

Die expressive Existenz des Menschen zwischen Natur und Kultur¹

Norbert Meuter und Oswald Schwemmer

1. Situation und Aufgabe der Philosophischen Anthropologie

Für Kant zerfällt die Anthropologie in zwei Teile: in eine „physiologische“ und eine „pragmatische“ Hinsicht. Während die erste Hinsicht auf die Erforschung dessen zielt, „was die Natur aus dem Menschen macht“, geht es in der zweiten darum, was der Mensch als ein „frei handelndes“ - wir können übersetzen: als ein „kulturelles“ - Wesen „aus sich selber macht oder machen kann und soll“. ² Wichtig ist der Dualismus, der hier zum Ausdruck kommt, denn beide Perspektiven schließen sich für Kant aus. Anthropologie kann, wie es heißt, „entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein“. ³

Das anthropologische Denken ist dieser dualistischen Vorgabe lange Zeit gefolgt. Manifestiert hat es sich vor allem dadurch, dass die Bereiche der Natur und Kultur seit dem 19. Jahrhundert zwei ganz verschiedenen Wissenschaftstypen zugeordnet werden. „Was die Natur aus dem Menschen macht“, fällt seitdem und bis heute in die Kompetenz der Naturwissenschaften, vor allem der Evolutionstheorie und Medizin, der Biologie und Psychologie. „Was die Menschen aus sich selber machen“, sollen uns dagegen die Geschichtswissenschaften, die Soziologie, die Ethnologie und die übrigen Kulturwissenschaften sagen.

Diese Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems in „zwei Kulturen“ - die durchaus auch ihre Vorteile besitzt - bedeutet für die Philosophische Anthropologie eine spezifische Herausforderung, denn der antithetische Dualismus von Natur und Kultur ist offensichtlich falsch. Der Mensch besteht nicht aus zwei getrennten Schichten, einer biologisch-natürlichen und einer geistig-kulturellen; im Gegenteil: Der Mensch ist gerade deshalb menschlich, weil er „zur gleichen Zeit voll und ganz natürlich und voll und ganz kulturell ist“. ⁴ Diesem Sachverhalt will die Philosophische Anthropologie durch eine integrative, Natur und Kultur gleichermaßen umfassende Sicht auf den Menschen gerecht werden.

¹ Der nachfolgende Text ist der Versuch, ein Resümee aus dem von der VolkswagenStiftung geförderten Projekt „Ausdruck und Verstehen. Grundlagen einer interkulturellen Hermeneutik“ zu ziehen. Zum philosophischen Rahmen des Projekts vgl. Schwemmer (1997, 2005), zu den konkreten Ergebnissen Meuter (2006); aus dieser Arbeit werden im Folgenden Textpassagen übernommen.

² Kant (1798, S. 399). Kant selbst spricht in Bezug auf die zweite Hinsicht noch nicht von Kultur (wie ihm überhaupt die Eigenbedeutung der kulturellen Sphäre noch ganz fremd ist); die pragmatische Perspektive auf ein (frei) handelndes und sich selbst entwerfendes Wesen ist aus heutiger Sicht jedoch ganz selbstverständlich mit einer Thematisierung der kulturellen Existenz des Menschen verbunden.

³ Ebd. (kursiv von uns).

⁴ Morin (1973, S. 22).

Aber lässt sich die Redeweise von „dem Menschen“ überhaupt noch rechtfertigen? Befindet sich die Philosophische Anthropologie mit ihrer universalistischen Grundfrage *Was ist der Mensch?* nicht auf der falschen Suche nach einer „metaphysischen Entität“, nach dem Menschen „im Singular“?⁵ In der Tat haben die Kulturwissenschaften und insbesondere die Ethnologie die tiefgreifende kulturelle Verschiedenheit menschlicher Existenzformen immer unübersehbarer aufgezeigt. Vor dem Hintergrund dieses kulturrelativistischen Menschenbildes ist die Formel vom „Tod des Menschen“ inzwischen zu einem festen Bestandteil des kulturwissenschaftlichen Diskurses geworden.⁶ In universalistischen Positionen sieht man dagegen nur noch Ausprägungen eines mehr oder weniger versteckten Ethnozentrismus, bei dem das Andere und Fremde *als* Anderes und Fremdes „auf der Strecke“ bleibt.⁷ Aber einmal abgesehen davon, dass es sich hierbei um eine typische Form von „wertbezogener Kommunikation“ handelt - man kann schlecht *für* Ethnozentrismus und *gegen* Toleranz, Achtung und Anerkennung einer anderen Kultur sein⁸ -, muss man feststellen, dass sich die Kulturwissenschaften mit ihrer Ablehnung universalistischer Fragestellungen selbst isolieren und den Kontakt zu der naturwissenschaftlich orientierten Erforschung der menschlichen Existenz immer mehr verlieren.

