine Rehabilitation des Symbolbegriffes, wie ich sie hier vorschlage, geht von der Einsicht aus, daß diese Naturalisierungseffekte unumgänglich sind, daß sie nicht *per se* suspekt sind, sondern eine positive, kulturpoetische Funktion haben. Die Erkenntnis, daß ihre Einheit und Dinghaftigkeit auch nur eine rhetorisch gemachte ist, hat uns lange begeistert, und selbstverständlich behält sie ihre Gültigkeit. Inzwischen erscheint jedoch die Analyse eben dieser kulturpoetischen Funktion als die spannendere interpretative Herausforderung.

Jede kulturwissenschaftliche Analyse, die heute mit dem Symbolbegriff arbeiten will, steht daher vor einer doppelten Aufgabe: Zum einen hat sie die Herkunft des Symbols und seiner naturalisierenden Wirkung zu bestimmen, also eine Art Etymologie des Symbols zu betreiben, zum anderen aber wird sie die Stellung des betreffenden Symbols im kontextuellen Gefüge seiner Kultur beschreiben, also eine Semiotik des Symbols leisten müssen. Auch die symbolische Lektüre bleibt dabei stets – eine Lektüre. Sobald sie explizit geschieht, setzt sie, wie schon Goethes symbolische Lektüren, syntagmatische Zusammenhänge voraus und stellt paradigmatische Zusammenhänge her. Den Teilnehmern des römischen Karnevals bleiben diese Zusammenhänge verborgen, nicht aber dem kulturwissenschaftlichen Beobachter des Festes. Kulturelle Symbole funktionieren vielleicht nicht wie Texte, in der Analyse aber, die Grundlagen und Mechanismen dieses quasi-natürlichen Funktionierens sichtbar macht, wird ihre Textualität offenbar.

Die Realität muß Bedeutung haben – was Titzmann angesichts der Natur noch für eine verfehlt epistemologische Annahme halten mußte, ist für kulturelle Realität geradezu selbstverständlich gegeben. Wo und insofern diese Realität lesbar ist, ist sie *per definitionem* textuell. Darin scheint mir die höchste Anmaßung und die höchste Bescheidenheit kulturpoetischer Analyse zu liegen.

STEPHAN KAMMER

## Natur, Ding, Sprache, Körper Institution und De/figuration des Symbols bei Kleist

I

no symbols where none intended

Weh dem, der Symbole sieht!<sup>1</sup>

Das Paradox der konstitutiven ›Brüchigkeit‹ des Kleistschen Œuvres und das damit korrespondierende Interesse für die ›Bruch- und Rißstellen‹ seiner Architektur gehören seit einigen Jahrzehnten zu den einschlägigen Topoi der Kleist-Forschung,<sup>2</sup> bildeten möglicherweise gar den Anlaß für seine verspätete, aber um so nachhaltigere Kanonisierung um 1900: ›In der Berufung auf Kleist als radikalem Traditionsbrecher schafft sich die Moderne selbst eine Tradition‹.<sup>3</sup> Dem allgegenwärtigen Rekurs auf jene vielzitierte »gebrechlich[e] Einrichtung der Welt« (BKA II/2, 102),<sup>4</sup> den Kleists narrative und dramatische Inszenierungen zum Ausgangspunkt vielfältiger »Versuchsanordnung[en]« nehmen,<sup>5</sup> unterliegen politische, theologische und familiale Modelle der Sinnstiftung nicht minder als ästhetische; strittig ist für die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Kleists Werk kaum mehr die Radikalität dieser literarischen ›Experimentalsysteme‹, sondern allenfalls deren – ›polemisch-agonale, militärisch-taktische, auf System und Vermö-

<sup>1</sup> Samuel Beckett, Watt, London 1981, S. 255; dt.: Watt, aus d. Engl. von Elmar Tophoven, in: ders., Werke, Bd. 2 Romane, Frankfurt a. M. 1976, S. 475.

<sup>2</sup> László F. Földényi, Heinrich von Kleist. Im Netz der Wörter, München 1999, S. 13.

<sup>3</sup> Günter Blumberger, »Nur was nicht aufhört, *weh zu thun*, bleibt im Gedächtnis«. Zur Typogenese des Kleist-Bildes in der deutschen Literatur der Moderne, in: Kleist-Jahrbuch 1995, S. 25–43, hier S. 31.

<sup>4</sup> Kleists Texte werden nach den beiden folgenden Ausgaben mit Sigle zitiert: Heinrich von Kleist, Sämtliche Werke, hg. von Roland Reuß u. Peter Staengle, Basel/Frankfurt a. M. 1988 ff. [Sigle: BKA Abt./Band, Seite]; Heinrich von Kleist, Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden, hg. von Ilse-Marie Barth, Klaus Müller-Salget, Stefan Ormanns u. Hinrich C. Seeba, Frankfurt a. M. 1987–1997 [Sigle: DKV Band, Seite].

<sup>5</sup> Bernhard Greiner, Kleists Dramen und Erzählungen. Experimente zum ›Fall‹ der Kunst, Tübingen/Basel 2000, S. 55.