
SEMIOTIK UND RATIONALITÄTSKRITIK

Umberto Ecos negative Aufklärungskonzeption

Dieter Mersch

Semiotik als Wissenschaft

Semiotik als Wissenschaft bezeichnet ein Projekt, das im Grunde der Aufklärung entstammt. Historisch zu verorten zwischen Hobbes, Locke, Voltaire und Leibniz findet es seine Grundlage bereits in der Satzlehre des Aristoteles. Es ist ein Projekt, weil sein Ausgangspunkt ein Rätsel bildet, welches das Zeichen als Frage und seine Deutung als Antwort beinhaltet. Schon von dieser Bestimmung her, die die Interpretation ins Zentrum stellt, verhalten sich Semiotik und Hermeneutik konform. Weil aber im Übergang von der Frage zur Antwort selber nur Zeichen vorkommen und insbesondere jede Deutung ein weiteres Zeichen setzt, das seinerseits zur Deutung aufruft, hat Peirce das semiotische Projekt als einen unabschließbaren Prozess beschrieben, der in einem notwendig zirkulären Zeichenbegriff fundiert ist. Darin ist das Zeichen selbst *relational* definiert, dessen dritte Stelle, markiert durch den Interpretanten, offen bleiben muss und zur permanenten Reinterpretation einlädt. Umberto Eco hat insbesondere in seinem Artikel *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte* ein Vergleichstableau erstellt, das diesen Zeichenbegriff analog zu alternativen Zeichenkonzeptionen, insbesondere zu Gottlob Frege und Ferdinand de Saussure, setzt,¹ wobei Freges Zeichenbegriff funktional und Saussures Semiologie algebraisch formuliert ist. Auffallend ist dabei in allen Fällen die mathematische Modellierung des Zeichens. Sie korrespondiert der Darstellung der Interpretation als einem *rationalen* Prozess, dessen Kern bei Peirce die Logik der Abduktion, bei Frege das System modaler Bezugsfunktionen und bei Saussure die Rekonstruktion einer differentiellen Matrix bildet. Die Rationalität der Interpretation ist dann entweder durch

- 2 unterschiedliche Schlussverfahren, durch einen Kalkül von Bezugsweisen oder durch eine formale Struktur, die die Ordnung des Symbolischen aufspannt, garantiert. Doch bleibt bei allen alternativen Modellen der *Ort des Rationalen*, die Bedingung seiner Möglichkeit prekär: bei Peirce die Herkunft der abduktiven Hypothesen, die sich zuletzt einer vagen Intuition verdanken, bei Frege die Modi des Bezugs, die entweder vorliegen oder in der Unberechenbarkeit von Gebrauchsweisen wurzeln, die – trotz aller Versuche, Regeln für ihre Performanz zu finden – prinzipiell offen bleiben,² oder bei Saussure die Transformationen bzw. ‚Trans-Positionen‘ der Struktur, welche ebenfalls entweder als eine statische Objektivität aufgefasst werden muss, oder, wie Jacques Derrida betont hat, ohne Zentrum bleiben muss, was zuletzt bedeutet, dass ihre Strukturalität nicht gedacht werden kann.³ Man erhält folglich die Paradoxie, dass die semiotische Interpretation in etwas gründet, was selbst nicht begründet werden kann. Ihre eigene Rationalisierbarkeit scheitert; Semiotik, als Aufklärungsprogramm, steht von vornherein unter dem Verdacht, ihre eigene Wissenschaftlichkeit nicht zureichend ausweisen zu können.

Die unendliche Interpretation

Diese Misslichkeit teilt indessen die Semiotik mit der Hermeneutik. Ihre programmatischen Parallelitäten springen in die Augen. Ist das Zeichen selbst mathematisch konzipiert, erfolgt die Modellierung der Interpretation jedoch nach dem Schema des hermeneutischen Zirkels.⁴ Er beruht innerhalb der ternären Struktur des Zeichens auf der Unabschließbarkeit der dritten Position, die die einzige Variable des Modells darstellt, welche einen Zyklus permanenter Reinterpretationen einschließt, dessen innere Dynamik, ähnlich wie bei Wilhelm Dilthey, die Eigenart eines approximativen Fortschritts zukommt. Zwar kann die Reinterpretation im Unterschied zum hermeneutischen Verstehen aus Bildern, Diskursen, Gesten, Handlungen oder Kunstwerken und dergleichen bestehen, doch erweist sie sich ihrer logischen Form nach dessen Zirkel verwandt. Nicht nur löst eine Interpretation qua Interpretant eine Flucht weiterer Zeichen aus, die ihrerseits nur darauf warten, interpretiert zu werden *et ad infinitum*, denn «(d)ie Bedeutung einer Vorstellung», heißt es bei Peirce, «kann nichts anderes als eine Vorstellung sein. (...) Doch kann man sie (...) nie völlig entkleiden; man kann nur etwas Durchsichtigeres an deren Stelle setzen. Darum kommt es hier zu einer unendlichen Regression. Letztlich ist der Interpretant nichts anderes als eine weitere Vorstellung, der die Fackel der Wahrheit weitergereicht wird; und

auch er hat, als Vorstellung, wiederum einen Interpretanten. Und schon wieder stehen wir vor einer unendlichen Reihe.»⁵

