

Cordula Kropik (Jena)

METONYMIE UND VORMODERNE

Zur kulturgeschichtlichen Verortung einer Denkfigur

The aim of this paper is to furnish a critical evaluation of the idea that the hallmark of mediaeval culture is metonymic thinking. It shows that we had better not describe the historical change of such modes of thinking in terms of disintegration. It seeks to clarify that metonymical ways of talking and acting should be understood with respect to the particular cultural contexts in which they arise and hold sway.

Mittelalterliche Literatur ist anders. Die Frage danach, wie ihre ‚Andersheit‘ zu fassen und worauf sie zurückzuführen ist, wird von den Mittelalter-Philologien seit den 1970er Jahren diskutiert.¹ Das kontinuierliche und in letzter Zeit sogar noch gesteigerte Interesse am Paradigma der Alterität² begründet sich dabei darin, daß es nicht allein ein besseres Verständnis des mittelalterlichen Gegenstandes verspricht, sondern darüber hinaus zu einer Reflexion der Bedingungen anregt, denen ein solches Verständnis unterliegt.³

¹ Grundlegend: Hans-Robert Jauss, „Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur“, in: ders., *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesamtelte Aufsätze 1956-1976*, München: Fink, 1977, S. 9-47. Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris: Ed. du Seuil, 1972. Ders., „Comments on H. R. Jauss's Article“, in: *New Literary History* 10/1978/79, S. 367-376. Eine aktuelle Übersicht über die Forschung geben: Anja Becker/ Jan Mohr, „Alterität. Geschichte und Perspektiven eines Konzepts. Eine Einleitung“, in: dies. (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin: Akad.-Verlag, 2012, S. 1-58.

² Zentral für die neuere Forschung: Stephan Fuchs, „Das Andere und das Fremde. Bemerkungen zum Interesse an mittelalterlicher Literatur“, in: Silvia Bovenschen/ Winfried Frey/ Stephan Fuchs/ Walter Raitz/ Dieter Seitz (Hg.), *Der fremdgewordene Text. Festschrift für Helmut Brackert zum 65. Geburtstag*, Berlin/ New York: de Gruyter, 1997, S. 365-384. Christian Kiening, „Alterität und Methode. Begründungsmöglichkeiten fachlicher Identität“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Germanistische Mediävistik und „Bologna-Prozess“*, Bielefeld: Aisthesis-Verlag, 2005, S. 150-166. Ursula Peters, „„Texte vor der Literatur“? Zur Problematik neuerer Alteritätsparadigmen der Mittelalter-Philologie“, in: *Poetica* 39/2007, S. 59-88. Die Anregungen dieser Beiträge werden von den Autoren des Sammelbandes Becker/ Mohr, *Alterität als Leitkonzept* (wie Anm. 1), vielfältig aufgenommen und weiter gedacht.

³ Diese Reflexion gilt meist der methodischen und disziplinären Selbstverortung – so Kiening, „Alterität und Methode“ (wie Anm. 2), Peters, „„Texte vor der Literatur““

Der hierfür grundlegende Gedanke lautet kurz: Weil das Andere immer nur in Bezug auf ein Eigenes bestimmt werden kann, hängt das Verstehen seiner Andersartigkeit grundlegend davon ab, wie man das Eigene und vor allem, wie man das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Anderen jeweils setzt. Die jüngere Forschung hat sich in diesem Zusammenhang mit guten Gründen von der Praxis distanziert, die Alterität des Mittelalters in einfachen Oppositionen zu denken – in Oppositionen, die den Unterschied zur Neuzeit in die simplifizierende Logik des Entweder-Oder pressen und zudem oft genug mit der latent abqualifizierenden Suggestion des Noch-Nicht einhergehen.⁴ Anstatt als ‚vor-rational‘, ‚vor-individuell‘ oder ‚vor-autonom‘ ist mittelalterliche Literatur demnach in ihrer Eigenart zu begreifen; als ein Phänomen, das nicht in der Gegenbildlichkeit zu seinem neuzeitlichen Äquivalent aufgeht, sondern in Relation zu diesem nur als ein Bündel von je spezifisch kulturhistorisch zu erklärenden Gemeinsamkeiten und Unterschieden dargestellt werden kann.⁵

Den Ansatz, der meine folgenden Überlegungen angestoßen hat, in dieses Bild einzuordnen, scheint zumindest auf den ersten Blick nicht ganz leicht. Harald Haferland⁶ beschreibt das Mittelalter als eine Epoche, die primär durch ein einziges Merkmal – ihr metonymisches Denken⁷ – von der Neu-

(wie Anm. 2) –, kann aber auch ethisch akzentuiert sein: Fuchs, „Das Andere und das Fremde“ (wie Anm. 2), S. 377-380.

⁴ Vgl. bes. Kiening, „Alterität und Methode“ (wie Anm. 2), S.159, 163; Fuchs, „Das Andere und das Fremde“ (wie Anm. 2), S. 370 f.

⁵ So die programmatische Forderung Peter Strohschneiders, in: ders., „Die Zeichen der Mediävistik. Ein Diskussionsbeitrag zum Mittelalter-Entwurf in Peter Czerwinski ‚Gegenwärtigkeit‘“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 20/1995, S. 173-191, hier S. 190.

⁶ Ich beziehe mich auf folgende Aufsätze: Harald Haferland, „Das Mittelalter als Gegenstand der kognitiven Anthropologie. Eine Skizze zur historischen Bedeutung von Partizipation und Metonymie“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 126/2004, S. 36-64. Ders., „Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden“, in: *Euphorion* 99/2005, S. 323-364. Ders., „Verschiebung, Verdichtung, Vertretung. Kultur und Kognition im Mittelalter“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 33, 2/2008, S. 52-101. Ders., „Kontiguität. Die Unterscheidung vormodernen und modernen Denkens“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 51/2009, S. 61-104. Ders./Armin Schulz, „Metonymisches Erzählen“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 84/2010, S. 3-43. Der zentrale Gedanke findet sich auch schon in: ders., *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200*, München: Fink, 1989.

⁷ Haferland spricht explizit weder von metonymischem noch von metonymisch strukturiertem Denken. Verantwortlich dafür ist offenbar seine Überzeugung, daß zu unterscheiden sei zwischen der Metonymie selbst als einem ‚Oberflächenphänomen‘ der

zeit abzugrenzen ist. Damit schließt er zwar an jene Oppositionsbildung an, die in der Alteritätsdebatte zuletzt bereits erledigt schien. Seinen Beitrag „zur Aufhellung der Alterität mittelalterlicher Literatur und Kultur“⁸ deshalb schon als obsolet zu bezeichnen, wäre aber dennoch falsch. Denn er erhebt den Anspruch, im metonymischen Denken die *prima causa* einer Zeichenpraxis erfaßt zu haben, die dem Dafürhalten des Hauptstrangs der aktuellen Alteritätsforschung zufolge für das andersartige Erscheinungsbild einer ganzen Reihe mittelalterlicher Lebens- und Kulturbereiche verantwortlich ist.⁹ Der scheinbar simple Gegensatz zwischen einem metonymisch denkenden Mittelalter und einer analytisch denkenden Neuzeit wäre also aufzulösen in eine Fülle von Unterschieden – etwa in Politik, Rechtsleben, Wirtschaft, Religion und Literatur – und schiene damit durchaus dazu geeignet, die Grundlage einer differenzierten Darstellung mittelalterlicher Alterität zu bilden. Wenn metonymische Denkweisen das Mittelalter mithin tatsächlich in der von Haferland geschilderten Weise kennzeichneten, dann hätte die Frage nach der ‚Andersheit‘ mittelalterlicher Literatur und Kultur zumindest *eine* ebenso gültige wie klar operationalisierbare Antwort gefunden.

Indes – daß diese Antwort die Vielgestaltigkeit mittelalterlicher Alterität eben doch wieder auf eine gemeinsame Wurzel zurückführt, evoziert Zweifel. Wird dergestalt das eben überwundene Erklärungsmuster nicht bloß auf einer anderen Ebene wiederhergestellt? Warum sollte ausgerechnet die Metonymie leisten, was andere Kriterien nicht konnten? Und wenn die Metonymie im Denken des Mittelalters wirklich eine so zentrale Rolle spielt, weshalb ist das der rührigen Alteritätsforschung bislang verborgen geblieben?

sprachlichen Ersetzung und einem ihr ‚zugrundeliegenden‘, nicht-sprachlichen und nicht unbedingt ersetzend wirkenden Denken (dazu unten mehr). Da dieses Denken demnach im Sinne der Definition eigentlich nicht ‚metonymisch‘ wäre, bezeichnet Haferland – ich zitiere hier Belege aus „Das Mittelalter als Gegenstand der kognitiven Anthropologie“ (wie Anm. 6) – es durchgängig mit solchen Wendungen wie: „die je hinter [Einzelmetonymien] stehende kognitive Operation“ (S. 43), „metonymische Operation“ (S. 53) und redet weiter nur von „metonymischen Schlußfolgerungen“ (S. 52), „metonymische[n] Formen des Handelns und Erlebens“ (S. 57) etc. Daß man sich hier fragen muß, warum die Rede vom metonymischen Schlußfolgern und Erleben korrekt sein soll, wenn es die vom metonymischen Denken nicht ist, deutet schon auf das grundlegende Problem hin: Es ist nicht möglich, Wahrnehmen, Denken, Sprechen und Handeln analytisch voneinander zu trennen – dies belegt Haferland selbst am nachdrücklichsten, etwa in „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 76-84. Ich folge Haferlands Sprachregelung deshalb nicht und bezeichne die Anschauungsform, um die es hier geht, konsequent als metonymisches Denken.

⁸ Haferland, „Das Mittelalter als Gegenstand der kognitiven Anthropologie“ (wie Anm. 6), S. 44.

⁹ Ich verweise hier nur auf die Forschungsübersicht bei Peters, „Texte vor der Literatur“ (wie Anm. 2), S. 61-84.

Fragen wie diese münden fast unweigerlich in die Vermutung, daß das von Haferland apostrophierte Kriterium letztlich ebenso wenig neu ist wie sein Verfahren, das Andere zum Eigenen in Bezug zu setzen. Oder um es anders zu formulieren: Man kann seinen Beitrag zur Alteritätsdebatte kaum lesen, ohne sich zu fragen, ob er nicht immer dort, wo er ‚Metonymie‘ sagt, eigentlich ‚Mythos‘ meint und ob seine Schilderung vom Zurücktreten des metonymischen Denkens nicht im Grunde bloß eine kognitionswissenschaftlich reformulierte Version der ‚großen Erzählung‘ von der Geburt der Neuzeit aus dem Geiste der Ratio ist.¹⁰

Diese Vermutung zu explizieren, zu bestätigen und im Zuge dessen aufzuzeigen, daß die typischen Unschärfen und schematischen Verzerrungen des Rationalisierungsmodells durch den kognitiven Zugriff nicht ausgeräumt werden können, ist das erste Anliegen der nachstehenden Ausführungen. Ich werde dafür zunächst einen näheren Blick auf Haferlands Argumentation werfen und erläutern, warum sie den programmatischen Zweck einer „Unterscheidung vormodernen und modernen Denkens“¹¹ letztlich verfehlt. Anschließend werde ich darlegen, wie die in Mittelalter und Neuzeit mannigfaltig auftretenden Formen der Metonymie statt dessen geordnet werden können – und zwar so, daß ihr Bezug zum Mythos ebenso zu seinem Recht kommt wie der in ihnen vielfach wirkende Einfluß der Ratio. Mein Vorhaben erschöpft sich folglich nicht in der Kritik von Haferlands Alteritätsbeauptung. Ich möchte vielmehr demonstrieren, wozu die Betrachtung metonymischer Denk-, Handlungs- und Erzählweisen tatsächlich gut ist: *nicht* dazu, die Vormoderne als vormodern zu charakterisieren, sondern dazu, aus der ganz unterschiedlichen ‚Logik‘ ihres Funktionierens die je spezifische, historische Eigengesetzlichkeit verschiedener Lebens- und Kulturbereiche zu bestimmen. Im Ergebnis habe ich damit zwar keine neue Definition der Andersartigkeit mittelalterlicher Literatur zu bieten, hoffe aber zumindest einen Beitrag zu ihrer präziseren Beschreibung zu leisten.

¹⁰ Auf die Verquickung mit der Bestimmung des Mythos verweist auch Ursula Peters, deren Kritik an der Undifferenziertheit und der pauschalisierenden Tendenz von Haferlands Ausführungen zudem bereits die Konsequenzen jener Herangehensweise benennt, die ich im folgenden methodisch hinterfrage. Ursula Peters, „Philologie und Textermeneutik. Aktuelle Forschungsperspektiven der Mediävistik“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36/2011, S. 251-282, hier S. 275-281. Allgemein zur Kritik an Modellen, die ‚Mythos‘ – nicht nur, aber auch in epochalem Sinne – als kontrastierenden Gegenbegriff zur (neuzeitlichen) Rationalität entwickeln: Bent Gebert, „Beobachtungsparadoxien mediävistischer Mythosforschung“, in: *Poetica* 43/2011, S. 19-61, hier S. 36-47.

¹¹ So der Untertitel des Beitrags von Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6).

1.