Ohne Zweifel sind Versuche, kulturunabhängige Begriffe der „menschlichen Natur“ oder des „menschlichen Geistes“ zu entwickeln, abzulehnen - und zwar nicht nur deswegen, weil sie reduktionistisch sind, sondern weil sie in einer viel grundlegenden Weise falsch sind: „Es gibt keine von Kultur unabhängige menschliche Natur.“⁹ Diese Position wird inzwischen auch von naturwissenschaftlicher Seite nicht mehr bestritten, sondern im Gegenteil selbst vertreten.¹⁰ Umgekehrt ist aber von kulturwissenschaftlicher Seite anzuerkennen, dass die „kulturelle Existenz“ des Menschen nicht die Unmöglichkeit impliziert, zugleich seine „natürliche Existenz“ - und das heißt vor allem: seine körperliche und organische Verfasstheit - zu thematisieren. Zwar machen die Kulturwissenschaften zu Recht darauf aufmerksam, wie weit und tiefreichend sich kulturelle Faktoren in den scheinbar „natürlichen Körper“ des Menschen einprägen können, aber dennoch gilt es zu sehen, dass jedes menschliche Individuum bei allen kulturellen Prägungen und deren Wirkungsmächtigkeit stets doch ein biologischer Organismus bleibt, der mit seiner ihm spezifischen Ausstattung an einer bestimmten Stelle im Evolutionsprozess aufgetreten ist und der sich - wie alle anderen Organismen auch - über die Rahmenbedingungen dieses Prozesses nicht einfach hinwegsetzen kann. In diesem Sinne kann man von einer natürlichen „Eigenexistenz“ oder einem „Eigenrecht“ des Körpers - auch und gerade gegenüber den kulturellen Zuschreibungen und Zurichtungen - spre-

⁵ Geertz (1973, S. 79).

⁶ Vgl. unter diesem Titel Kamper & Wulf (1994).

⁷ Einschlägig ist die radikale Selbstkritik der Ethnologie durch Duerr (1978).

⁸ Vgl. Luhmann (1997, S. 27): Wer wertbezogen kommuniziert, „operiert gleichsam im Schutz der Schönheit und Gutheit der Werte und profitiert davon, dass derjenige, der protestieren will, die Komplexität übernehmen muss. Er hat die Argumentationslast“.

⁹ Geertz (1973, S. 75).

¹⁰ Vgl. u. a. Singer (2002), Tomasello (1999), Deacon (1998).

chen. Der Körper ist - jedenfalls bis auf weiteres - der biologische Hintergrund, der natürliche Ort unserer kulturellen Existenz, die ansonsten ortlos wäre.¹¹

Eine zeitgemäße, das heißt dem gegenwärtigen Stand der Forschung entsprechende Philosophische Anthropologie hat sich demnach nach zwei Seiten zu orientieren. Auf der einen Seite gilt es, die Naturseite des Menschen in den Blick zu nehmen und die biologischen Forschungen, insbesondere der Evolutionstheorie und der Primatologie, aber auch der „zwischen den disziplinären Fronten“ arbeitenden Neuro-, Entwicklungs- und Kognitionspsychologie, aufzunehmen. Auf der anderen Seite ist die Kulturseite des Menschen zu berücksichtigen und dabei die kulturelle Prägung seiner Existenzform - und damit auch die kulturelle Prägung seiner Natur, wie sie von den Kulturwissenschaften analysiert wird - wahrzunehmen.