Abgesehen davon, das mit dem Hinweis auf bessere Durchsichtigkeit eine Progression gezeichnet und mit dem olympischen Bild der weitergereichten Fackel ein Wahrheitsanspruch angemeldet wird, erscheint es gleichwohl irreführend, die Kette der Deutungen als asymptotische Annäherung an eine wie immer geartete «Wahrheit» zu visualisieren; weit treffender wäre es, die Zyklizität der Vorstellung nach dem Modell konzentrischer Kreise aufzufassen, deren Scheibe sich um die stets offene Mitte des Zeichenobjekts dreht, das nicht das Ziel, sondern den Anlass der Interpretation bietet. Dann ließe das entfaltete Zeichendreieck an eine Spirale denken, die zugleich anzeigt, dass die Bedeutung des Zeichens stetig wächst – denn «jedes Symbol ist eine lebendige Sache», wie Peirce schreibt; «sein Körper ändert sich langsam, während seine Bedeutung unvermeidlich wächst, indem sie neue Elemente inkorporiert und alte entfernt.»⁶

Zwei Grenzlinien gegen eine ausufernde Interpretation sind auf diese Weise markiert: *erstens* das «Wachstum an Vernünftigkeit»⁷, zu dem sich Peirce ausdrücklich bekennt und das die sublimierte Form eines Hegelianismus im 19. Jahrhundert darstellt, sowie *zweitens* die Annahme einer nicht zu eliminierenden Referenz: Sie lässt das Zeichen nicht ortlos, sondern verweist es auf eine – zwar unbestimmt bleibende – Wirklichkeit im Sinne eines regulativen Prinzips, das nicht verneint werden kann. Angeordnet um diese formale Stelle des Objekts, das in seinen Bestimmungen eingeklammert bleiben muss, weil jede Bestimmung schon Interpretation wäre, haben wir es mit einem unabhängigen Bezugspunkt der Orientierung zu tun, der die Zeichen, gleich einem Index, im Realen verankern, ohne dieses *als* Reales bereits zu kennen. Man könnte deshalb bei Peirce von einem *methodischen Realismus* sprechen, doch wirft dieser insoweit Probleme auf, als seine Stelle *als* Stelle markiert bleiben muss. Als regulatives Prinzip geht er der Semiose voraus, doch funktioniert die Annahme nur, wenn er gleichzeitig durch die Semiose nicht tangiert oder modifiziert wird – eine Prämisse, die Peirce unter Hinweis auf den sich langsam verändernden Körper des Zeichens nicht geteilt haben dürfte. Denn je nach dem, ob der Interpretant ein Bild, ein Diskurs, eine Handlung oder ein Kunstwerk darstellt, wird zu erwarten sein, dass das Objekt selbst seine Identität und damit auch seinen Status verschiebt, so dass unklar bleibt, ob es sich überhaupt noch um dasselbe Objekt handeln kann, worauf Bezug genommen wird. Offenbar bleibt der Realismus von Peirce ohne Halt, wes-

- 4 halb es weit konsistenter wäre, von einer Durchstreichung oder Leerstelle zu sprechen, die den Platz der Referenz unbesetzt hält.

Infinität und «Spiel»

Peirce handelt sich also das Dilemma ein, die entstehende Zeichenkette an ein Kriterium zu binden, das durch die iterative Struktur der Rekursion sofort wieder aufgelöst wird. Entsprechend hat Derrida in seiner *Grammatologie* den unendlichen Prozess der Reinterpretation in eine «Abdrift» von Zeichen verwandelt und damit die Peircesche Zeichentheorie an die strukturelle Semiologie angenähert, die die Stelle des Realen überhaupt austreicht.⁸ Ebenso wie Nelson Goodman hat er darauf bestanden, dass dem Realen allein der Wert eines «leeren Feldes»⁹ oder, so der Ausdruck Goodmans, eines «Nulldenotats» zugesprochen werden kann: Nicht einmal mehr Kriterium oder Maßstab möglicher Revisionen lässt seine Abwesenheit vielmehr die Signifikate «gleiten», um ein infinites «Spiel» von Signifikanzen zu eröffnen. Die Derridasche Radikalisierung verhält sich damit zur Peirceschen Semiotik wie die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadammers zur klassischen Hermeneutik Diltheys oder Emilio Bettis. Denn der Schritt in die Virtualität der Zeichen entlässt die Semiose aus ihren metaphysischen Prämissen und zieht bis ins Letzte die Konsequenzen aus dem Übergang von den klassischen Aporien der Repräsentation zur permanenten Rekurrenz eines unabschließbaren Deutungsgeschehens. Ausschließlich haben wir es noch mit Verweisungen zu tun, die «auf Verweise verweisen»¹⁰ oder Verschiebungen von weiteren Verschiebungen entspringen, ohne in einem unabhängigen Prinzip oder, wie Derrida sich ausdrückt, einem «transzendentalen Signifikat»¹¹ zu gründen, das ihnen eine definitive Legitimität verspräche.