So deutlich Haferlands Ansatz am Paradigma der Rationalisierung teilhat, so problematisch ist es doch zugleich, diese Teilhabe im Einzelnen zu erfassen und einzuordnen. Das liegt vor allem daran, daß ihm der pathetisch verkürzende Gestus abgeht, mit dem die Entwicklung vom Mythos zur Ratio in vergleichbar gerichteten Darstellungen gemeinhin als teleologisch fortschreitender und weltgeschichtlich notwendiger Prozeß gesetzt wird.¹² Stattdessen stellt er sich konsequent in den Diskurs der historisch-empirischen Wissenschaften. Dabei zieht er Modelle, Begriffe und Beispiele aus dem Bereich der Sprachwissenschaft, der Assoziations- und Kognitionspsychologie, der Ethnologie, der Kulturphilosophie und der Anthropologie nicht nur heran,¹³ sondern diskutiert sie immer wieder eingehend, beanstandet sie in theoretischer Hinsicht und hinterfragt ihre Rückbindung an das historisch Belegte und real zu Beobachtende.¹⁴ In den Zusammenhang dieses kritischen Impetus gehört auch, daß Haferland das Begriffsfeld des Mythischen generell ausspart: Es ist ihm zu wenig klar konzeptualisiert, zu sehr aus der „Verlegenheit[]“ entstanden, jene Form des Denkens benennen zu müssen, die „dem logischen und empirisch-rationalen Denken dichotomisch [...] gegenüber[steht]“ – und überdies zu sehr mit der Vorstellung von Primitivität und grauer Vorzeit verbunden.¹⁵ Die Ersetzung des Konzepts ‚Mythos‘ durch das der Metonymie erscheint damit vornehmlich als eine Handhabe zu methodischer Richtigstel-

¹² Das in ihnen wirkende Geschichtsmodell vermischt das bereits in der Antike entstandene Schema einer kulturgeschichtlichen Entwicklung vom Mythos zum Logos mit dem (idealistisch-)geschichtsphilosophischen Gedanken eines notwendigen Fortschreitens der Ratio. Dazu grundsätzlich: Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Kröner, 1940, hier bes. S. 1-20. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1953. Das Denkmodell gilt heute als überholt, erfreut sich aber dennoch einer fortwährenden (und gewiß oft unreflektierten) Popularität. Seine Wirkung in der neueren Mythos- und Zivilisationstheorie porträtiert Herwig Gottwald, *Spuren des Mythos in moderner deutschsprachiger Literatur. Theoretische Modelle und Fallstudien*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, S. 51-58. In der Altgermanistik wurde es zuletzt am nachdrücklichsten vertreten von Peter Czerwinski, *Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter*, München: Fink, 1993.

¹³ Zu ergänzen sind historische Disziplinen wie die Rechts-, Staats- und Religionsgeschichte.

¹⁴ Besonders deutlich an folgenden Stellen: Haferland, „Verschiebung, Verdichtung, Vertretung“ (wie Anm. 6), S. 62 f., „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 63 f. und 92 f.

¹⁵ Haferland, „Verschiebung, Verdichtung, Vertretung“ (wie Anm. 6), S. 62-65, hier S. 63. Es ist bezeichnend, daß Cassirer, gegen den Haferland sich hier richtet, den Mythos genau so nicht darstellt (dazu unten mehr).

lung und Differenzierung. Das metonymische Denken, so Haferland, charakterisiere „die frühen Kulturleistungen des Menschen“ zwar in besonderem Maße, sei in seinem Vorkommen aber nicht auf sie beschränkt. Vielmehr handele es sich um „einen grundlegenden Baustein menschlichen Denkens“, der „in der Arbeitsweise des menschlichen Gedächtnisses wie auch in der formativen Arbeit des Geistes in der Sprachschöpfung und über sie hinaus jederzeit präsent und verfügbar“ bleibt.¹⁶ Letztendlich läßt er so ein Bild des kulturhistorischen Übergangs in die Moderne entstehen, das vom herkömmlichen Schema signifikant differiert. Denn die ursprünglich-archaische Form des Denkens wird zwar noch immer „[...] durch analytisches Denken zunehmend abgedrängt und aufgelöst. Grundlegende sprachliche und grammatische Abbildungen [desselben] bleiben davon indes unberührt. Sie gehören zur kognitiven Grundausstattung des Menschen.“¹⁷

Haferlands Vorgehen mag auf den ersten Blick interessant anmuten, sein historisch-empirisches Instrumentarium kann die These eines epochalen Wandels jedoch nicht hinreichend begründen. Um dies zu verdeutlichen, sei im folgenden kurz skizziert, was die Metonymie erstens als Denkfigur charakterisiert und weshalb Haferland sie zweitens als spezifisch vormodern betrachtet.

In der Literaturwissenschaft ist die Metonymie vor allem als rhetorisches Mittel aus dem Bereich der Tropen, also der Ersetzungsfiguren, bekannt.¹⁸ Unter diesen zeichnet sie sich dadurch aus, daß die Ersetzung, die sie vornimmt, anders als bei der Metapher nicht durch Ähnlichkeit begründet ist, sondern auf einem Verhältnis sprachlich-textueller oder situativer Nachbarschaft zwischen Ersetzendem (Ausdruck) und Ersetztem (Inhalt) beruht. Etwas steht für etwas anderes, mit dem es in irgendeiner Weise raum-zeitlich, sachlich oder kausal verbunden ist: Ein Teil steht für ein Ganzes („ein Segel taucht auf“), ein Raum oder Zeitraum für seine Bewohner („ganz Jena weiß“, „das 15. Jahrhundert glaubt“), ein Erzeuger für ein Erzeugnis („Goe-

¹⁶ Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 61.

¹⁷ Ebd. Haferland spricht hier zwar nicht explizit von Rationalität; daß er analytisches Denken und Rationalität als synonym begreift, ist aber deutlich. Vgl. etwa „Verschiebung, Verdichtung, Vertretung“ (wie Anm. 6), S. 56, 72 f. u. ö.; „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 92, 95 f.

¹⁸ Grundlegend dazu: Ekkehard Eggs, Art. „Metonymie“, in: Gerd Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 10 Bde., Tübingen: Niemeyer, 1992-2012, Bd. 5, Sp. 1196-1223. Hendrik Birus, Art. „Metonymie“, in: Harald Fricke/ Jan-Dirk Müller/ Klaus Weimar (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, 3 Bde., Berlin/ New York: de Gruyter, 1997-2003, Bd. 2, S. 588-599. George Lakoff/ Mark Johnson, *Metaphors We Live by*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, S. 35-40.

the lesen‘), ein Konkretes für ein Abstraktes („auf Weisung der Krone“) etc.¹⁹ Der hier vordergründig betrachtete Vorgang der sprachlichen Ersetzung beschreibt allerdings, wie Haferland betont, „offensichtlich nur die Oberfläche dessen, was wirklich geschieht“ Denn: „[...] um die Ersetzung überhaupt möglich werden zu lassen, muß eine hinreichend motivierte Verbindung der Vorstellung der Krone mit der Vorstellung des Herrschers und der Herrschaft hergestellt werden (können). Dies geschieht nicht auf der Ebene sprachlicher Ausdrücke, sondern auf der Ebene der kognitiven Repräsentation der realen Entitäten.“²⁰ Man muß also, um etwa ‚Krone‘ sagen und Herrscher bzw. Herrschaft meinen zu können, Krone und Herrscher/ Herrschaft gemeinsam wahrnehmen und denken. Haferland verknüpft diese kognitive Operation mit dem Begriff der Kontiguität und schlägt von ihm aus eine Brücke zum Phänomen der Assoziation, das in der (Bewußtseins-)Philosophie seit David Hume als spontane Verkoppelung benachbarter Wahrnehmungen im menschlichen Geist beschrieben wird.²¹

Was ‚oberflächlich‘ bloß als eine besondere sprachliche Ausdrucksweise erscheint, basiert demzufolge auf einem „elementare[n] kognitive[n] Gleich-

¹⁹ Die Reihe möglicher Relationen ist prinzipiell nicht abschließbar. Indem ich das Verhältnis Teil/ Ganzes hier aufnehme, schließe ich mich dem ‚weiten‘ Metonymiebegriff der modernen sprachwissenschaftlichen Forschung an: vgl. Eggs, „Metonymie“ (wie Anm. 18), Sp. 1197, Lakoff/ Johnson, *Metaphors We Live by* (wie Anm. 18), S. 38.

²⁰ Haferland, „Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion“ (wie Anm. 6), S. 325 mit Verweis auf Eggs, „Metonymie“ (wie Anm. 18). Haferland ist hier insoweit zuzustimmen, als die metonymische Ersetzung tatsächlich durch den (gedanklichen) Zusammenschluß der füreinander einstehenden Entitäten erst möglich gemacht wird. Die Art und Weise, in der er diesen Umstand formuliert, ist jedoch prekär und deutet auf gleich zwei fundamentale konzeptuelle Mängel hin. Der erste besteht (wie bereits in Anm. 7 angedeutet) darin, daß Haferland der sprachlichen ‚Oberfläche‘ eine kognitive ‚Tiefe‘ gegenüberstellt und dabei das Denken der Sprache „vor- und über[]ordnet“ (so explizit in „Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion“ [wie Anm. 6], S. 325, Anm. 9) – so als ob das Denken etwas Vorsprachliches und von der Sprache Unabhängiges wäre! Zweitens geht aus seiner Rede von einer „Ebene der kognitiven Repräsentation der realen Entitäten“ (S. 325) hervor, daß er neben der Idee von ‚Oben‘ und ‚Unten‘ eine irrierte Vorstellung von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ hegt. Der menschliche Geist als eine Art Spiegel, der die äußere Realität abbildend repräsentiert: das ist der Grundgedanke eines naiven Realismus, der in der Philosophie seit Kant als überholt gilt. Hier ist nicht der Ort, Haferlands Ausführungen in Hinblick auf diesen Punkt weiter zu diskutieren. Es sei aber immerhin darauf hingewiesen, daß er an zentraler Stelle noch öfter aufscheint (vgl. bes. „Kontiguität“ [wie Anm. 6], S. 69-72) und daß hier eine tiefergehende philosophisch-begriffliche Kritik anzusetzen hätte.

²¹ Haferland, „Metonymie“ (wie Anm. 6), S. 325 mit Anm. 11 und S. 333; „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 67-76.

setzungsverfahren“, auf der „allgemeine[n] und grundlegende[n] [...] Fähigkeit des Menschen“, aus zwei oder mehreren Entitäten assoziativ eine „Gesamtheit[] zu konstruieren“. ²² Das heißt, daß die Krone nur deshalb den Herrscher/ die Herrschaft meinen kann, weil sie gedanklich(-assoziativ) mit diesen zusammengeschlossen wird und darum als markanter Teil für ein (dann geistig bzw. lexikalisch verfestigtes) Gesamtkonzept ‚Herrschaft‘ steht. ²³ Und das heißt weiter, daß ihr Meinen nicht unbedingt sprachlich realisiert sein muß: Es kann – wie beispielsweise im Akt der Krönung – vielmehr auch durch eine (zeremonielle) Handlung vollzogen werden. ²⁴ Auf diese Weise wird die Metonymie zu einer Denkfigur, die die ihr typische „kognitive Operation“ ²⁵ – Haferland bezeichnet die Form der ersetzenden Gleichsetzung kurz als das „konzeptuelle IST“ ²⁶ – in die verschiedensten Lebens- und Kulturbereiche hineinträgt. Die in diesem Kontext auftretenden Äußerungsformen metonymischen Denkens sind entsprechend vielgestaltig und kommen letztlich nur darin überein, daß ihnen allen eine wahrgenommene oder gedachte Teil-Ganzes-Relation zugrundeliegt. Haferland verweist hier auf die Praxis des magischen Berührungs- und Schadenszaubers ²⁷ ebenso wie auf die alltagssprachliche Begriffsbildung des ‚11. September‘ ²⁸

²² Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 89. Man beachte auch hier die irreführende Vorstellung von (sprachlicher/ agonaler) Oberfläche und kognitiver Tiefe.

²³ Zum Vorgang der ‚Verfestigung‘, der die spontane Assoziation zum – oftmals – konventionellen Konzept werden läßt: Ebd., S. 76-84.

²⁴ So ebd., S. 89 sowie bes. Haferland, „Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion“ (wie Anm. 6), S. 326 f. Wieder kennzeichnet Haferland den kognitiven Vorgang als einen der Handlung „zugrunde[liegenden]“ (ebd., S. 326): Das Denken geht, in welcher Form auch immer (sprachlich? szenisch-bildhaft?), dem Sprechen und Handeln voraus.

²⁵ So die von Haferland immer wieder verwendete Formulierung, zuerst in „Das Mittelalter als Gegenstand der kognitiven Anthropologie“ (wie Anm. 6), S. 43. Da diese Operation Haferlands Ansicht nach jedem Sprechen und Handeln vorausgeht (vgl. dazu Anm. 20, 22 und 24), kann man sie sich ihm zufolge wohl nur als die abstrakte Durchführung einer abstrakten Struktur vorstellen, die ‚irgendwie‘ im Hirn angelegt ist.

²⁶ Weil Ersetzendes und Ersetztes ein- und dasselbe geistige (Gesamt-)Konzept repräsentieren, können sie gleichgesetzt werden und füreinander eintreten: Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 84-88.

²⁷ Sie beruht auf der Vorstellung, daß ‚Berührer‘ und ‚Berührtes‘ eine reale Einheit bilden, weshalb etwa die Manipulation eines Fußabdrucks (Teil) auf dessen Verursacher (Ganzes) einwirken könne. So ebd., S. 61-67, ähnliche Beispiele: Haferland, „Das Mittelalter als Gegenstand der kognitiven Anthropologie“ (wie Anm. 6), S. 57-63, „Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion“ (wie Anm. 6), S. 329-335.