Schon für Helmuth Plessner besteht die zentrale Aufgabe der Philosophischen Anthropologie darin, diese beiden Seiten der menschlichen Existenz nicht unverbunden zu lassen, sondern sie in ihrer Vermittlung zu sehen. Plessner wendet sich daher entschieden gegen die traditionelle Anthropologie der Aufklärung und deren Versuche, bestimmte Konstanten des menschlichen Verhaltens, bestimmte Anlagen, Triebe, Fertigkeiten oder Vermögen wie z. B. „Vernunft“ zu bestimmen. Diese Versuche berücksichtigten nicht die „Bedingtheit des Verhaltens durch den Sinn, der es zu Leben und Form erweckt“. Hier steht Plessner offensichtlich heutigen kulturelrelativistischen Positionen sehr nahe: „Nicht nur die Menschen wandeln sich, auch das Menschliche verändert sich im Laufe der Zeit.“ Auf der anderen Seite aber betont er, dass „der Mensch sich nicht nach seinem Bilde, auch nicht nach dem Bilde eines Höheren allein“ forme; es bleibe „ein Erdenrest zu tragen peinlich“. ¹² Daher werde „jede Lehre, die das erforschen will, was den Menschen zum Menschen macht“, notwendig falsch, wenn sie „methodisch oder im Ergebnis an der Naturseite des Menschen vorbeisieht“. ¹³ Diese Naturseite bzw. der natürliche „Erdenrest“, der sich aus keiner Kulturform ganz ausschalten lässt, verortet auch Plessner in der Körper- bzw. Leibgebundenheit des Menschen. Bei allen seinen Kulturentwürfen gerate der Mensch notwendig in „Kollisionen mit seiner Leiblichkeit“, hier erfahre er „eine Grenze, die allem geistig-geschichtlichen Wandel trotzt“. Die geschichtlich-kulturellen Verhaltensweisen des Menschen blieben stets „im Schatten seiner schwerfälligen Anatomie“. ¹⁴

Mit Plessner kann man daher von einer „doppelten Verklammerung“ der natürlichen und kulturellen Existenz des Menschen sprechen, „indem die eine die andere trägt und bedingt und gleichzeitig von der anderen ihre Qualifizierung und Deutung empfängt. Die wahre Verklammerungsstelle ist das *Menschliche*, das nicht ist, sondern lebt und sein wahres Leben nur als Geschichtliches hat“. ¹⁵ Dabei geht es nicht um die Verwischung von Unterschieden, wohl aber darum, die „cartesianische Funda-

¹¹ Vgl. Schwemmer (1997, S. 19).

¹² Plessner (1941, S. 210).

¹³ Plessner (1931, S. 228 f.)

¹⁴ Plessner (1941, S. 210).

¹⁵ Plessner (1928, S. 58).

mentalisierung“¹⁶ von Differenzen wie z. B. *Innen - Außen, Leib - Seele, Geist - Körper, Ich - Welt* oder *Natur - Kultur* zu unterlaufen.

Die Diagnose Plessners über Situation und Aufgabe der Philosophischen Anthropologie gilt auch heute noch. Entgegen vielen Beteuerungen prägen die cartesianischen Differenzen das wissenschaftliche Denken nach wie vor, und zwar sowohl in den Natur- wie in den Kulturwissenschaften.

2. Der Mensch als Ausdruckswesen

Es gibt ein Phänomen, das in besonderer Weise für eine Entfundamentalisierung cartesianischer Differenzen geeignet ist: das Phänomen des leiblichen Ausdrucks. Offensichtlich ist das für die Innen-Außen- bzw. Leib-Seele-Differenz. Gefühle wie Freude, Trauer, Zorn, Angst usw. sind nicht als Erlebnisse aufzufassen, die „im Inneren“ schon fertig wären und dann im Ausdruck lediglich nach „außen“ transportiert würden, sondern ein für die jeweiligen Emotionen charakteristischer leiblicher Ausdruck ist für das Empfinden von konstitutiver Bedeutung: Der Ausdruck ist Teil der Emotion selbst, er ist ein einheitliches Phänomen, demgegenüber die Sphären des „Inneren“ und „Äußeren“ eine nachträgliche Abstraktion darstellen.¹⁷ Von noch größerer Bedeutung in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, dass der Ausdruck auch die Differenz von Natur und Kultur unterläuft. So spielt bereits im tierischen Verhalten der leibliche Ausdruck eine wichtige Rolle. Insbesondere bei den höher entwickelten Tierprimaten besitzen mimische Äußerungen und Gesichtsbewegungen für den Aufbau der sozialen Kommunikation eine überaus große Bedeutung. Auch das menschliche Kleinkind erfasst in seiner Wahrnehmung zunächst Formen des leiblichen Ausdrucks: es reagiert z. B. unterschiedlich auf ein freundliches oder unfreundliches Gesicht oder auf eine abweisende oder ansprechende Stimme. Hier ist der Ausdruck noch ganz Teil eines natürlichen Verhaltens. Auf der anderen Seite wird der leibliche Ausdruck aber auch zum Ausgangspunkt von kulturellen Formungs- und Symbolisierungsprozessen. Im Verlauf unserer Individualentwicklung lernen wir z. B., unseren natürlichen Ausdruck gemäß kultureller Regeln zu kontrollieren und bewusst einzusetzen. Diese kulturellen Regeln können z. B. fordern, bestimmte Emotionsäußerungen zu unterdrücken oder zu verhüllen und andere wiederum besonders heftig zu äußern. Damit gehen viele kulturelle Unterschiede in der Einstellung und Bewertung von emotional relevanten Erlebnissen einher. Die kulturellen Ausdrucksregeln geben z. B. an, wer wann welches Gefühl wem gegenüber zeigen darf. Sie sind so gut gelernt, dass sie innerhalb einer Kultur normalerweise automatisch ablaufen und nur bei Missachtung bemerkt werden. Im leiblichen Ausdruck verschränken sich mithin die natürliche und die kulturelle Existenz des Menschen. Es handelt sich zwar um ein komplexes, aber dennoch um ein einheitliches Phänomen, welches eine Breite besitzt, die von den geistig-kulturellen bis hin zu den körperlich-organischen Aspekten des Menschseins reicht und insofern diese „Gegensätze“ unterläuft. Der leibliche Ausdruck ist,