Der Preis liegt freilich im Verlust jeglichen Kriteriums, das die Interpretationen sowohl vor ihren Wucherungen schützte als auch ihre verschiedenen Vorschläge gegeneinander abwägbar machte; vielmehr gerät sie in eine Verkettung von Alterationen, die nirgends erlauben, eine Deutung oder Aktion der anderen vorzuziehen. Verhalten sie sich damit in einem buchstäblichen Sinne «gleich-gültig», was es nur ein winziger Schritt, wenn Derrida die Semiose als «freies Spiel» konzipierte,¹² das nicht nur der Dekonstruktion als unaufhörliches Manöver der Kritik die Bahn ebnete, sondern überhaupt die Möglichkeiten einer Rationalitätskritik eröffnete, die sowohl das Projekt einer rationalen Semiotik als auch einer semiotischen Aufklärung ein für allemal zum Scheitern verurteilte.

Die Grenzen der Interpretation

Dies wiederum bildete die Einsatzstelle der Metakritik Ecos. Sie unterzog die Dekonstruktion einer nochmaligen kritischen Revision, zwar nicht, um den Peirceschen Realismus zu retten, wohl aber, um der drohenden Beliebigkeit der Interpretation eine Grenze zu ziehen.¹³ Der strategische Ort der Aufnahme der Auseinandersetzung platziert ihn dabei in die Mitte zwischen Peirce und Derrida. Sie ist nicht als eine ausgleichende Position charakterisieren, die eine uneigentliche Mitte hält, vielmehr sind wir mit einem Ansatz konfrontiert, der noch einmal eine Aufklärungsposition inmitten postmoderner Wahrheitslosigkeit und des Denkens der Differenz zu formulieren versucht. Sie fußt in den großen semiotischen Systementwürfen Ecos, der *Einführung in die Semiotik* und *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen* zunächst auf einer alternativen methodologischen Konzeption, in deren Zentrum die Figur einer «multidimensionalen Enzyklopädie» steht, die den Interpretanten ebenso lokalisiert wie temporalisiert. Weder Struktur im Saussureschen Sinne noch Spiel in der Bedeutung Derridas bezeichnet die Enzyklopädie eine offene Menge aus Verzweigungen, die nicht «dihairesisch», d.h. nach der Logik von Unterscheidungen angeordnet ist, sondern als ein multiversales Netz funktioniert, dessen Wege nicht alle zur gleichen Zeit aktiviert werden können, sondern im Spiegel der Geschichte jeweils anders ausfallen. Die Enzyklopädie, die im *Namen der Rose* durch die Metapher der labyrinthischen Bibliothek im Herzen der Abtei dargestellt worden ist, gleicht dabei dem Gedächtnis der Zeiten. Entsprechend kann sie nicht durch ihre Elemente definiert werden – sie bezeichnet kein Lexikon –, sondern allein durch die Möglichkeit ihrer Verknüpfungen, die freilich stets relativ zur Zeit bestehen. Man könnte darum sagen: Eco erweist sich Gadamer näher als Derrida, weil er die Stelle der Tradition im Sinne eines komplexen kulturellen Archivs neu definiert. Was dann die Interpretation bindet, ist weder das Reale noch ein differentielles System aus Zeichen oder eine «Schrift», sondern die archivierte Überlieferung einer jeweiligen Epoche, die jedoch keine Totalisierung duldet, sondern dessen labyrinthische Anordnung eine prinzipiell unabschließbare Erkundung erfordert.

Es ist kein Zufall, dass dieser Gedanke gerade in den Romanen Ecos seinen Niederschlag gefunden hat. Bilden die beiden ersten *Der Name der Rose* und *Das Foucaultsche Pendel* das genaue Abbild des Konfliktes zwischen semiotischer Aufklärung und metastatischer Überproduktion der Zeichen, die beide in eine Katastrophe münden, handelt es sich bei den letz-

6 teren Romanen *Die Insel des vorigen Tages* und *Baudolino* am Beispiel unterschiedlicher Epochen um solche Erkundungen im Labyrinth des «Wissens», der Hoffnungen und des Unsinnns, wobei der gerade erst erschienene jüngste und stark autobiographisch gefärbte Roman *Die geheimnisvolle Flamme der Königin Loana* auf einzigartige Weise neben Diskursen auch Bilder setzt, um exemplarisch an der Text/Bild-Schnittstelle zu arbeiten und zu zeigen, wie stark die *Doxa* einer Epoche von Visualisierungen abhängen. Es liegt jedoch auf der Hand, dass diese Rückstellung ins Zeitliche das Problem der Begrenzung uferloser Semiose nicht lösen kann, zumal jede partielle Rekonstruktion einer Enzyklopädie sich wiederum auf globalere Enzyklopädien berufen muss. Eco hat deshalb seit *Lector in fabula* und besonders in den *Grenzen der Interpretation* ein weiteres Kriterium ins Spiel gebracht, das sich, geht man von den Relata des Zeichenprozesses aus, sich nicht am Objekt der Referenz befestigt, sondern an der Literalität der Zeichen selber.¹⁴ Dann werden die Möglichkeiten der Interpretation gleichsam durch Realität der Texte und ihrer Buchstäblichkeit beschnitten. Das Kriterium lautet: «Wörtlichkeit» – und vergleicht man diese Operation mit Peirce, handelt es sich um eine Transformation vom Ort des Objekts als der «Spur» des Realen zur *Materialität des Zeichens* selbst. Wenn auch nichts Wirkliches der Neigung zur Überinterpretation zu widerstehen vermag, so bleibt doch die Signatur des Textes und die Wirklichkeit der Zeichen, die nicht überschritten werden darf.