²⁸ Hier wird ein Datum für eine „kognitiv[] [k]onstru[irte]“ Gesamtheit ganz unterschiedlicher „Gegenstände[], Handlungen, Eigenschaften, Gefühle[] usw.“ eingesetzt: Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 76-88, hier S. 86.

oder die Fähigkeit der Literatur, durch einzelne Darstellungsgesten, narrative Wendungen usw. einen (ganzheitlichen) Sinn zu erzeugen.²⁹

Und wo nun, so wird man sich an dieser Stelle mit gesteigerter Dringlichkeit fragen, liegt das spezifisch vormoderne Moment des metonymischen Denkens? Haferland leitet seine historische Auffassung der Sachlage aus dem Hinweis darauf her, daß die im konzeptuellen IST repräsentierte Kontiguitätsrelation unterschiedlich „weit[] reichend[] [i]nterpret[iert]“ werden kann³⁰ – und daß die ‚Stärke‘ ihrer ‚Interpretation‘ vom (rationalen) Entwicklungsstadium der sie hervorbringenden Kultur abhängt.³¹ Eine Formulierung wie ‚auf Weisung der Krone‘ ist demnach nur in einer rational geprägten Kultur denkbar, weil sie auf einem abgeschwächten Typus von Kontiguität beruht: Ihren Sinn wird allein derjenige richtig verstehen, der ‚Krone‘ und ‚Herrscher‘ nicht nur ersetzend gleichzusetzen weiß, sondern der diese Gleichsetzung überdies relational differenziert.³² Ihm muß klar sein, daß die Krone keineswegs der Herrscher ‚ist‘, sondern nur für ihn steht – andernfalls könnte ihn die Vorstellung einer Anweisungen gebenden Krone zu den merkwürdigsten Fehlschlüssen verleiten. Umgekehrt sind Zeremonien wie das im Mittelalter praktizierte ‚Gehen unter der Krone‘ insofern als Kennzeichen einer vorrationalen Kultur aufzufassen, als sie die Art der Relation zwischen Krone und Herrschaft zumindest offen lassen. Sie basieren auf der Evidenz der unmittelbaren Anschauung. Indem der Herrscher das Tragen der Krone zu besonderen Anlässen öffentlich zelebriert, macht er den Zusammenhang zwischen seiner Person und der Krone allgemein sichtbar. Ob die Krone nur für seine Herrschaft steht oder ob sie seine Herrschaft ‚ist‘, spielt dabei keine Rolle. Die wahrnehmbare Relation gilt unabhängig davon, wie sie genau beschaffen ist. Der Schritt zu der „am weitesten reichende[n] Interpretation von Kontiguität“³³, zur Herstellung von Sachidentität, scheint von hier aus nicht mehr weit. In ihrem Sinne wäre davon auszugehen, daß das

²⁹ Dazu ausführlich Haferland, „Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion“ (wie Anm. 6), S. 336-341 und Haferland/ Schulz, „Metonymisches Erzählen“ (wie Anm. 6).

³⁰ Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 84. Die am weitesten reichende Interpretation ist das Wörtlichnehmen des konzeptuellen IST: die (gedankliche) Gleichsetzung wird als Sachidentität aufgefaßt.

³¹ Bezeichnenderweise spricht Haferland, von „historisch bzw. *evolutionär* differente[n] Formen des Denkens“ (ebd., S. 89, Hervorhebung von mir). Er stellt sich die Entwicklung von der ‚starken‘ Metonymie der Vormoderne zur ‚schwachen‘ Metonymie von heute (ebd.) offenbar ganz selbstverständlich als (natürliche) ‚Evolution‘ des analytisch-rationalen Denkens vor.

³² Das heißt, er nimmt sie nicht wörtlich, sondern nur als Redeweise für die Relation des „GEHÖREN-ZU“ oder „BESITZEN“ (ebd., S. 84).

³³ Ebd.

Gehen unter der Krone Herrschaft nicht repräsentiert, sondern produziert: weil die Krone ganz real Herrschaft ‚ist‘ und darum Herrschaft trägt und überträgt. Das Fehlen der relationalen Differenzierung führt also hier direkt zu einer animistisch anmutenden Vorstellung, der zufolge man sich die Herrschaft als eine Art Geist-Substanz zu denken hätte, die in der Krone ‚wohnt‘ und von ihr aus ganz konkret auf bzw. in ihren Träger übergeht.³⁴

Aus dieser Überlegung begründet sich weiter Haferlands Annahme, daß Äußerungsformen metonymischen Denkens in vorrationalen Gesellschaften häufiger und zentraler vorkommen müßten als in überwiegend rational bestimmten. Denn das Unvermögen, assoziative Gleichsetzungen in andere Verhältnisse (STEHEN-FÜR, GEHÖREN-ZU u. ä.) umzuformulieren, führt ja, so seine Idee, mehr oder weniger zwangsläufig dazu, daß die Relationsbildung des konzeptuellen IST viel ‚ernster‘ genommen wird. Man begreife sie nicht als Rede- oder Wahrnehmungsmodus, sondern schlicht als Realität und binde sie darum konsequenter in die Verfahrensweisen ein, mittels deren diese jeweils dargestellt und geschaffen wird.³⁵ Sobald das konzeptuelle IST als eine Weise ‚unrealen‘ oder uneigentlichen Redens und Wahrnehmens erkannt werde, sendere man es demgemäß mehr und mehr aus der Realitätskonstruktion aus, ersetze es durch ‚korrektere‘ Ausdrucksweisen und dulde es bestenfalls noch in Bereichen, in denen es auf faktische Wahrheit und Korrektheit weniger ankommt.³⁶ Haferlands Hauptthese schließt nahtlos an:

Es zeigt sich, daß der Begriff [der Kontiguität, CK] dazu taugt, eine zwar graduelle, aber gleichwohl zentrale Differenz vormodernen und modernen Denkens zu verfolgen: Die Vormoderne ist durch ein an Kontiguität orientiertes Denken charakterisiert. In der Moderne wird hingegen eine ursprünglich weit reichende Unterstellung von globaler Sachidentität sowie eine das Handeln bestimmende kognitive Stiftung kontiguitär strukturierter Gesamtheiten durch analytisches Denken zunehmend abgedrängt und aufgelöst.³⁷

³⁴ Dazu grundlegend James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, gekürzte Ausgabe, 2 Bde., London: Macmillan, 1957. Überblickshaft mit Abriß der Forschung: Klaus E. Müller, Art. „Animismus“, in: Joachim Ritter/ Karlfried Günther (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., Basel/ Stuttgart: Schwabe, 1971-2007, Bd. 1, Sp. 315-319.

³⁵ Vgl. Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6): „Wenn Kontiguität heute bevorzugt an sprachlichen Praktiken wie der referentiellen Metonymie demonstrierbar erscheint, so dürfte die Vermutung nicht irreführen, daß sie einmal sehr viel nachdrücklicher in der Handlungswelt gebunden war.“ (S. 89)

³⁶ Haferland hebt in diesem Zusammenhang die Rolle von Institutionen – „Gerichte[n] [,] Chemielabore[n] usw.“ – besonders hervor. „Die Geschichte der Moderne ist auch eine Geschichte entsprechender Institutionen: solcher Institutionen nämlich, die das konzeptuelle IST ausschalten [...]“ (Ebd., S. 103). Vgl. auch Haferland, „Verschiebung, Verdichtung, Vertretung“ (wie Anm. 6), S. 56.

³⁷ Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 61.

Man sieht: Haferland definiert nicht nur die ‚metonymische‘ Vormoderne als den weltgeschichtlichen Zustand vor dem (vollständigen) Erwachen der Ratio und die ‚metonymie-feindliche‘ Moderne als das Zeitalter der Rationalität. Er geht offensichtlich auch davon aus, daß die rationale ‚Abdrängung‘ metonymisch-kontiguitären Denkens ein im großen und ganzen kontinuierlicher und unumkehrbarer Prozeß sei. Vor allem aber fällt auf, daß seine Darstellung des „an Kontiguität orientierte[n] Denken[s]“ weitreichende Parallelen zu jener Art des Denkens aufweist, das in Kulturwissenschaft und Ethnologie für gewöhnlich als das mythische bezeichnet wird.³⁸ Dieses resultiert, um genau zu sein, aus derselben kognitiven Operation, die Haferland als die elementare Grundform des konzeptuellen IST charakterisiert: Die Unfähigkeit, Relationen anders denn als Identität wahrzunehmen, gehört zu den markantesten Eigenschaften des mythischen Denkens.³⁹ Die Neigung zu einem kontiguitären Gegenstandsaufbau ergibt sich daraus mehr oder weniger von selbst. Weil der Mythos Beziehungen nur so setzt, daß „die Glieder, die in sie eingehen [...] geradezu miteinander identisch [...] werden“, ballt er, „was immer er berührt, gleichsam in eine unterschiedslose Einheit [...] [in] ein und dasselbe *Ding* [zusammen].“⁴⁰ Deshalb ‚gehört‘ für ihn das Teil (z. B. Haarbüschel) nicht zum Ganzen (z. B. Mensch), sondern ‚ist‘ das Ganze, ‚hat‘ ein Ding (z. B. die Krone) nicht Eigenschaften (z. B. Herrschaft) zu repräsentieren, sondern es ‚ist‘ diese Eigenschaften (dergestalt, daß es sie quasi substanzhaft enthält) usw.⁴¹

³⁸ Die Bezeichnung steht sowohl in der Forschungsliteratur als auch in Lexika und Übersichten als eine Art Sammelbegriff für alle Beschreibungen des ‚magischen‘ (Mauss), ‚primitiven‘ (Lévy-Bruhl) und ‚wilden‘ (Levy-Strauss) Denkens: Vgl. etwa Axel Horstmann, Art. „Mythos, Mythologie“, in: Joachim Ritter/ Karlfried Günther (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., Basel/ Stuttgart: Schwabe 1971-2007, Bd. 6, Sp. 281-318, bes. Sp. 300-305. Aleida und Jan Assmann, Art. „Mythos“, in: Hubert Cancik/ Burghard Gladigow/ Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 5 Bde., Stuttgart: Kohlhammer, 1988-2001, Bd. 4, S. 179-200, bes. S. 190-195. Als mythisches Denken hat es zuerst Cassirer aus kulturphilosophischer Perspektive zusammenhängend beschrieben, auf ihm ruht auch meine Darstellung. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken* (1925), in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von Birgit Recki, 26 Bde., Hamburg: Meiner, 1998-2009, Bd. 12.

³⁹ Cassirer, *Das mythische Denken* (wie Anm. 38), S. 76-78. Korrekter wäre zu formulieren, daß der Mythos das Konzept der Relation als eines abstrakten bzw. ideellen Verhältnisses gar nicht kennt. Deshalb kann er das ‚Verhältnis‘ zweier Relationsglieder nur als Sacheinheit verstehen: Er setzt Identität an die Stelle einer Relation (vgl. ebd.).

⁴⁰ S. 77 (Hervorhebung im Original). Cassirer bezeichnet dieses Phänomen als „Konkreszenz“ (S. 78).

⁴¹ Zu den Einzelkategorien des mythischen Denkens bes. ebd., S. 74-85.

Wenn Haferlands Begriff der (metonymischen) Kontiguität dennoch mehr als nur ein Synonym für den Mythos ist, so liegt das allein daran, daß er diesen Begriff gegenüber dem des Mythos ausweitet.⁴² Man kann das metonymisch-kontiguitäre Denken in seinem Sinne wohl am treffendsten als ein formal-mythisches Denken bezeichnen, als ein Denken, das zwar auf demselben kognitiven Gleichsetzungsverfahren basiert, das dieses Verfahren jedoch im Gegensatz zum Mythos nicht unbedingt für bare Münze nehmen oder, wie man auch sagen könnte, das die ihm innewohnende Gleichsetzung nicht unbedingt für sachlich-inhaltlich real halten muß.⁴³ Metonymisch-kontiguitäres Denken liegt darum auch dann noch vor, wenn von ‚echtem‘ Mythos nicht mehr die Rede sein kann. Für die wissenschaftliche Fundierung von Haferlands Hauptthese stellt das insofern einen Gewinn dar, als der Großteil seiner vormodernen Beispiele – darunter auch das eben angesprochene ‚Gehen unter der Krone‘ – Momente mythischen Denkens ja bestenfalls (noch) anklingen lassen.⁴⁴ Obwohl sie nicht (mehr) mythisch sind, sind sie seiner Argumentation zufolge jedoch noch immer vorrational – zumindest so lange, wie sie, wie eben angedeutet, die Differenzierung der in ihnen zusammengeschlossenen Relationsglieder nicht bereits voraussetzen. Die Verlängerung des mythischen Denkens ins Metonymische macht es also überhaupt erst möglich, das ihm innewohnende ursprünglich-archaische Element für die Definition einer Vormoderne nutzbar zu machen, die das Mittelalter einschließt.

⁴² An dieser Stelle muß man mit dem Begriff der Metonymie vorsichtig sein. Denn dieser bezeichnet eine Form uneigentlichen Sprechens; der Mythos hingegen kennt so etwas wie Uneigentlichkeit nicht. Im Grunde handelt es sich bei der mythischen und der metonymischen Variante des (im Mythos freilich noch nicht *konzeptuellen*) Ist demnach um Erscheinungen, die sich komplementär ergänzen – und damit einander ausschließen. Anders gesagt: Mythisches und metonymisches Denken ruhen zwar beide auf Kontiguität. Da sie diese aber gegensätzlich auffassen, kann das mythische Denken nie metonymisch, das metonymische nie mythisch sein. Haferland schließt beide Phänomene zusammen, ohne diese Unterscheidung zu beachten.

⁴³ Vgl. Haferland, „Verschiebung, Verdichtung, Vertretung“ (wie Anm. 6): Das archaische Weltbild ‚hat‘ die der Metonymie zugrundeliegende „kognitiv-konzeptuelle [...] Formation als Überbleibsel und als gleichsam ‚grammatikalisierte‘ Kognition hinterlassen, bei der allein die formalen Operationen intakt bleiben, während sich einstige Einsatzformen mit den ihnen eigenen Kontexten aufgelöst und verflüchtigt haben“ (S. 74).