¹⁷ Vgl. Waldenfels (2000, S. 229).

wenn man so will, dasjenige Phänomen, aus dem heraus sich die Differenz von Natur und Kultur erst zu entwickeln beginnt.

Davon ausgehend vertreten wir die These, dass der Mensch anthropologisch als ein Ausdruckswesen zu bestimmen ist. *Die Existenz des Menschen ist expressiv. Der leibliche Ausdruck verbindet ihn ebenso mit seinem natürlichen Organismus wie mit seinen kulturellen Lebensformen.* Dass der Mensch ein Ausdruckswesen ist, bedeutet, dass er - und zwar immer und überall, wo er nur überhaupt wach ist: sozusagen überall, „wo er geht und steht“ - dabei ist, sich auszudrücken und ständig Ausdrucksmittel nicht nur zu verwenden, sondern auch zu suchen und selbst hervorzubringen. Sein Körper mit seinen Bewegungen, besonders mit der Beweglichkeit seiner Arme und Beine, seine Miene, seine Stimme, aber auch die Dinge, die er sieht, die er in die Hand nehmen oder sonstwie benutzen kann, im Grunde die ganze ihn umgebende Welt und sein Körper sind Mittel, sich seinen Ausdruck zu verschaffen.¹⁸

Die spezifisch anthropologische Differenz (zwischen menschlicher und tierischer Existenz), die sich aus dieser Bestimmung entwickeln lässt, liegt darin begründet, dass der Mensch ein eigenständiges und aktives Verhältnis zu seinem Ausdruck gewinnt. Er ist ein Ausdruckswesen, das in der Lage ist, seinem Ausdruck eine *Form* zu geben, wobei diese Formgebung als Symbolisierung aufzufassen ist.

3. Cassirer als philosophischer Referenzautor

Diese Position kann sich mit Ernst Cassirer auf einen prominenten Referenzautor stützen. Der Mensch ist, so Cassirers berühmte anthropologische Formel, ein „animal symbolicum“; er „lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum“.¹⁹ Dieses symbolische Universum ist die Sphäre der Kultur, in der sich mehrere „symbolische Formen“ wie *Sprache, Mythos, Wissenschaft, Kunst, Religion, Technik, Recht, Sittlichkeit, Wirtschaft* und *Geschichte* unterscheiden lassen. Diese Formen sind als Medien zu verstehen, die sich zwischen Mensch und Wirklichkeit schieben und zu kulturell unterschiedlichen Weisen des „Verstehens von Welt“ führen.²⁰ Cassirer betont immer wieder die „Mehrdimensionalität der geistigen Welt“,²¹ die sich aus dem grundlegend symbolischen Weltzugang ergibt. Der Kulturrelativismus findet bei ihm durchaus sein philosophisches Rüstzeug.