Die Restriktion betrifft gleichermaßen Konstruktivismus wie Dekonstruktivismus. Sie ist analog der Grenze des Körpers im Technischen zu ziehen. Denn jeder Modellierung des Körpers bleibt stets jene Körperlichkeit vorgängig, die sie modelliert. Sie bildet ihren nicht zu überspringenden Bezugspunkt. Jeder Konstruktion wird etwas vorausgegangen sein, nämlich die Textur des Leibes, derer sie sich bedient. Dasselbe gilt für die Interpretation. Wie radikal sie auch ansetzen mag und die Zeichen traktiert, sie wird sich auf die Ordnung der Zeichen beziehen müssen, die sie umschreibt. Welche Besonderheiten eine Textstrategie auch immer zu entdecken oder zu enthüllen versteht, sie operiert notwendig an der Grenze zur Realität des Textes. Diese bleibt Maßstab auch dort, wo zum Wesen der Interpretation, wie Nietzsche pointiert hat, das «Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten (und Umfälschen)» gehört.¹⁵

Vetorecht der Quellen

Eco pocht damit auf den «Rechten des Textes» *als* Text:¹⁶ «Jeder Akt der Freiheit kann nur *nach* und nicht *vor* der Anwendung dieser Einschränkung kommen»,¹⁷ heißt es entsprechend in den *Grenzen der Interpretation*. Zwar bleibe es der Kreativität des Lesers vorbehalten, «alle Interpretationen zu wagen, nach denen ihm der Sinn steht», doch sei er gezwungen nachzugeben, «wenn der Text seine lustvoll-riskantesten Interpretationen nicht bestätigt.»¹⁸ In einem ähnlichen Sinne hatte Reinhard Kossellek vom «Vetorecht der Quellen» gesprochen: Jede Quelle widersetze sich seiner beliebigen Deutbarkeit, und zwar kraft dessen, was sie selbst «ist». Natürlich lässt sie grundsätzlich unzählige Lektüren zu, keineswegs jedoch alle: Nichts kann aus ihr herausgelesen werden, was schlechterdings nicht in ihren Zeichen enthalten ist. Anders gewendet: Es ist der Text, der seine Interpretationen kontrolliert, nicht die Interpretationen, die sich frei fabulierend ihren Text erfinden.

Die Differenz, die so relevant wird, verläuft zwischen «Interpretation» und «Gebrauch». Eco verwahrt sich gegen jede «Verwendung von Texten» zu gänzlich anderen, extratextuellen Zwecken.¹⁹ Zwar taugt die Differenz nicht zur Bestätigung von Lektüren, doch ermöglicht sie die Vermeidung von Missdeutungen.²⁰ Wir haben es folglich mit einer Art semiotischem «Falsifikationismus» zu tun, denn es lassen sich für den Prozess der Interpretation keine positiven Regeln aufstellen, die nicht schon die Freiheit und damit die Produktivität der Deutungsarbeit erdrosselten, wohl aber einen Maßstab, der mögliche von unmöglichen Auslegungen scheidet. Deutlich wird damit, dass es sich um ein ausschließlich *negatives Prinzip* handelt. Es gibt nichts vor, sondern schränkt ein. Seine Schranken korrespondieren dabei mit einer Verantwortung für den Text und seine Zeichen. D.h. das gesuchte Kriterium ist *ethischer Art*, nicht ontologischer. Lesen heißt, für den Text und seine Zeichen einzutreten.

Gleichwohl beinhaltet es ebenso sehr einen epistemologischen Kern, der allerdings erst entschält werden muss. Denn nicht verhehlt werden darf, dass jeder Versuch seiner Präzisierung in eine *petitio principii* mündet, weil es zum Aufweis der Literalität des Textes wiederum der Zeichen und der Sprache bedarf, die ihrerseits für weitere Interpretationen offen stehen. Jeder Rekurs auf «Wörtlichkeit» setzt den Sinn des wörtlichen Textes und also auch seine Interpretation voraus; sie bleiben darum im Zirkel jener Deutungen befangen, der sie eine Demarkation aufzuerlegen suchen.²¹ Aus diesem Grunde kann Literalität nicht als ein unabhängiges Prinzip fungie-