⁴⁴ Sein nicht-mehr-mythischer Charakter ist relativ leicht daran zu erkennen, daß sein Gelingen keine reale Identität von Krone und Herrschaft erfordert. Anders als etwa der Schadenszauber, der nur dann wirkt, wenn der Laufende und sein Fußabdruck tatsächlich eine Sacheinheit bilden, erreicht das Gehen unter der Krone auch dann sein Ziel, wenn die Krone Herrschaftsmacht nicht ‚eigentlich‘ enthält, sondern ‚uneigentlich‘ repräsentiert.

Genau in dieser Verlängerung besteht freilich zugleich das bedeutendste Problem von Haferlands Argumentation. Denn wie weit muß man sie führen? Wo beginnt ihr zufolge die Moderne, wo hört die Vormoderne auf? Haferland hält sich in dieser Frage umsichtig bedeckt, redet von einer „graduelle[n] [...] Differenz“, rechnet mit fließenden Übergängen und residualen Überlebensbereichen kontiguitärer Konstrukte.⁴⁵ Dennoch muß er, wenn er seine Hauptthese halten will, zwangsläufig einen epochalen Umbruch behaupten – und gewiß nicht zufällig kann er dort am wenigsten überzeugen, wo er dies versucht. Verantwortlich dafür ist der Umstand, daß es ihm aus seinem Ansatz heraus gar nicht gelingen kann, das metonymische Denken von seinen mythischen Ursprüngen zu lösen. Weil es nämlich durch dieselbe kognitive Operation definiert wird, unterscheidet es sich vom Mythos immer nur quantitativ. Auch in seiner relational umformulierten und ‚veruneigentlichten‘ Variante bleibt es deshalb grundsätzlich Mythos: ein rational gezähmter und abgeschwächter Mythos zwar, ein Mythos jedoch, der bloß einer ‚weiter reichenden Interpretation‘ bedarf, um wieder zu seiner ursprünglichen Kraft zurückzufinden. Zwischen vorrational-identifizierenden und rational-relationierenden Metonymien zu trennen, scheint aus dieser Sicht fast Haarspalterei. Es ist daher nur konsequent, wenn Haferland sich auf dergleichen nicht einläßt und das konzeptuelle IST selbst ‚sterben‘ sieht. Die Konsequenz mutet allerdings merkwürdig an:

Es wäre die Untersuchung wert, die Wege des konzeptuellen IST in komplexeren Kulturen nach zu verfolgen, in denen sich längst totemistische, animistische, magische Vorstellungen/ Praktiken und – wenn es denn überhaupt je soweit käme – zuletzt auch Tabuvorstellungen und Meidungsverhalten noch aufgelöst und verflüchtigt haben. Dabei ließe sich etwa zeigen, wie es neben und aus dem Bereich des Religiösen in Formen politischer Repräsentation einkehrt und wie es im Rechtsdenken überdauert. Daß es unsere heutige private Mythologie und unser Gefühlsleben noch weithin bestimmt, ist nur auf den ersten Blick überraschend. Über Sammlungen von Andenken etwa, die wie heilige Objekte aufbewahrt werden [...], sind die bedachten Personen und Situationen zu vergegenwärtigen. [...] Ebenso mag man Devotionalien der Unterhaltungskultur und des Sports horten [...]. Auch die Konjunktur des Fetisch-Begriffs seit dem 19. Jahrhundert verweist auf Restformen und Überlebsel kontiguitärer Konstrukte. Daß indes das konzeptuelle IST noch ganz ungestört überlebt haben sollte, dürfte schwer halten. Sein Rückzug in den Residualbereich der individuellen Erfahrungsorganisation, des Privaten und der öffentlich-privaten Unterhaltungskultur entspricht einem parallelen Vordringen der Moderne.⁴⁶

⁴⁵ Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 61 und 95 f. Ähnlich „Verschiebung, Verdichtung, Vertretung“ (wie Anm. 6), S. 74 f.

⁴⁶ Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 95 f.

Die Vormoderne flüchtet in die ‚Residuen‘ des alltäglichen Lebens, aller Bereiche von Sprache, Kunst und Kultur, ‚überdauert‘ in nationaler und internationaler Politik, Religion usw., während die Moderne ihr siegreiches ‚Vordringen‘ auf die eng umgrenzten Gebiete der (exakten) Wissenschaften, der (Schul-)Medizin und der Rechtsprechung⁴⁷ beschränkt?⁴⁸ Wer dem widerspricht, muß längst noch nicht annehmen, daß sich die Art und Weise, in der Metonymien an der Wirklichkeitskonstruktion teilhaben, seit dem Beginn der Neuzeit (und schon davor) nicht gewandelt hätte. Es genügt die Einsicht, daß ‚Auflösung‘ und ‚Abdrängung‘ nicht die richtigen Vokabeln sind, diesen Wandel zu beschreiben.

Die Verwerfung in Haferlands Argumentation ist die Signatur eines Verfahrens der epochalen Konstruktion, das Alterität allein als dichotomischen Kontrast zum Eigenen und Vertrauten zu fassen vermag. Haferland konstatiert die ‚andersartig‘-metonymische Prägung mittelalterlicher Zeichenpraxis, weiß aber offenbar nicht anders mit ihr umzugehen als sie mittels der Alteritätsgeneratoren ‚Opposition‘ (metonymisch – nicht metonymisch) und ‚lineare Entwicklung von einem Opponenten zum anderen‘ (Auflösung des Metonymischen) zum Kennzeichen der Epoche zu stilisieren.⁴⁹ Auf diese Weise verfällt er trotz seines entgegengesetzten Bemühens und trotz des engagierten Rückgriffs auf Methoden und Konzepte der historisch-empirischen Wissenschaften letztlich doch wieder dem Darstellungsschema einer allumfassenden und stetig voranschreitenden Rationalisierung.⁵⁰ Allein die-

⁴⁷ Die Nennung im angeführten Zitat bezieht sich nur auf das mittelalterliche Rechtsdenken.

⁴⁸ Es ist bezeichnend, daß Haferland im oben angeführten Zitat für das Mittelalter auch metonymische, für die Neuzeit aber nur (quasi-)mythische Kontiguitäten als ‚Restformen‘ in Anschlag nimmt. Offenbar kann er nur so den Eindruck einer Marginalisierung erzeugen – und verursacht dabei neben der sachlichen auch begriffliche Verwirrung. Denn er suggeriert, daß nur die mythische, nicht aber die metonymische Kontiguität das konzeptuelle ISt ‚rein‘ und ‚ungestört‘ verkörpert – was die korrekte Begriffsverwendung geradezu umkehrt (vgl. Anm. 42).

⁴⁹ D. h. er ‚übersieht‘ die Option, seinen Gegenstand anders als „über die kontrastive Leitdifferenz von Eigenem und Anderem“ zu beschreiben – etwa, wie im folgenden zu zeigen sein wird, mit Hilfe eines Konzepts der (Aus-)Differenzierung. Zu diesem typischen Problem des Rationalitätsmodells Gebert, „Beobachtungsparadoxien mediävistischer Mythosforschung“ (wie Anm. 10), S. 41 f., hier S. 42.

⁵⁰ Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), thematisiert den hieraus entstehenden Konflikt zwischen empirischer Detaillierung und Schematisierung selbst, wenn er betont, seine Beispiele „[nicht] über einen Kamm [...] scheren“ (S. 100) zu wollen; vgl. auch „Das Mittelalter als Gegenstand der kognitiven Anthropologie“ (wie Anm. 6), S. 63 f. Daß er genau dies letztlich doch tut – und die Kritik an seinem Ansatz in ihrem zentralen Punkt so geradezu provoziert (prägnant: Peters, „Philologie und Texthermeneutik“ [wie Anm. 10], bes. S. 280) – zeugt freilich davon, daß er den Konflikt nicht lösen kann: wohl deshalb, weil er den Prozeß der Rationalisierung, den er ja durch

sem Schema und nicht den tatsächlich beobachtbaren Erscheinungsformen der Metonymie in Mittelalter und Neuzeit ist es denn auch geschuldet, wenn er das „Denken [...] durch kontiguitäre Konstrukte“ zum Spezifikum der Vormoderne erklärt.⁵¹ Nimmt man das Schema weg und betrachtet das historische Feld mit unvoreingenommenem Auge, bietet sich dementsprechend ein ganz anderes Bild – ein deutlich vielgestaltigeres. Jetzt sieht man, daß es zwar durchaus Lebensbereiche gibt, in denen eine zuvor vorwiegend metonymische (Handlungs-)Organisation zurückgeht, daneben aber auch solche, in denen sie konstant bedeutsam bleibt. Man sieht, daß erstere unter Umständen tatsächlich in besonderem Maße institutionalisiert und analytisch kontrolliert sind, ohne daraus schon zu schließen, daß dies bei letzteren nicht der Fall wäre.⁵² Und ganz gewiß wird man die einen nicht für moderner oder rationaler erklären als die anderen. Wer würde beispielsweise behaupten, daß feierliche Kranzniederlegungen weniger zur Moderne gehören als medizinische Spezialbehandlungen? Wer würde dem Bau eines Kernkraftwerks (oder auch dem einer Schule) per se eine höhere Handlungsrationalität unterstellen als der Errichtung repräsentativer Staatsarchitektur? Die Andeutung genügt, um zu zeigen, daß man beim Versuch, metonymisches Denken und Rationalisierung zueinander in Bezug zu setzen, mit der Annahme eines Verhältnisses umgekehrter Proportionalität nicht weit kommt. Wenn hier ein plausibler Zusammenhang hergestellt werden soll, dann bedarf es dazu eines anderen Beschreibungsmodells.

2.

Wie ein solches Modell aussehen und wie es funktionieren kann, möchte ich im folgenden zeigen. Ich wende mich dabei keineswegs gänzlich von Haferlands Darstellung ab. Im Gegenteil: ich baue bis zu einem bestimmten Grade auf demselben Fundament. Ich gehe wie er davon aus, daß die vielfältigen Ausprägungen metonymischer Denk-, Rede- und Handlungsweisen das Ergebnis eines Vorgangs sind, der auf dem Prinzip der Rationalisierung ruht.

seine Untersuchung eigentlich erst erweisen will, (unbewußt) schon als gegeben voraussetzt. Daraus resultieren auch die in seiner Darstellung immer wieder auffallenden argumentativen Zirkel („Dichtung ist mittelalterlich, weil sie metonymisch strukturiert, und metonymisch strukturiert, weil sie mittelalterlich ist“) und Widersprüche („auch moderne Dichtung ist metonymisch, aber deshalb ist die Metonymie nicht weniger mittelalterlich“). Dazu bes. Haferland, „Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion“ (wie Anm. 6); etwas abgewogener argumentieren Haferland/Schulz, „Metonymisches Erzählen“ (wie Anm. 6), S. 19-23.

⁵¹ Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 100.

⁵² Ich beziehe mich hier auf die in Anm. 36 angeführten Zitate.

Ich halte es für sinnvoll, den Ursprung oder, neutraler gesagt, den Nullpunkt dieses Vorgangs wie er im Mythos zu verorten. Und ich nehme wie er an, daß der Vorgang ganz wesentlich von Institutionen, sozialen Kontexten bzw. allgemein von Bereichen des Lebens und der Kultur beeinflusst wird, in denen er stattfindet. Gleichwohl nimmt er bei mir einen völlig anderen Verlauf, und zwar aus zwei Gründen. Erstens beschreibe ich den Einfluß der Ratio nicht als destruktiv. Diese wirkt nicht ‚zersetzend‘ oder ‚tötend‘ auf die Formation des konzeptuellen IST, sie versucht nicht, deren ersetzende Gleichsetzung zu verhindern oder für ungültig zu erklären. Statt die Ausdrucksformen des metonymischen Denkens abzubauen, tut sie etwas anderes: sie deutet sie um. Das geschieht wohlgerne nicht in der von Haferland bezeichneten Weise, in Gestalt einer Abschwächung oder Relativierung einer ursprünglich behaupteten Identität, sondern durch die Modulation der Bedeutungsrelation zwischen Ersetztem und Ersetztem und vor allem: durch deren Einbindung in andere (Be-)Deutungskontexte. Wie es dabei gelingt, den kontiguitären Gegenstandsaufbau von seinen mythischen Ursprüngen zu lösen und ihn in ein grundlegend anderes Verständnis der Welt zu integrieren, soll gleich noch näher erläutert werden. Unmittelbar einleuchtend dürfte hingegen jetzt schon der Zusammenhang mit dem zweiten meiner Gründe sein: Weil eine (Um-)Deutung stets zahlreichere Optionen hat als ein Abbau, weil sie, anders als dieser, mehrfach ansetzen und verschiedene Richtungen einschlagen kann, wirkt die Ratio in meinem Modell nicht nur nicht destruktiv, sondern auch nicht unilinear. Anders als bei Haferland gibt es darum bei mir nicht *die* Entwicklung vom Mythos zur Ratio und es gibt auch nicht *die* Rationalisierung. An deren Stelle tritt eine Vielzahl von Wandlungsprozessen, die alle gleichermaßen rational sind und die dennoch (oder eigentlich: deshalb) nicht ein- und dieselbe Rationalität hervorbringen. Mein Modell gibt der Entwicklung der Metonymie damit nicht nur eine andere Grundlage, es impliziert auch ein anderes Konzept von Rationalität⁵³ – eines, das ausdrücklich alle Formen analytischen Denkens erfaßt, anstatt nur das Denken der modernen Wissenschaft in ihrer ‚harten‘ und begrifflich strengen Form.⁵⁴ Auch dazu gleich mehr. Mein Modell, so sei hier zunächst vermerkt, unter-

⁵³ Es würde hier zu weit führen, dieses Konzept in den gegenwärtigen Forschungsdiskurs einzuordnen (bzw. es so weit zu explizieren, daß es dort einzuordnen wäre). Erwähnt sei daher nur, daß ich wie ein Großteil der Forschung der Annahme des Vernunftpluralismus folge. Dazu grundlegend: Karl-Otto Apel/ Matthias Kettner (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. Für die Altgermanistik maßgeblich: Klaus Ridder, „Rationalisierungsprozesse und höfischer Roman im 12. Jahrhundert“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78/2004, S. 173-199.

⁵⁴ Dieser rein wissenschaftliche Rationalitätsbegriff folgt implizit aus Haferlands Annahme, daß Rationalität das konzeptuelle IST ausschließe. Das trifft nämlich nur für

scheidet sich von dem Haferlands vor allem darin, daß es denselben Vorgang nach einem anderen Muster ordnet: Es ersetzt die Vorstellung der linearen Entwicklung bzw. Auflösung durch die der Ausdifferenzierung.

Der Grundgedanke meines Modells ist also ebenfalls alles andere als neu.⁵⁵ Und auch meine Idee, es konkret in der Philosophie Ernst Cassirers zu verankern, kann im Kontext einer mediävistischen Mythos- und Zeichentheorie, die diese Philosophie schon seit einiger Zeit zu ihren wichtigsten Referenzgrößen zählt, gewiß nicht als originell gelten.⁵⁶ In deren Rahmen dürfte meine Perspektive freilich insofern zumindest ungewohnt erscheinen, als ich mich nicht allein auf den zweiten, dem mythischen Denken gewidmeten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen*, sondern auf den kulturphilosophischen Ansatz des Hauptwerks insgesamt stütze.⁵⁷ Hintergrund meiner Überlegungen ist Cassirers Versuch, das geistige Spektrum des menschlichen Weltverstehens in seinen unterschiedlichen Formen und Prinzipien zu beschreiben.⁵⁸ Ich folge Cassirer dabei nicht zuletzt darin, daß ich die Ausdifferenzierung metonymischer Ausdrucksweisen vorderhand als eine systematische begreife.⁵⁹ Als solche stellt sie einen Prozeß dar, der zwar durchaus historisch wirksam ist, der das realhistorische Geschehen aber weder abbil-

die logische bzw. empirische Rationalität der modernen (Natur-)Wissenschaft zu. Vgl. bes. Haferland, „Kontiguität“ (wie Anm. 6), S. 61 und 101-104.

⁵⁵ Im Vergleich zu dem der unilinearen Entwicklung (vgl. Anm. 12) stellt er freilich den deutlich jüngeren dar. Wurzelnd in Evolutionstheorie und Soziologie des frühen 20. Jahrhunderts, hat er in jüngerer Zeit vor allem durch Luhmanns Systemtheorie Verbreitung gefunden. Dazu überblickshaft Christoph Reinfandt, Art. „Systemtheorie“, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart: Metzler, 2008 (1998), S. 701-704. Der Gedanke der Ausdifferenzierung prägt auch die Diskursanalyse Foucaults, zu der sich deshalb – sowie wegen ihres ebenfalls auf Kant basierenden ‚epistemologischen‘ Ansatzes – ebenso wie zur Systemtheorie im folgenden einige Parallelen ergeben. Da beide Theorien in Tendenz und Anliegen zum einen deutlich von Cassirers Philosophie differieren, für meine Überlegungen zum anderen nicht von Belang sind und das Geflecht der gegenseitigen Beziehungen und Abhängigkeitsverhältnisse überdies ebenso wenig erforscht wie schwer zu durchschauen ist, gehe ich darauf jedoch hier nicht weiter ein. Grundlegendes dazu in: Clemens Kammler/ Rolf Parr/ Ulrich Johannes Schneider (Hg.), *Foucault Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2008, bes. S. 53, 213-218, 429.

⁵⁶ Vgl. Udo Friedrich/ Bruno Quast, „Mediävistische Mythosforschung“, in: dies. (Hg.), *Präsenz des Mythos, Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/ New York: de Gruyter, 2004, S. IX-XXXVII, bes. S. XI f.

⁵⁷ Cassirer erörtert diesen u. a. im Eingangskapitel des ersten Bandes: Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache* (1923), in: ders., *Gesammelte Werke* (wie Anm. 38), Bd. 11, S. 1-49.

⁵⁸ Bes. S. 4-15.

⁵⁹ Bes. S. 5 f.

det noch erklärt.⁶⁰ Anders als Haferland die Vorstellung der Linie verstehe ich die der Ausdifferenzierung damit tatsächlich als ein Modell: als Hilfsmittel zur Beschreibung des metonymischen Denkens in seinen historischen Ausprägungen und nicht als Grundform seiner Geschichte selbst.

Den meinem Modell zugrundeliegenden ideellen Prozeß der Ausdifferenzierung hat man sich im Anschluß an Cassirer insgesamt etwa so zu denken: Sein Ausgangspunkt ist, wie bereits gesagt, der Mythos – eine Form der Weltwahrnehmung, die keinerlei Unterscheidungen kennt. Sie differenziert nicht zwischen Sein und Schein, nicht zwischen Realität und Vorstellung, nicht zwischen Bild und Sache, Zeichen und Bezeichnetem usw. Sie nimmt alles als unmittelbar gegeben und wahr hin, was gerade im Bewußtsein gegenwärtig ist.⁶¹ Diese Art der Wahrnehmung findet durch das Wirken der Ratio ein jähes Ende.⁶² Der menschliche Geist löst sich, wie Cassirer sagt, vom „Mutterboden des Mythos“,⁶³ indem er dessen undifferenzierte und homogene Wirklichkeit ‚kritisiert‘, das heißt, sie denkend mit den zuvor fehlenden Unterscheidungen durchzieht. Allerdings nicht mit allen zugleich: Den einzelnen „Richtungen des Weltverstehens“, als die Cassirer die symbolischen Formen bezeichnet,⁶⁴ liegen vielmehr verschiedene Sonderungen zugrunde, verschiedene „Ur-Teilung[en]“, die „alle späteren [Trennungen] im Keime enth[alten] und durch die [diese] bedingt und beherrscht bleiben“. ⁶⁵ Das analytische Denken stößt also hier keine Entwicklung an, in deren Verlauf das mythische Denken mehr und mehr überwunden und zersetzt würde. Stattdessen läßt es schon im ersten Erwachen eine Vielzahl von Denkweisen entstehen, die alle in unterschiedlicher Hinsicht rational sind

⁶⁰ Der historische Aspekt ergibt sich daraus, daß dem logischen Grund der symbolischen Formen ein historisches Werden entsprechen muß. Dessen Ursprung aber ist, wie Cassirer betont, empirisch nicht zu greifen. Dazu prägnant Peter Müller, *Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, S. 127.

⁶¹ Grundlegend Cassirer, *Das mythische Denken* (wie Anm. 38), S. 43-49.

⁶² Cassirer verwendet den Begriff ‚Ratio‘ in dieser Bedeutung nicht. Was er die „Arbeit des Geistes“ o. ä. nennt (S. 38 u. ö.), bezeichnet aber dasselbe Phänomen.

⁶³ Ernst Cassirer, „Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“ (1925), in: ders., *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, in: ders., *Gesammelte Werke* (wie Anm. 38), Bd. 16, S. 227-311, hier S. 266.

⁶⁴ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ders., *Gesammelte Werke* (wie Anm. 38), Bd. 13, S. 14.

⁶⁵ Cassirer, *Das mythische Denken* (wie Anm. 38), S. 86. Daß Cassirer auch dem Mythos eine solche Ur-Teilung zuschreibt, scheint mit dessen Homogenität zunächst unvereinbar, erklärt sich aber daraus, daß das (homogene) mythische Denken als solches unselbständig ist und sich erst in der (spezifisch gegliederten) mythischen Anschauungs- und Lebensform zu einem geschlossenen Weltbild formt. Vgl. Müller, *Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘* (wie Anm. 60), S. 40-48.

und die alle im Mythos wurzeln, ohne selbst noch mythisch zu sein. Oder, um es im Rahmen des von Cassirer verwendeten Bildes auszudrücken: Rationalisierung bedeutet hier nicht, daß das menschliche Denken, sich vom ‚Mutterboden‘ des Mythos ablösend, in die luftigen Höhen der Logik und der empirischen Wissenschaften entschwebt, sondern daß es in Gestalt von Sprache, Wissenschaft (bzw. Erkenntnis), Kunst, Recht etc. wie ein bunter Strauß aus diesem herauswächst.⁶⁶ Der erste Ansatz zum wissenschaftlich-theoretischen Denken ist dabei Cassirer zufolge in der „Scheidung zwischen [...] bloß ‚Wahrgenommenem‘ [...] und ‚wahrhaft Seiendem‘“ zu suchen. Sie bewirkt, daß das Bild der Welt nicht mehr ‚konkret‘, nach dem sinnlich gegebenen Zusammenhang der Dinge modelliert wird, sondern abstrakt, nach einer „logischen“ oder „allgemeinen *Gesetzlichkeit* des Geschehens“.⁶⁷ Eine andere, ebenso grundsätzliche Scheidung besteht in der zwischen ‚Bild‘ und ‚Sache‘, oder, wie man auch sagen könnte, zwischen der ‚echten‘ und der ‚menschlich (nach-)geschaffenen‘ Welt. Sie läßt, so Cassirer, Kunst (und Religion) entstehen.⁶⁸ Die Reihe von Beispielen könnte hier beliebig fortgesetzt werden; eine vollständige Auflistung ist schon darum nicht möglich, weil es unüberschaubar viele Möglichkeiten geistiger Weltgestaltung und damit ebenso viele symbolische Formen gibt. Das Prinzip der von Cassirer beschriebenen Ausdifferenzierung sollte zudem schon hinreichend deutlich geworden sein. Es besteht darin, daß aus einer jeweils grundlegenden Unterscheidung so etwas wie eine basale Regel entspringt, die den Aufbau und den inneren Zusammenhang der durch sie geprägten geistigen Form als Ganze bestimmt.

3.

Welche Konsequenzen sich daraus für die Darstellung des breiten Feldes metonymischer Ausdrucksformen ergeben, sei hier nur an einem Beispiel verdeutlicht. Meine Beschränkung folgt dabei zwar auch, aber nicht allein

⁶⁶ Cassirer nennt Mythos, Sprache, Wissenschaft/ Erkenntnis und Kunst immer wieder als die vier Hauptformen, darüber hinaus vor allem Technik, Recht und Religion. Einen festen Kanon symbolischer Formen hat er jedoch nicht entworfen; die Liste könnte fast beliebig fortgesetzt werden. Meine Metapher schließt an den Vorschlag Oswald Schwemmers an, das System der symbolischen Formen im Bild einer Rosette zu veranschaulichen: Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie-Verlag, 1997, S. 40 f.

⁶⁷ Cassirer, *Das mythische Denken* (wie Anm. 38), hier S. 87 und 43 (Hervorhebung im Original).

⁶⁸ S. 32 f.

dem Gebot der Kürze. Denn es geht mir an dieser Stelle nicht darum, die Geschichte des metonymischen Denkens neu zu schreiben, sondern nur um eine Vorstellung dessen, wie dabei grundsätzlich vorzugehen ist. Dafür aber bietet sich der kleine Rahmen naturgemäß an, weil in ihm besonders gut zu erkennen ist, wie ein und derselbe metonymisch konstruierte ‚Gegenstand‘ durch die Integration in unterschiedlich geregelte Lebens- und Kulturbereiche eine jeweils eigene Bedeutung und einen jeweils eigenen Charakter gewinnt.

Der Gegenstand, den ich hierfür exemplarisch ausgewählt habe, findet sich in einer Szene des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. In ihr wird eine alte symbolhafte Rechtsgeste – das Sitzen mit dem Schwert⁶⁹ – in verschiedene Kontexte eingebracht und dabei gleich mehrfach umgedeutet. Der narrative Ablauf ist bekannt:⁷⁰ Willehalm, der Markgraf von Orange, begibt sich nach seiner Niederlage in der ersten Schlacht von Alischanz an den Hof seines Schwagers und Gefolgsherren, des französischen Königs Loys, um dort die Hilfe einzuholen, die dieser ihm schuldet. Sein Empfang fällt freilich frostig aus. Die Hofgesellschaft zeigt sich befremdet ob seines unpassend-bedrohlichen Auftretens in einer abgerissenen heidnischen Rüstung und ignoriert ihn entschlossen. Über dieses Verhalten empört, entfernt sich Willehalm und kehrt am nächsten Tag, noch immer in seinen schmutzigen und zerrissenen Waffenrock gewandet, unrasiert und ungewaschen, vor allem aber voll gerüstet an den Hof zurück. Diesmal dringt er bis in den Palas vor und schwingt, sobald er den König und seine Frau – Willehalms Schwester – erblickt, das Schwert vor sich auf den Schoß. Als der gesamte Hof weiterhin keine Notiz von ihm nimmt, springt er zornbebedend auf, erinnert den König drohend an seine Pflichten und greift die unbedacht dazwischenredende Schwester sogar tötlich an. Das daraus entstehende Zerwürfnis mit dem König kann von Willehalms Verwandten nur mit Mühe geschlichtet werden.