8 ren, sondern allein als abhängiges. Es besteht relativ zum Text, den es als solches immer schon anerkennen muss. Anders gewendet: Seine Negativität reklamiert ein Dass, *quod*, kein Was, *quid*. Entsprechend führt die Semiotik Ecos nicht zur Auszeichnung von legitimen Entscheidungen zwischen richtigen und falschen oder angemessenen und verfehlten Lesarten, sondern allenfalls zur Delegitimierung von offensichtlich absurden.²² Sie zeigt auf, wozu ein Text, wenn schon nicht «er-mutigt», so doch zumindest «ent-mutigt».²³ Sie gelangt auf diese Weise zu einem, wenn auch bescheidenen Konzept einer «negativen» Aufklärung – übrigens ganz im Einklang mit Cornelius Castoriadis, der die beiden kontradiktorischen Aussagen, die Welt existiere «an sich» oder sei «ganz und gar willkürlich organisiert», für «zwei gleichermaßen (...) sinnlose Formulierungen», hält, weil die «ganz unbestreitbare Relativität des Kulturellen und Sprachlichen ohne Rekurs auf die dunkle und unsagbare Nicht-Relativität der Sache selber gar nicht hervortreten» könne.²⁴

Spur und Präsenz

Der Befund führt indessen auf den Weg eines weiteren. Denn die Zeichen, die wir gebrauchen oder deuten, sind selber etwas; sie behaupten ihre eigene Gegenwart, ohne die sie selbst nicht wahrzunehmen oder zu erfahren wären. Dem Umstand ist eine Differenz geschuldet, die in den strukturalen Konzepten der Semiotik und Grammatologie zu wenig Beachtung gefunden haben. Zwar müssen die Zeichen wiederholbar sein, um als solche identifizierbar und damit lesbar zu sein, sie müssen ihren Platz innerhalb einer Ordnung von Oppositionen einnehmen; doch müssen sie, um lesbar zu sein, ihrerseits auch wahrnehmbar sein. Der Gedanke appelliert erneut an den Gesichtspunkt der Materialität, diesmal freilich im Hinblick auf die spezifische Anwesenheit der Zeichen selber, die sich der Kritik wie Dekonstruktion widersetzt.

Tatsächlich geht es dabei um einen Begriff von Materialität, der die Zeichen als doppelt besetzt ausweist. Soweit Zeichen sowohl etwas signifizieren als auch Objekte in der Welt sind, eignet ihnen eine genuine Duplizität. Sie ist dadurch bestimmt, dass einerseits keine Zeichendefinition ohne relationale Struktur auskommt, sei sie als Tripel, Matrix, Differenz oder Iterabilität konzipiert, andererseits sich ihre Erfahrung auf ein Substrat, einen sinnlichen Träger oder eine Spur oder Ereignung berufen muss. Ihre Relationalität gründet in einer Negativität oder Unterschiedenheit, soweit Zeichen das bezeichnen, was sie selbst nicht sind, oder einer differentiellen

Ordnung, einem Spiel von Iterationen und Alterationen angehören, worin sie eine Marke bilden, die stets nur in Abhängigkeit von anderen Marken, von denen sie sich unterscheiden, beschreiben werden können. Doch wird diese Ordnung von Differenzen gleichsam in ihrer Vertikalen von der schlichten Tatsache ihrer Existenz durchquert, die ihre Gegenwärtigkeit garantiert und die bedingt, das sie überhaupt als solche erst erscheinen und entziffert oder verstanden werden können.

Saussure hat dem bekanntlich dadurch Rechnung getragen, dass er die Zeichen innerhalb ihrer oppositionellen Ketten gleichsam in ihrer Mitte spaltete und als Duplizität aus Signifikant und Signifikat modellierte. Er hat damit Artikulation und Lesbarkeit zusammengeschlossen. Gleichzeitig hat er damit über das semiotische Präjudiz einer durchgängigen Interpretationalität der Zeichen hinaus den Gesichtspunkt der Materialität ihrer Struktur ins Spiel gebracht, die Derrida wiederum im Sinne der «Spur» oder der «Spurenschrift» präzisiert hat. Doch haben sowohl Saussure als auch Derrida dieser Aspekt wieder dadurch eingebüßt, dass sie die «Materialität der Materialität» ohne «Präsenz» konzipierte, soweit sie diese *als* Materialität einzig durch die Form der Unterschiedenheit, d.h. durch eine Nichtpräsenz bestimmten. Ausdrücklich dominiert bei Saussure die Artikulation, die die Struktur definiert, so dass die Materialität der Signifikanten ausschließlich als Strukturalität vorkommt – und eben damit gerade *nicht erscheint*. Diese Einbüßung von Erscheinung oder «Existenz» lässt sich ebenso bis zu Derrida und dem Primat von Schrift und Spur verfolgen.²⁵ Denn Spur und Schrift werden jenseits ihrer Erscheinung *als* Spur, *als* Schrift gedacht, mithin als reine *differentielle Materialität*, worin wiederum die Reihe der immateriellen Differenzen das Wesentliche darstellt. Sie macht aus der Schrift ein quasimathematisches Modell. Und wie die Mathematik die Kategorie der Existenz zugunsten bloß widerspruchsfreier Setzungen innerhalb der Axiome eines Systems ersetzt, ist nichts *wirklich* gesetzt, sondern nur der *Möglichkeit* nach. Die Materialität der Schrift ist von ähnlicher Art: die Spur als *Graphem*, als «Grabung», «Ritzung» oder «Einschreibung» gilt als solche lediglich in Relation zu anderen «Grabungen», «Ritzungen» und «Einschreibungen». Sie gilt demnach nicht als sie selbst, sowenig wie ihr selbst ein Erscheinen, eine Form von *ex-sistere* entspricht. Solches Erscheinen, wie es stets mit dem Ästhetischen verquickt ist, wäre statt dessen als ein Überschussmoment, ein *Surplus* zu charakterisieren, das zwar wiederum im Unterschied zur Spur bestimmt werden muss, das aber nicht selbst wieder in Kategorien der Spur oder einer Differentialität gefasst werden kann, denn es ist etwas anderes, et-