Ich beginne meine Analyse der Szene etwas abseits von Wolframs Darstellung, mit der Frage nach dem ‚ursprünglichen‘ oder Grund-Gehalt der hier interessierenden Rechtsgeste. Diese ruht auf einer fast bilderbuchmäßi-

⁶⁹ Dazu grundlegend: Heiner Lück, Art. „Rechtssymbolik“, in: Heinrich Beck u. a. (Hg.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, 35 Bde., Berlin/New York: de Gruyter, 1973-2007, Bd. 24, S. 284-291. Gernot Kocher, *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*, München: Beck, 1992, bes. S. 67-69, 140-142.

⁷⁰ Ich beziehe mich auf folgende Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. *Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar*, hg. von Joachim Heinze, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1991. Angaben im folgenden im laufenden Text.

gen kontiguitären Denkoperation: Wer sich ein Schwert auf den Schoß legt, stellt ein Kontiguitätsverhältnis zwischen sich und dem Schwert her und bringt auf diese Weise zur Anschauung, daß er die Macht besitzt, sich herrschend und/ oder richtend der Gewalt des Schwerts zu bedienen.⁷¹ Der Akt des Zur-Anschauung-Bringens ist dabei in der ‚Logik‘ des mythischen Denkens zunächst noch alles andere als ein demonstrativer. Denn hier ist es nicht so, daß das Schwert die Gewalt eines Richters oder Herrschers nur bezeichnenete. Hier verschmelzen vielmehr Mann und Schwert zur integralen Einheit. Die Gewalt des Schwerts geht in den Mann über und läßt diesen buchstäblich zum ‚Inhaber‘ seiner Macht werden. Umgekehrt wird auch die Macht des Mannes zum Bestandteil des Schwerts und kann von diesem auf seine Nachfolger vererbt werden. Dergestalt wird das Schwert im Laufe der Zeit außer Gewalt- auch noch Amts(über-)träger: zu einem Objekt, das Macht und Würde seiner Inhaber kumulativ tradiert und so tatsächlich Herrscher und Richter ‚macht‘.⁷² Damit das Sitzen mit dem Schwert als (Rechts-)Geste im eigentlichen Sinne, als Demonstration statt als Inkorporation von Gewalt erscheinen kann, muß die mythische Auffassung der Einheit ‚Schwert-Mann‘ mithin schon einen grundsätzlichen Wandel erfahren, genauer: sie muß in einer bestimmten Weise ‚kritisiert‘ werden. Konkret darf man in Anlehnung an Cassirer vielleicht von einer Sonderung sprechen, die den in der Gebärde aufgestellten Geltungsanspruch und deren tatsächliche Geltung voneinander scheidet. Das heißt, der Betrachtende läßt die sich berührenden Entitäten ‚Mann‘ und ‚Schwert‘ kognitiv zwar noch immer zu einem Gegenstand (‚Richter‘/ ‚Herrscher‘) verschmelzen, weiß diesen jetzt aber als etwas, das nur behauptet wird, von dem zu trennen, was tatsächlich ist. Er gewinnt

⁷¹ Das Schwert als Machtsymbol ist kulturraumübergreifend seit frühester Zeit zu fassen. Vgl. Friedrich Merzbacher, Art. „Schwert“, in: Engelbert Kirschbaum (Hg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 8 Bde., Freiburg i. Br.: Herder, 1968-1990, Bd. 4, Sp. 136 f. Dagmar Hüpper, Art. „Schwert“, in: Adalbert Erler/ Ekkehard Kaufmann/ Friedrich Stammer (Hg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, 5 Bde., Berlin: Schmidt, 1971-1998, Bd. 4, Sp. 1570-1574.

Ich gehe in meiner Formulierung davon aus, daß das Schwert ein Konzept von ‚Macht‘ oder ‚Gewalt‘ evoziert, das sich derjenige, der das Schwert ‚besitzt‘, gewissermaßen aneignet. Man könnte natürlich auch sagen, daß Mann und Schwert gemeinsam schon dieses Konzept evozieren (oder ein etwas anderes, etwa: ‚machtvoller Mann‘) – in beiden Fällen werden sie als Einheit (‚Mann‘ + ‚Schwert‘) ersetzend mit ihm gleichgesetzt.

⁷² Das Schwert kann seine besondere Würde natürlich auch aus mythischem Ursprung beziehen. In jedem Fall liegt hier der Grundgedanke der traditionellen Weitergabe von Herrschaftsinsignien vor. In ähnlicher Form findet er sich etwa auch in der Heldendichtung, wo heroische ‚Machtinstrumente‘ oft eine eigene Genealogie haben.

die Möglichkeit zu differenzieren zwischen einem, der das Schwert als Insignie der Gewalt zu Recht trägt, und einem, der sich diese Gewalt nur anmaßt.

Man kann an dieser Stelle problemlos sehen, daß die neue, ‚rationalisierte‘ Auffassung des kontiguitär konstruierten Gegenstandes sich von der mythischen nicht dadurch abgrenzt, daß sie diese etwa für ungültig oder falsch erklärt. Denn offenbar weist sie die Gleichung ‚Mann + Schwert = machtvoller Mann = Richter/ Herrscher‘ ja nicht zurück und sie relativiert sie auch nicht,⁷³ sondern sie bewertet sie – unter einem ganz bestimmten Aspekt: dem der Legitimität. Die Sonderung von ‚Anspruch‘ und ‚Geltung‘ läßt das Sitzen mit dem Schwert so in eine symbolische Form eingehen, die man in ihrer juristisch-politischen Ausrichtung wohl am besten als die des Staatsrechts bezeichnen kann. Innerhalb dieser symbolischen Form wird der Gegenstand ‚Richter‘/ ‚Herrscher‘ zwar in genau derselben Weise aufgebaut wie im Mythos, doch hat er in ihr eine andere Stellung. Er ist nun Teil eines fest gefügten Komplexes von juristisch-politischen Handlungsnormen und Vorstellungsweisen – und kann auch nur in Bezug auf diesen Komplex verstanden werden. Damit aber verliert er seinen mythischen Charakter und gewinnt ihn auch dann nicht zurück, wenn er de facto dieselbe Bedeutung hat wie im Mythos. Selbst wenn das Sitzen mit dem Schwert nämlich in einem staatsrechtlichen Handlungskontext ebenso die ‚(Amts-)Gewalt‘ des Sitzenden anzeigt wie im Mythos, so geschieht das doch hier unter anderen Voraussetzungen. Während es dort einfach das bedeutet, was in der Kontiguitätsrelation unmittelbar aufscheint, muß seine juristische bzw. politische Bedeutung mittels der Handlungsnormen und Vorstellungsweisen des Staatsrechts erst erschlossen werden: Wie das Sitzen mit dem Schwert genau zu deuten ist (d. h. was es in einer bestimmten Situation tatsächlich zur Geltung bringen will), hängt ganz davon ab, ob es z. B. im Rahmen einer förmlichen Gerichtsverhandlung, im Beisein der Großen des Reichs, oder eben in anderer Form stattfindet. Obwohl die staatsrechtliche Deutung des ‚Schwert-Manns‘ als ‚Richter‘/ ‚Herrscher‘ also eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der mythischen Präsentation des ‚Schwert-Manns‘ als ‚Richter‘/ ‚Herrscher‘ hat, ist sie darum nichtsdestoweniger nicht mehr mythisch. Sie hat sich vom „Mutterboden des Mythos“⁷⁴ gelöst und ist in einen Bereich hineingewachsen, der die Welt anders versteht als der Mythos und Regeln folgt, die nur ihm eigen sind.

⁷³ Etwa in dem Sinne, daß sie bedeutete: ‚Der Mann mit dem Schwert ist nicht Richter, sondern er behauptet nur einer zu sein.‘ Sie geht nämlich durchaus davon aus, daß ein ‚Schwertmann‘ Richter ist, nur rechnet sie eben damit, daß er ein falscher Richter sein könnte – falsch wäre dann aber sein Richter-Sein (als Machtbehauptung), nicht der kontiguitäre Aufbau des Gegenstands ‚Richter‘!

⁷⁴ Cassirer, „Sprache und Mythos“ (wie Anm. 63), S. 266.

Wie anders das Weltverständnis dieses Bereichs und wie eigen seine Regeln sind, ist am Beispiel von Willehalms Sitzen mit dem Schwert sehr gut nachvollziehbar – und zwar um so besser, als es durchaus Bezüge zum mythischen Denken aufweist und mit der mythischen Auffassung der Geste zumindest spielt.

An der Oberfläche ist Willehalms Handeln ganz klar juristisch-politisch motiviert.⁷⁵ Sein oberstes Anliegen besteht darin, dem König mahnend vor Augen zu halten, daß er rechtlich dazu verpflichtet ist, seinem Gefolgsmann im Kampf gegen die Heiden beizustehen.⁷⁶ Zu diesem Zweck ist die Schwertgeste ein politisch probates, wenn auch juristisch unkorrektes Mittel: Lehnsrechtlich geboten wäre eine formelle Bitte sowie gegebenenfalls

⁷⁵ Zu diesem Komplex bes. Christian Kiening, „Wolframs politische Anthropologie im *Willehalm*“, in: Wolfgang Haubrichs/ Eckart C. Lutz/ Klaus Ridder (Hg.), *Wolfram von Eschenbach – Bilanzen und Perspektiven*, Eichstätter Kolloquium 2000, Berlin: Schmidt, 2002, S. 246-275. Speziell zur Munleun-Szene auch Kathryn Starkey, „Die Androhung der Unordnung: Inszenierung, Macht und Verhandlung in Wolframs *Willehalm*“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121/2002, S. 321-341. Noch immer instruktiv ist die ältere Studie von Jörn Reichel, „Willehalm und die höfische Welt“, in: *Euphorion* 69/1975, S. 388-409.

⁷⁶ Ähnlich, wenngleich ohne klaren Bezug zu Willehalms Schwertgeste Starkey, „Die Androhung der Unordnung“ (wie Anm. 75). In Bezug auf die Geste selbst wird die genannte Intention in der Forschung, obwohl die Szene dort viel kommentiert worden ist, so klar nicht festgelegt. Betont wird außer dem Umstand, daß Willehalm die Pose des Richters einnimmt, vor allem deren bedrohliche Wirkung und der intertextuelle Bezug zum *Nibelungenlied*. Darüber hinaus heißt es, daß, wer sich das Schwert über die Knie lege, damit sagen wolle (was auch immer das in dieser Situation konkret bedeutet), „daß es ihm zukommt, das Recht in seine Hände zu nehmen“ (so Haug mit Bezug auf Wynn, ähnlich Wolf); sowie, daß darin „ein provozierendes Verlangen nach Anerkennung“ (wovon?) zum Ausdruck komme (Young). In der Mehrdeutigkeit solcher Aussagen spiegelt sich die gleich noch weiter zu erörternde Mehrdeutigkeit der Pose – die freilich nichts daran ändert, daß Willehalms wichtigstes Anliegen eben das Erlangen von Hilfe ist (denn deshalb hatte er Gyburg ja verlassen: *Willehalm* [wie Anm. 70], 103,9 ff.).

Marianne Wynn, „Hagen’s Defiance of Kriemhilt“, in: *Medieval German Studies Presented to Frederick Norman by his Students, Colleagues and Friends*, London: Institute of Germanic Studies, 1965, S. 104-114, bes. S. 107 f. Walter Haug, „Parzivals Zweifel und Willehalms Zorn. Zu Wolframs Wende vom höfischen Roman zur Chanson de geste“ (1975), in: ders., *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*, Tübingen: Niemeyer, 1989, S. 529-540, hier S. 538. Alois Wolf, „Die Verschriftlichung der Nibelungensage und die französisch-deutschen Literaturbeziehungen im Mittelalter“, in: Achim Masser (Hg.), *Hohenemser Studien zum Nibelungenlied*, Dornbirn: Vorarlberger Verlagsanstalt, 1981, S. 227-53-245-71, hier bes. S. 233-59. Christopher Young, *Narrativeische Perspektiven in Wolframs „Willehalm“*. *Figuren, Erzähler, Sinngebungsprozess*, Tübingen: Niemeyer, 2000, hier S. 91. Vgl. auch Heinze, *Willehalm* (wie Anm. 70), S. 936 und Kiening, „Wolframs politische Anthropologie“ (wie Anm. 75), S. 262 f.

die Klage vor einem Gericht der Fürsten.⁷⁷ Daß Willehalm diesen Weg nicht wählt, paßt indessen zu der Ausnahmesituation, in der er sich befindet. Sein extremer Verlust in der Schlacht von Alischanz und die existenzielle Dringlichkeit seines Begehrens verlangen nach besonders starken Ausdrucksweisen.⁷⁸ Und eben dies ist das Sitzen mit dem Schwert: ein in seiner unmittelbar eingängigen Zeichenhaftigkeit außerordentlich machtvoller Ausdruck von Willehalms Hilfsforderung.

Auf welche Weise seine Geste diese Forderung vermittelt, versteht man wohl am besten, wenn man davon ausgeht, daß Willehalm sie bereits als Zitat verwendet. Denn zumindest vordergründig will er durch sie ja weder ein Amt beanspruchen noch dessen Gewalt behaupten – dazu wäre er in seiner Situation zumindest kaum in der Lage. Nicht mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung ist sein Sitzen mit dem Schwert also hier aufzufassen. Willehalm bedient sich seiner stattdessen als einer bereits konventionalisierten Gebärde,⁷⁹ um das Recht als Instanz herbeizurufen. Indem er die Pose einnimmt, die gewiß nicht zufällig auch die der Justitia ist,⁸⁰ signalisiert er, daß er nicht einfach als Person über den König zu Gericht sitzt, sondern daß er dies ‚in Gestalt‘ des Rechts und mit der Legitimation des Rechts tut. Auch das ist natürlich kontiguitär gedacht, allerdings in einer Weise, die den Horizont des mythischen Denkens weit übersteigt. Hier verschmelzen nicht einfach ‚Mann‘ und ‚Schwert‘ konkret zu einer machtvollen Einheit, vielmehr verschmelzen Mann und Schwert mit einer visuellen Konvention, die die

⁷⁷ Letzteres betont der König selbst; „swaz ich dem hete getân, / der möht'z von mir den vürsten klagen“ (*Willehalm* [wie Anm. 70], 148,10f.). Dazu Reichel, „Willehalm und die höfische Welt“ (wie Anm. 75), S. 403-406.

⁷⁸ Vgl. Kiening, „Wolframs politische Anthropologie“ (wie Anm. 75), S. 262 f. Czerwinski radikalisiert die Deutung dahingehend, daß Willehalm gar nicht anders könne, als in seinem Gebaren „den Krieg zum König zu bringen“ – weil er sich in der (vermeintlich) vorabstrakten, rein auf Vergegenwärtigung beruhenden Kommunikationspraxis des Mittelalters nicht anders verständlich machen könne. Peter Czerwinski, *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter*, Frankfurt a. M.: Campus-Verlag, 1989, S. 19-57, hier S. 26.

⁷⁹ Von ihrer Konventionalität zeugen außer zeitgenössischen bildhaften Darstellungen (etwa im *Sachsenspiegel*), auch eine ganze Reihe dichterischer Schilderungen. Dazu Wynn, „Hagen's Defiance of Kriemhilt“ (wie Anm. 76), S. 107-110; Wolf, „Die Verschriftlichung der Nibelungensage“ (wie Anm. 76).

⁸⁰ Das Schwert ist seit dem frühen Mittelalter als Attribut der Justitia bezeugt, die erste bildhafte Darstellung einer mit dem Schwert sitzenden Justitia (am Clemensgrab im Bamberger Dom) stammt aus dem 13. Jahrhundert. Dazu Rainer Kahnsitz, Art. „Justitia“, in: Engelbert Kirschbaum (Hg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 8 Bde., Freiburg i. Br.: Herder, 1968-1990, Bd. 2, Sp. 466-472. Lars Ostwaldt, *Aequitas und Justitia. Ihre Ikonographie in Antike und Früher Neuzeit*, Halle: Junkermann, 2009, bes. S. 99, 182-184.

Macht des Rechts als Idee symbolisiert. Erst durch die Berührung mit dieser Idee, nicht etwa schon durch die Berührung mit dem Schwert (bzw. mit der Idee von dessen Macht) resultiert der Geltungsanspruch von Willehalms Geste – ein Geltungsanspruch, der jetzt nicht mehr auf der persönlichen Macht des ‚Schwertmannes‘, sondern auf der institutionellen Macht des Rechts beruht.⁸¹ Auf diese Weise wandelt Willehalm das Sitzen mit dem Schwert konsequent in eine Geste um, deren metonymische Botschaft allein in der Vorstellungswelt des Rechts verstanden werden kann.

Diese Botschaft macht freilich nur eine Seite, oder, wie man auch sagen könnte, nur die erste Schicht von Willehalms Schwertgeste aus. Denn deren ursprüngliche Bedeutung tritt zwar, wie eben gezeigt, zunächst zurück. Sie bleibt aber unterschwellig präsent und stört, quasi aus dem Unterbewußtsein des kontiguitären Gegenstandaufbaus heraus, die politische Kommunikation mit dem König. Dort tritt sie in Gestalt einer Drohung auf, die latent die ganze Szene hindurch spürbar ist. Wenn sich, so scheint Willehalm nämlich mehr als einmal zu signalisieren, der König seiner Pflicht entziehen sollte, dann werde er ihn töten.⁸² Willehalms aggressive Grundhaltung ist keine in erster Linie politische; sie entspringt hauptsächlich seiner emotionalen Verfassung. Sie ist seine Reaktion auf das Leid der Schlacht, auf den Verlust lieber Verwandter, die Besorgnis um seine in Oransche zurückgebliebene Gemahlin Gyburg sowie nicht zuletzt auf die Gleichgültigkeit des französischen Königshofs und die Zurücksetzung, die Willehalm dort bei seiner Ankunft erfahren mußte. Ein spezifisch politischer Aspekt findet sich indes auch hier. Als Willehalm, nachdem er das Geschehen im Palas eine Weile schweigend beobachtet hat, schließlich aufspringt und zur Scheltrede gegen den König anhebt, verweist er zuerst auf seine Rolle als Königsmacher. Nur ihm, so sagt er, habe Loys seine Macht zu verdanken, er habe ihm die Krone gegeben und ihm das Reich, das zuvor in seiner Hand gelegen habe, geradezu geschenkt.⁸³ Das heißt natürlich, wie Willehalm selbst weiß, nichts weiter, als daß er als wichtiger Gefolgsmann von Loys' Vater, Karl dem Großen,

⁸¹ Die beiden kontiguitären Konstrukte unterscheiden sich also sowohl im ‚Konzept‘ als auch im ‚konzeptuellen IST‘. Während im ersten das ‚Konzept‘ einfach der aus der Summe seiner Teile entstehende und mit sich selbst identische ‚machtvolle Mann‘ ist, muß im zweiten die Idee eines (machtvollen) Rechts als ‚Konzept‘ angesprochen werden, auf das sich Willehalm durch seine Geste nur bezieht.

⁸² Der Gedanke scheint in Willehalm zuerst nach dem schmähtlichen Empfang in Munleun aufzukeimen (*Willehalm* [wie Anm. 70], 135,22 ff.). Er äußert ihn seinem Gastgeber gegenüber (138,7 f.), verwirft ihn dann (139,1 ff.) – freilich nur, um ihn beim Angriff auf die Königin (147,11 ff.) und (abgeschwächt) später gegenüber dem König selbst (179,4 ff.) wieder aufscheinen zu lassen.

⁸³ „gap ich iu roemische krône / nâch alsô swachem lône, / als von iu gein mir ist be- kant?/ daz rîche stuont in mîner hant:“ (145,17-20), ähnlich 159,6 ff.

nach dessen Tod die Wahl des Sohns betrieben und bei den zweifelnden Fürsten durchgesetzt hat.⁸⁴ Man kann in seiner Formulierung aber auch so etwas mitschwingen hören wie ‚ich hatte die Macht, Euch die Würde des Königs zu geben – und ich habe auch die Macht, sie Euch wieder zu nehmen‘. In diesen Zusammenhang gehört zweifellos Willehalms Drohung, dem König die Lehnstreue aufzusagen.⁸⁵ Und hierhin gehört auch das Sitzen mit dem Schwert in seiner ursprünglichen Bedeutung, das als Machtgeste gegenüber dem König ja genau das zum Ausdruck bringt – und sogar noch mehr: den Anspruch, als der Mächtigere selbst den Thron zu besteigen. Dieser Anspruch erscheint angesichts der offenkundigen Hilflosigkeit Willehalms natürlich als blanke Anmaßung. Das hält ihn jedoch nicht davon ab, sogleich zur Tat zu schreiten: Sobald die Königin sich seiner Forderung entgegenstellt, reißt er ihr die Krone vom Kopf [!] und ist nur mit Mühe davon abzuhalten, sie zu töten.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß Willehalm seinen Anspruch auf den Thron tatsächlich (so weit man das von einer literarischen Figur sagen kann) ernst meint. Wenn er in seinem Verhalten trotzdem zum Ausdruck kommt, dann ist das wohl eher so zu deuten, daß die Schwertgeste hier als eine Art Katalysator fungiert, der Willehalms Affekt in sein politisches Handeln hineinwirken läßt. Der Zorn, so könnte man in diesem Sinne sagen, verführt ihn dazu, seine Pose – jenseits der Gründe, die ihn dazu bewogen haben, sie einzunehmen, und entgegen der Absicht, die er eigentlich mit ihr verfolgt – in der Bedeutung aufzufassen, die ihr ursprünglich, in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit, zukommt. Die Irrationalität des Affekts, so wäre daraus zu schließen, schaltet Willehalms politische Ratio zumindest partiell aus und läßt ihn einer Denkweise verfallen, die man in ihrer typisch ‚a-rationalen Logik‘ durchaus als mythisch bezeichnen kann.⁸⁶

Folgt man dieser Deutung, dann ist die ganze Szene vielleicht weniger deshalb interessant, weil sie zeigt, wie die mythisch-konkrete Bedeutung des Sitzens mit dem Schwert Willehalms affektives Handeln weiter bestimmt. Entscheidend ist vielmehr, daß diese Bedeutung nicht mehr politisch wirksam wird. Indem Willehalms Verwandte vermittelnd eingreifen, ihn mit dem

⁸⁴ ‚ir wäret der selbe, als ir noch sit, / dô ich gein al den vürsten strît / nam, die iuch bekanten / und ungeren ernanten, / daz si iuch ze herren in erkürn. / [...] / ine gestatte in niht deheinen wîs, / sine müesen iuch ze herren nemen.“ (145,21-29)

⁸⁵ Zunächst implizit: 146,1-3, dann ausdrücklich: 179,11-13. Mitzudenken sind hier wohl die Geschehnisse der Aufrührer- und Empörerepen aus der Tradition der Chansons de geste. Zu diesem Punkt bes. Starkey, „Die Androhung der Unordnung“ (wie Anm. 75), die ihn freilich als Teil von Willehalms Argumentationsstrategie deutet: S. 325, 333-341.

⁸⁶ Die die Rationalität ‚überspringende‘ Wirkung des Affekts erläutert Haferland, „Verschiebung, Verdichtung, Vertretung“ (wie Anm. 6), bes. S. 52-65.

Königspaar versöhnen und ihm zu seinem Recht verhelfen, verschaffen sie der politisch ‚vernünftigen‘ Bedeutung seiner Schwertgeste Geltung und drängen die ‚archaisch‘-a-rationale in den Bereich des Nur-Emotionalen ab. Das tun sie wohlgerne nicht, weil sie das metonymische ‚Argument‘ Willehalms nicht mehr verstehen oder die ihm zugrundeliegende Gleichsetzung von ‚Schwert halten‘ und ‚Macht haben‘ als solche ablehnen würden. Sie tun es vielmehr deshalb, weil sie diese Gleichsetzung ganz selbstverständlich auf die politisch-juristischen Regeln des mittelalterlichen Feudalsystems beziehen und sie in deren Sinn interpretieren. Da Willehalm ein Recht auf die Hilfe des Königs hat, diese aber nur erlangen kann, wenn er dessen Status respektiert, reagieren sie allein auf die metonymisch sichtbar werdende Hilfsforderung. Der ebenso metonymisch sichtbar werdende Machtanspruch hat innerhalb dieses Vorstellungszusammenhangs keinen Platz mehr und erscheint darum als ein interpretatorischer Kurzschluß, der das System zum Einsturz bringen könnte und durch verschiedene Mechanismen der Konfliktregulierung ausgegrenzt werden muß.

Man darf bei all dem selbstverständlich nicht vergessen, daß man es hier nicht mit einem realen politischen Vorgang, sondern mit der literarischen Darstellung eines solchen zu tun hat. Am juristisch-politischen Charakter der geschilderten Verhaltensweisen ändert sich dadurch indessen grundsätzlich nichts. Es mag zwar sein, daß Willehalms Handeln in der politischen Realität des 13. Jahrhunderts anders gedeutet und anders erwidert worden wäre.⁸⁷ Dies erklärt sich jedoch ausschließlich durch eine differierende Anwendung bzw. Gewichtung der jeweils zugrunde gelegten Regeln, nicht aus der Form – Cassirer würde sagen: der ‚Richtung‘ – des juristisch-politischen Denkens und Deutens selbst. Der Umstand, daß sich meine Überlegungen einem literarischen Gebilde widmen, schränkt die Geltung des bisher Gesagten demnach in keiner Weise ein. Er erfordert jedoch, sie um eine weitere Dimension zu erweitern: um eine Dimension, die die literarische Konstruiertheit des betrachteten Gegenstandes angemessen erfaßt.