10 was *als* Differenz zu denken – etwa eine Spur im Unterschied zu anderen Spuren – oder ein Heterogenes aufzuweisen, das «anders» ist als Spur, aber ihr angehört, soweit sie *als* Spur erscheinen muss. Solches wäre in keinem Fall nach dem Modell von Unterschiedenheit zu bestimmen, weil dies nur heißen würde, eine Materialität durch eine Nicht-Materialität und ein Erscheinen durch ein Nichterscheinen zu ersetzen.

Die Konsequenz ist schließlich, zum Zeichen etwas hinzuzudenken, das aus ihm herausfällt, das kein Zeichen ist und aus ihm *mehr* macht als ein Zeichen.²⁶ Darin liegt die eigentliche Einsatzstelle der Überlegungen: Jeder Interpretationalismus – wie auch Konstruktivismus und Dekonstruktivismus – greift zu kurz, weil er genau dieses Moment verliert. Schärfer: Er verliert, in dem Maße, wie er die Welt zu enträtseln sucht, die Präsenz der Welt. Deshalb ist von einer «Duplizität der Zeichen» quer zu allen strukturalen Differentialitäten, quer auch zur Derridaschen *Différance* die Rede.²⁷ Sie ist sowenig analytisch aufzulösen wie im Sinne klassischer Identität von Form und Stoff miteinander in Einklang zu bringen oder, in Gestalt infiniter Rekurrenz, auf andere Zeichen rückführbar. Vielmehr haben wir es mit einem *ursprünglichen Chiasmus* zu tun. *Er ist als Chiasmus Bedingung der Möglichkeit der Zeichen*. Er geht ihnen voran. Entscheidend ist: Der Chiasmus, sein nicht zu tilgender Überschuss, vereitelt und durchlöchert die Transparenz des Sinns, er durchbricht und spaltet ihn, er trägt in seine verschiedenen Auslegungen eine unauslöschliche Destabilität ein, mengt ihrer Bedeutung eine ursprüngliche Nichtbedeutung bei. Man könnte sagen: Es gibt einen Nichtsinn *im* Sinn, ein «Nichtverstehen *im* Verstehen»,²⁸ eine elementare Fragilität, die als Verwerfung verstanden werden muss und unsere Verständnisse mit dem Siegel einer nicht aufzulösenden Paradoxie belegt.

Chiasmus der Zeichen

Daraus lassen sich eine Reihe von Schlussfolgerungen ziehen, die die Frage der Grenzen der Interpretation schließlich in einem anderen Licht erscheinen lassen. Denn *erstens*, solange wir den Sinn privilegieren und die Zeichen deuten, bleiben wir in einer unendlichen Abdrift von Deutungen befangen, die die Fundierung eines Kriteriums ausschließt, weil jede Auslegung ebenso sehr in einer anderen gründet wie sie auf diese verweist. Die Perspektive des Sinns evoziert damit gleichermaßen eine «Anfangslosigkeit» wie einen infiniten Regress, welche die Bedeutung der Zeichen in dem Maße unbestimmbar erscheinen lassen, wie darin

eine Grenze fehlt. *Zweitens*, geht man von der Struktur des Zeichens aus, kann eine solche Grenze weder im Prozess der Interpretation selbst noch im Realen gezogen werden, vielmehr münden beide Alternativen in einer *petitio principii*, die voraussetzt, was sie zu begründen trachtet. Stattdessen kann einzig ein negatives Kriterium dadurch formuliert werden, dass die Zeichen selber mit ihrer Deutung in Widerstreit geraten können, soweit solche Deutungen ihre Integrität verletzt. Es gibt also ein Kriterium, und es erweist sich als unüberspringbar, doch beruht es bestenfalls in einem formalen Einspruchsrecht, sodass wir nie wissen können, worin es besteht. Anders ausgedrückt: Das, auch von Eco reklamierte Kriterium basiert auf einem letztlich leeren Postulat. Es gerät dort in Widersprüche, wo es auf die Literalität der Zeichen bezogen wird, soweit diese nichts ist, das nicht selbst wieder der Deutung bedarf. *Drittens* konfrontiert jedoch dieselbe Grenze, die auf diese Weise die Interpretationen beschränkt, den Zeichenprozess mit einem Überschuss, der den Sinn spaltet und in seine Auslegungen ein chiasmatisches Element einträgt.

Letzteres verweist auf die Präsenz der Zeichen selber. Sie entspringt dem «Ereignis» ihrer «Existenz».²⁹ Semiotik kann darum nicht als eine konsequent relationale Philosophie, auch nicht, wie bei Derrida, als eine Philosophie der Nicht-Präsenz, die in ein «Spiel» haltloser Signifikanz mündet, entwickelt werden, vielmehr geben die Zeichen selber, d.h. ihre Materialität und Spur, das Moment einer nicht zu tilgenden «Ekstatik» vor, deren anderer Ausdruck das in der abendländischen Philosophie stets ausgeschlossene, weil für nichtig erklärte *Ereignis der Existenz* darstellt – jener Augenblick ihrer Gegebenheit, der weder einem Begriff noch einer Bestimmung genügt und über die das Denken ausschließlich tautologisch zu urteilen vermag, der gleichwohl aber stets vorausgesetzt werden muss, um dem Denken einen Platz, eine Zeit oder einen «Anhalt» zu bieten.

Die These ist also: Existenz ist kein Zeichen, kein Begriff, sondern ein «Zuvorkommendes», das gleichwohl den Zeichen und ihrem Sinn vorausgeht und die Unverzichtbarkeit ihrer Gegenwärtigkeit bezeugt. Sie ist zugleich das, was der Unendlichkeit der Interpretation eine Grenze im Endlichen auferlegt, ohne dass diese «kriterial» funktionierte. Sie trägt im selben Augenblick in den Prozess der Interpretationen ein chiasmatisches Moment ein, eine Brechung, die ebenso sehr eine Öffnung oder Fragilität des Sinns bedingt, die nicht erlaubt, je angemessen von einem Verstehen, einer Verständigung oder einem Konsens zu sprechen. So bleibt in jeder Deutung ein fremdes, ein heterogenes, im Denken nicht zu lokalisierendes Element, *ein Nicht-Zeichen im Zeichen*, das den Sinn und das Verstehen

12 ununterbrochen irritiert. Es übersteigt, stört und vereitelt sämtliche Anstrengungen von Aufklärung und Rationalität wie von Rationalitätskritik und Dekonstruktion. Man könnte sagen: Wir haben es mit einem beständigen Zuviel und Zuwenig an Sinn, an Verstehen und Interpretation zu tun; doch ist dieses Zuviel und Zuwenig gleichzeitig die immerwährende Quelle, wovon die Anstrengungen der Deutungsarbeit, ihre Notwendigkeit und ihr Begehren ihren Ausgang nehmen. Man könnte sagen: Existenz, als Überschuss im Zeichen, bezeichnet dasjenige, was allererst *in* eine Deutung bringt und zur Lektüre zwingt, ohne je deren Ankunft garantieren zu können.

Eco ist sich dieser Konsequenz allerdings vollkommen bewusst. Denn was er auf seinem langen Weg über die «Grenzen der Interpretation», angefangen bei *Lector in fabula* über die drei Abhandlungen zum *Streit der Interpretationen* bis zu den Tanner-Lectures über «Interpretation und Überinterpretation» vergeblich zu fassen versuchte, wird in den Aufsätzen der letzten Jahre, veröffentlicht unter dem Titel *Kant und das Schnabeltier*, noch einmal neu gewendet. Denn darin findet sich an prominenter Stelle, nämlich im Kapitel «Vom Sein», eine Figur, die die Leibniz-Heideggersche Frage variiert, warum überhaupt etwas ist «und nicht vielmehr nichts». ³⁰ Ihre semiotische Umschrift lautet: Warum sprechen wir, warum lesen und interpretieren wir – was bringt uns zur Zeichenproduktion und -deutung? ³¹ Etwas muss – im buchstäblichen Sinne – ins Denken hineinscheinen, muss es in Unruhe halten und affizieren, etwas, was seinen Deutungen entgegensteht und seine Konstruktionen unterbindet, was gleichzeitig aber auch seine Unabschließbarkeit und Kreativität induziert. In letzter Instanz beruht dann das gesuchte Kriterium auf dem Appell, die Welt, das Universum der Zeichen und der Texte und mit ihr die Traditionen und Kulturen ernst zu nehmen, um ihnen vorsichtig und behutsam unsere eigene Interpretationen hinzuzufügen.

Unenträselbare Künste

So durchsetzt eine nicht zu tilgende Differenz sämtliche menschlichen Praktiken, Diskurse und Künste. Sie gehört zur *conditio humana*. Gleichermaßen bedingt sie unsere Bemühungen und Unternehmungen wie sie ihnen ebenfalls eine Grenze, eine chronische Unerfüllbarkeit auferlegt. Sie bedeutet ebenso ein Scheitern der Deutungen, wie sie auf der anderen Seite zur fortwährenden Produktivität, zur buchstäblichen Ent-Grenzung und Un-Endlichkeit der Interpretationen zwingt. Beide – Endlichkeit und

Unendlichkeit – spielen damit ineinander und verschränken sich zu einer einzigen Figur. Kurz: der Mensch ist dasjenige Wesen, das der Existenz bedarf, insofern sie die Bedingung der Möglichkeit seines Denkens, seiner Symbolisierung oder Mediatisierung bedeutet – wie er gleichzeitig dasjenige Wesen bezeichnet, dass die Erfahrung der Existenz unablässig zu deuten, zu überschreiben und verwandeln (*metaphora*) sucht.