Tritt man also hinter die bisher fokussierte juristisch-politische Handlungswelt zurück und betrachtet die Szene aus der neuen Perspektive, kommt man kaum umhin, sogleich die Darstellungsleistung des Autors Wolfram zu bemerken. Durch die Art und Weise, in der er die in seiner Vorlage zwar vorhandene, dort aber anders akzentuierte Schwertgeste Willehalms ins Zentrum der Handlung rückt,⁸⁸ gelingt es ihm, die Szene zu einem Knotenpunkt zu gestalten, in dem die wichtigsten Probleme der Willehalm-Geschichte,

⁸⁷ Kiening, „Wolframs politische Anthropologie“ (wie Anm. 75) betont, daß die symbolische Kommunikation im *Willehalm* „[...] Störungen so massiver Art [aufweist], daß tatsächliche politische Rituale wohl an ihnen gescheitert wären.“ (S. 253)

⁸⁸ Dazu Wynn, „Hagen’s Defiance of Kriemhilt“ (wie Anm. 76), S. 106 f.

markante Themen des Stoffes und besondere Charakteristika der Gattung zusammenlaufen. Hier verdichten sich Willehalms Liebe zu Gyburg, sein Kriegerethos, das Treueverhältnis zu seiner Sippe und zum König, die Reichsidee und das Religionsproblem zu einem einzigen bedeutungsgeladenen Bild. In Willehalms Sitzen mit dem Schwert kommt seine innere Bewegtheit zum Ausdruck; seine Angst um Gyburg ebenso wie sein streitbares Engagement im Heidenkrieg und sein Wunsch nach Rache.⁸⁹ Es zeigt weiterhin die heroische Selbstüberhebung eines Protagonisten, der die Konfrontation sucht, wo er eigentlich bitten sollte, und der auf sein Recht pocht, ohne zu berücksichtigen, daß er den Konflikt mit den Heiden durch die Entführung Gyburgs ja in gewisser Weise selbst verschuldet hat.⁹⁰ Es zeigt die – in der Tradition der *Chansons de geste* typischen – Schwierigkeiten eines (hier allerdings nicht mehr ganz so) schwachen Königs, sich gegenüber seinen starken Gefolgsleuten zu behaupten.⁹¹ Und es zeigt schließlich, wie notwendig es ist, sich in Situationen der Not trotz aller Differenzen gegenseitig zu unterstützen – als Sippe, als Herrschaftsverband und als Religionsgemeinschaft. Wolframs Leistung besteht also kurz gesagt darin, Willehalms Sitzen mit dem Schwert zu etwas zu machen, das André Jolles treffend als „Sprachgebärde“ bezeichnet hat: Zu einem Moment der Darstellung, das das Ganze der Erzählung bündig zur Anschauung bringt.⁹²

In dieser Eigenschaft erscheint es ganz klar ebenfalls als Metonymie, als eine Metonymie indes, die sich in wieder anderer Weise auf ein anderes ‚Ganzes‘ bezieht. Gemeinsam ist dem staatsrechtlichen und dem literarischen Verständnis von Willehalms Schwertgeste zwar, daß beide eine Bedeutung erzeugen, oder, wie oben gesagt, eine Botschaft vermitteln, indem sie eine ‚höhere‘ Idee berühren und in gewisser Weise für sie eintreten. Während jedoch Willehalms ‚staatsrechtliches‘ Sitzen mit dem Schwert eine Idee von der Macht des Rechts berührt und daraus einen (rechtlich garantierten) Anspruch auf Hilfe ableitet, berührt die literarische Darstellung seines Tuns die Idee eines Erzählganzen – und läßt daraus etwas entstehen, das man wohl nur als den Sinn der Erzählung bezeichnen kann.⁹³ Mit dieser Art von ‚Sinn‘

⁸⁹ Vgl. Haug, „Parzivals *zwivel* und Willehalms *zorn*“ (wie Anm. 76), S. 538 f.

⁹⁰ In diesen Zusammenhang gehört auch der Bezug zu Hagens Schwertgeste im *Nibelungenlied*: Er „signiert“ den Typus der Heldensage (S. 539).

⁹¹ Dazu Reichel, „Willehalm und die höfische Welt“ (wie Anm. 75), S. 394 f., 403–408.

⁹² André Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz* (1930), Tübingen: Niemeyer, 1999. Zur Sprachgebärde bes. S. 42–47.

⁹³ Natürlich erfährt man diesen Sinn nur, wenn man auch die staatsrechtliche Botschaft der Geste versteht. Ich gehe auf das Verhältnis der beiden Bedeutungen aber nicht weiter ein, weil es ein Spezifikum des vorliegenden Beispiels darstellt und für das Verständnis des metonymischen Bedeutungsaufbaus an sich keine Rolle spielt.

ist freilich keine klare Aussage verbunden, keine fixe Vorgabe, wie das Werk zu deuten ist. In ihm spiegelt sich stattdessen allgemeiner etwas, das die Darstellung insgesamt zum Ausdruck bringt und das explizit zu greifen im Einzelfall alles andere als leicht ist.⁹⁴ Die schwere Greifbarkeit der literarischen ‚Botschaft‘ ist es auch, in der sich ein weiterer Unterschied zu ihrem staatsrechtlichen Äquivalent manifestiert. Anders als am französischen Königshof gibt es kein Recht und keine Norm, die das Verständnis von Wolframs literarischer Schilderung leiten würden. Deren Leser (oder Hörer) spürt zwar, daß Willehalms Schwertgeste über ihre Handlungsrelevanz hinaus etwas zu ‚bedeuten‘ hat, daß sie indiziert, worum es ‚im Text geht‘. Da ihm aber im Gegensatz zur Hofgesellschaft Loys’ kein objektivierbares Regelwerk bei der Interpretation hilft, kann er zwangsläufig nur raten. Oder, um den Umstand positiv zu formulieren: Er muß den vor ihm liegenden Text selbständiger einschätzen als es die Hofgesellschaft mit Willehalms Handeln tut.

Insgesamt zeichnet sich so das Bild eines metonymischen Denkens ab, das erneut eine andere ‚Richtung‘ eingeschlagen hat und dadurch in einen anderen Bereich übergegangen ist: in eine symbolische Form, die die Welt wiederum auf ihre eigene Weise versteht und die ich hier ohne Umstände als (Dicht-)Kunst anspreche.⁹⁵ Das vielleicht wichtigste Spezifikum dieser symbolischen Form ist, wie bereits angedeutet, daß ihre metonymischen Konstruktionen relativ frei gedeutet werden können. Ihre Freiheit ist nicht mit Regellosigkeit gleichzusetzen; sie bezeichnet lediglich Freiheit vom Streben nach einer gültigen Deutung der Welt. In der Dichtkunst geht es nicht – oder zumindest nicht direkt – darum, Ansprüche durchzusetzen, Normen zu realisieren oder faktische Wahrheiten zu generieren.⁹⁶ Anstatt ein bestimmtes Verständnis der (natürlichen oder gesellschaftlichen) Welt festzuhalten und damit anerkannte Wirklichkeit zu schaffen, läßt sie Welten entstehen, die Gegenstände und Sachverhalte der Wirklichkeit aufnehmen, um sie immer wieder neu zu kombinieren und in ungewohnte oder bedenkenswerte Perspektiven zu stellen. Die Dichtkunst, so kann man in diesem Sinne sagen,

⁹⁴ Die Beschreibung deckt sich mit der des metonymischen Erzählens durch Haferland/Schulz, „Metonymisches Erzählen“ (wie Anm. 6), S. 13 f.

⁹⁵ Diese Zuschreibung verlangt zweifellos nach näherer Erklärung. Dies würde indes ein argumentatives Ausgreifen erfordern, das ich hier nicht leisten kann. Ich gedenke es an anderer Stelle nachzuholen. Gesagt sei nur, daß meine Darstellung auch hier auf Cassirer zurückgreift: Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (1944), übers. von Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M.: Fischer, 1990, S. 212-261.

⁹⁶ Ich will damit nicht sagen, daß ihr solche Ziele generell fremd wären (denn das setzte eine Autonomie voraus, die sie erst nach 1800 erlangt), sondern nur, daß sie sie für gewöhnlich nicht expliziert.

zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Welt weniger deutet denn vielmehr als eine der Deutung bedürftige schildert. Dabei legt sie ihren Rezipienten bestimmte Deutungen vielleicht nahe, nimmt ihnen die Deutungsarbeit aber nicht gänzlich ab und regt sie so zu Überlegungen an, die sich mehr oder weniger notwendig auch auf ihr Verständnis der Wirklichkeit auswirken. Sie erreicht somit – unter anderem – genau das, was Burghart Wachinger treffend als den wichtigsten Effekt von Wolframs Text herausgestellt hat: sie „[stellt] erzählend Fragen [...] und [läßt] Fragen offen“.⁹⁷ Bezogen auf die hier besprochene Szene heißt das konkret: Die Darstellung von Willehalms Auftreten am französischen Königshof verbindet verschiedene Aspekte der feudalen Wirklichkeit zu einer problematischen Gemengelage, die es den Rezipienten des 13. Jahrhunderts ermöglicht, diese Aspekte in ihrer Problematik klarer zu sehen und bewußter wahrzunehmen als zuvor – und sie so, wie Cassirer sagt, als Teil ihrer Wirklichkeit neu zu „entdecken“.⁹⁸

4.

In meiner Analyse von Willehalms Schwertgeste ist zwar viel von Wandlungsprozessen die Rede, davon, daß der metonymisch gestaltete Gegenstand in andere Lebens- und Kulturbereiche übergeht und dabei in neue, anders bedeutsame Relationen eingewoben wird. Eine Entwicklung im historischen Sinne ergibt sich aber daraus nicht. Im Gegenteil: Indem Wolfram mit verschiedenen Varianten metonymischer Bedeutungskonstitution spielt, sie miteinander konfliktieren und ineinander übergehen läßt, setzt er sie als bereits vorhandene voraus. Seine Darstellung beruht, wenn man so will, auf einer Entwicklung, die bereits abgeschlossen ist.⁹⁹ Sie kennt das Phänomen des metonymischen Denkens nur als ein bereits ausdifferenziertes, als eines, das in juristisch-politischen Kontexten, in der Dichtung und in gewisser Weise auch im Affekthandeln jeweils unterschiedlich funktioniert und jeweils unterschiedliche Ziele verfolgt.

Der Befund ist symptomatisch – nicht nur für das europäische Hochmittelalter. Denn wo man auch hinblickt und soweit man auch zurückgeht, ins

⁹⁷ Burghart Wachinger, „Schichten der Ethik in Wolframs *Willehalm*“, in: Michael S. Batts (Hg.), *Alte Welten – Neue Welten*, Akten des IX. Kongresses der Internationalen Vereinigung für Germanische Sprach- und Literaturwissenschaft (IVG) 1995, 3 Bde., Tübingen: Niemeyer, 1996, Bd. 1, S. 49-59, hier S. 59.

⁹⁸ Cassirer, *Versuch über den Menschen* (wie Anm. 95), S. 220.

⁹⁹ Hier zeigt sich erneut das bereits in Anm. 60 angedeutete Phänomen, daß man sich die Entstehung der verschiedenen Richtungen (metonymischen) Weltverstehens nur als eine historische denken, sie aber nicht als historische greifen kann.

frühe Mittelalter, in die römische Spät- oder die griechische Frühantike, in germanische, mediterrane oder orientalische Kulturen; überall begegnet man nicht einem, nicht *dem* metonymischen Denken, sondern einer Vielzahl unterschiedlich verfaßter metonymischer Denkweisen. In einer neu zu entwerfenden Geschichte des metonymischen Denkens wird man daher gut daran tun, dem Vorgang der Ausdifferenzierung lediglich ein systematisch angelegtes Einleitungskapitel zu widmen. Der Hauptteil dürfte demgemäß keinesfalls, wie es Haferland versucht, alle historisch aufscheinenden Veränderungen im metonymischen Gegenstandsaufbau auf einen einzigen Vorgang reduzieren. Er wäre stattdessen aufzugliedern in ein ganzes Bündel von Vorgängen, müßte eine Vielzahl von Geschichten erzählen – von Geschichten, die die Entwicklung des metonymischen Denkens jeweils nur in einem Lebens- oder Kulturbereich betrachten.

Als die wohl wichtigste Erkenntnis meiner Überlegungen ist somit festzuhalten, daß das metonymische Denken einer Epoche nicht als solches untersucht und in seiner Entwicklung verfolgt werden kann. Wenn es nämlich *das* metonymische Denken nicht gibt, dann auch nicht *das* metonymische Denken einer Epoche. Ebenso wenig gibt es eine Tendenz, die allen Formen des metonymischen Denkens gemeinsam ist, einen unilinearen Rationalisierungsprozeß, den sie alle zusammen durchlaufen. Sie sind, so mein Ergebnis, vielmehr alle schon auf ihre Weise rational, und sie entwickeln sich in ihrer eigenen Rationalität unabhängig voneinander weiter. Daraus folgt nicht, daß Veränderungen im metonymischen Denken bestimmter Bereiche keinerlei Aussagewert für eine Beschreibung des Mittelalters und der Neuzeit hätten. Sie erscheinen nun bloß weniger als unmittelbarer Ausdruck epochalen Wandels, denn vielmehr als sekundäre Reflexe einer ganzen Reihe anderer epochenwirksamer Vorgänge. Dabei können natürlich auch diese Vorgänge – man denke etwa nur an die der Verschriftlichung und Subjektivierung – als Derivate eines übergreifenden Rationalisierungsprozesses verstanden werden. Als solche unterscheiden sie sich jedoch insofern grundlegend von dem bei Haferland skizzierten, als sie eine Rationalität befördern, die nicht einfach eine des logischen bzw. empirischen Denkens ist: weil sie weiter ausgreift und in jedem Bereich des Lebens und der Kultur andere Wirkungen zeitigt.¹⁰⁰

Für die Untersuchung des metonymischen Erzählens bedeutet das: Um für die Alteritätsforschung tatsächlich fruchtbar werden zu können, ist Haferlands Perspektive grundlegend zu revidieren. Vor allem darf man die metonymische Beschaffenheit mittelalterlicher Literatur nicht einfach auf

¹⁰⁰ Vgl. zu diesem Komplex Ridder, „Rationalisierungsprozesse und höfischer Roman“ (wie Anm. 53), bes. S. 177-183.

ein archaisch-vormodernes Denken zurückführen, sondern muß zunächst einmal konsequent danach fragen, in welcher Weise sie mit produktions- und rezeptionsästhetischen Faktoren bzw. mit dem Kunstverständnis ihrer Zeit zusammenhängt. Erst daran anschließend kann sie fundiert mit metonymischen Erzählformen der Moderne verglichen und so in ihrer Andersartigkeit erfaßt werden. Denn zumindest eines ist sicher: Das metonymische Erzählen wird im Bereich der Dichtung ebenso wenig ‚abgedrängt und aufgelöst‘ wie das metonymische Handeln im Bereich der Politik. Auch heute noch wird metonymisch Geltung beansprucht und metonymisch Sinn erzeugt. – Im Laufe der Zeit gewandelt hat sich nicht der metonymische Charakter des Denkens selbst; gewandelt hat sich nur die Art und Weise, in der Metonymien in bestimmten Lebens- und Kulturbereichen verwendet werden.

Dr. Cordula Kropik
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Institut für Germanistische Literaturwissenschaft
Fürstengraben 18
07743 Jena