Wie aber ist davon Kunde zu erlangen? Bleiben nicht sämtliche dieser Überlegungen auf der Ebene der Spekulation – gemäß dem Wort Hölderlins: «Der reine leidensfreie Geist befasst/ Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch / Sich keines Dings und seiner nicht bewusst/ Für ihn ist keine Welt denn außer ihm/ Ist nichts. – Doch, was ich sag', ist nur Gedanke.»³² Solange wir uns auf der Ebene der Reflexion oder des Denkens bewegen, gibt es aus dem Dilemma keinen Ausweg. Dagegen bilden jedoch die Künste die bevorzugte Stätte einer anderen Erfahrung. Wie die Paradoxie im Denken auf eine buchstäblich andere Spur zu führen vermag, so arbeiten die Künste mit dem Mittel des Widerspruchs und lassen so die Dinge und ihre Materialitäten zum Vorschein kommen, bewirken einen Bruch und die Umwendung von Aufmerksamkeit. Solche Umwendungen geschehen z.B. durch die Erfahrung einer Widerständigkeit als Grenze. Sie macht aufmerksam für die chiasmatische Struktur unserer Zeichenprozesse und bedeutungsproduktion. Deswegen – als Gewährung der Erfahrung einer elementaren Duplizität und Brüchigkeit der Zeichen und des Sinns – gehören die Künste als andere Ortschaft und Konterpart der Philosophie zum unverzichtbaren wie unverlierbaren Teil der *conditio humana*.

Anmerkungen

¹ Umberto Eco, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt/M 1977, S. 28ff.

² Donald Davidson, Wahrheit und Interpretation, Frankfurt/M 1986, S. 163ff.

³ Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M 1972, S. 422ff.

⁴ Vgl. z.B. Umberto Eco, Streit der Interpretationen, Konstanz 1987.

⁵ Peirce, zitiert nach Umberto Eco, Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen, München 1987, S. 102.

⁶ «For every symbol is a living thing (...). The body of the symbol changes slowly, but its meaning inevitably grows, incorporates new elements and throws off old ones». Peirce, Collected papers, 2.222.

⁷ vgl. Peirce, Collected papers, 5.4.

⁸ Derrida, Grammatologie, Frankfurt/M 1974, S. 511.

⁹ vgl. Gilles Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, Berlin 1992, S. 41ff., sowie Nelson Goodman, Sprachen der Kunst, Frankfurt/M: Suhrkamp 1995, S. 35f.

- 14 ¹⁰ Derrida, *Grammatologie*, a.a.O., S. 511.
¹¹ Ebenda, S. 43, 86ff.
¹² Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., S. 440f.
¹³ Vgl. vor allem Eco, *Streit der Interpretationen*, a.a.O., S. 41ff., ders., *Die Grenzen der Interpretation*, München Wien 1992.
¹⁴ Ebenda, S. 40ff.,
¹⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke III*, hg. v. Karl Schlechta, Frankfurt, Berlin Wien 1981, §24, S. 336.
¹⁶ Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, a.a.O., S. 22. Eco ergänzt, daß dies «nicht heißen soll, sie fielen zusammen mit den Rechten des Autors».
¹⁷ Ebenda, S. 17.
¹⁸ Ebenda, S. 50.
¹⁹ Ders., *Lector in fabula*, München 1987, S. 72f., 231f.
²⁰ Vgl. Ders., *Die Grenzen der Interpretation*, a.a.O., S. 51ff., 78f.
²¹ Vgl. dazu auch Dieter Mersch, *Einführung in Umberto Eco*, Hamburg 1993.
²² Vgl. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, a.a.O., S. 51.
²³ Ebenda, S. 32.
²⁴ Cornelius Castoriadis, *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M S. 111, 112.
²⁵ Vgl. Dieter Mersch, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002, S. 283ff.
²⁶ Diese elementare Paradoxie im Zeichenbegriff habe ich näher auszubuchstabieren versucht in: Dieter Mersch, *Paradoxien der Verkörperung*, in: Frauke Berndt, Christoph Brecht (Hg.), *Aktualität des Symbols*, Freiburg 2005, 33-53.
²⁷ Vgl. auch ders., *Was sich zeigt*, a.a.O., S. 211ff.
²⁸ Vgl. ders., *Gibt es Verstehen?* In: Juerg Albrecht, Jörg Huber et. al (Hg.): *Kultur Nicht Verstehen*, Zürich 2005, S. 109-126.
²⁹ Mersch, *Was sich zeigt*, a.a.O., S. 357ff.
³⁰ Vgl. z.B. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 45, Frankfurt/M 1984, S. 2; ders., *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960, S. 73
³¹ Umberto Eco, *Kant und das Schnabeltier*, München Wien 2000, S. 19ff., bes. S. 28ff.
³² Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, Metrische Fassung. 1794/95