Aber auch für Cassirer - und das verbindet ihn mit Plessner - vollzieht sich der kulturelle bzw. symbolische Weltzugang nicht im luftleeren Raum lebloser geistiger Aktivitäten. Bei aller Kultur bleibt das „animal symbolicum“ ein biologischer Organismus. In der Analyse der symbolischen Form des Mythos sieht Cassirer eine Möglichkeit, diesen Organismus - bzw. die biologisch-natürlichen Aspekte der Symbolisierung - kulturphilosophisch in den Blick zu bekommen. Und entscheidend

¹⁸ Schwemmer (1997, S. 111).

¹⁹ Cassirer (1944, S. 49).

²⁰ Cassirer (1923, S. 5).

²¹ Cassirer (1929, S. 17, 64).

dabei ist das Phänomen des Ausdrucks, das im Mythos besonders prägnant hervortritt. Die Erlebniswelt des Mythos ist, so Cassirer, „in reinen Ausdruckserlebnissen fundiert“. Die Welt des Mythos ist eine „Ausdruckswelt“. Cassirer spricht häufig auch vom „physiognomischen“ Charakter des mythischen Erlebens. „Die Welt hat, im Ganzen wie im Einzelnen, noch ein eigentümliches ‚Gesicht‘, das in jedem Augenblick als Totalität erfassbar ist [...]. Sie trägt in sich die Züge [...] des Erregenden oder Sänftigen, des Beruhigenden oder Furchteinflößenden.“²²

Cassirer nähert sich dem „Urphänomen“ des Ausdrucks aber nicht nur über den Mythos, sondern auch über eine Analyse des kleinkindlichen Erlebens und Verhaltens. Er beruft sich dabei an vielen Stellen auf die Befunde und Einsichten der Entwicklungspsychologie seiner Zeit; diese zeigten uns, „wie stark der Primat der Ausdruckswahrnehmung auch in der Welt des Kindes [...] noch ist“. Gegenüber sensualistischen Annahmen der philosophischen und psychologischen Tradition sind es keine *einfachen* Reize, auf die das Kleinkind reagiert, sondern durchaus komplexe und insbesondere körpergebundene Ausdrucksqualitäten: „Die ersten differenzierten Schallreaktionen erfolgen gegenüber der menschlichen Stimme, also auf sehr komplizierte Reize (und ‚Empfindungen‘). Nicht an einfachen Farben hat der Säugling Interesse, sondern an menschlichen Gesichtern.“²³

Von systematischer Bedeutung ist, dass das Erfassen der Ausdrucksformen keinen Vorgang der Interpretation (in dem Sinne, in dem eine Interpretation stets *mehrere* Deutungsmöglichkeiten impliziert) darstellt, sondern - um es paradox zu formulieren - ein *interpretations- oder deutungsfreies Verstehen*. Im „reinen Ausdrucksphänomen“ ist, wie Cassirer sagt, „ein Modus des ‚Verstehens‘“ gegeben, der nicht an die Bedingung der begrifflichen Interpretation geknüpft ist: die einfache *Darlegung* des Phänomens ist zugleich seine *Auslegung*, und zwar die einzige, derer es fähig und bedürftig ist.“²⁴ Diese Aussage ist deshalb so erstaunlich, weil sie eigentlich der Grundannahme der Philosophie der symbolischen Formen widerspricht. Denn nach dieser Grundannahme dürfte es gerade *kein* direktes oder unmittelbares Verhältnis des Menschen zur Welt geben. Das animal symbolicum lebt *immer* indirekt und vermittelt, eben in den brechenden Medien der Kultur und des Symbolischen, durch die es seinen Weltbezug notwendig herstellen muss. Im „reinen Phänomen des Ausdrucks“, wie es im Mythos und kleinkindlichen Erleben noch besonders prägnant und dominant hervortritt, sieht Cassirer jedoch ein Phänomen, das sich genau auf der Grenze bzw. am Ursprung der Symbolisierung befindet.

Die kulturelle Existenz des Menschen schließt demnach an seine expressive Existenz an. Kultur - und damit der Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Existenz - beginnt, so kann man auch sagen, mit einer aktiven Gestaltung und Formung von Ausdrucksverhältnissen. „Wir müssen“, so Cassirer, „an dem, was wir Ausdruck nennen, zwei verschiedene Momente unterscheiden. Einen ‚Ausdruck der Gemütsbewegungen‘ gibt es auch in der tierischen Welt. [...]. Aber alles, was wir hier feststellen können, ist und bleibt passiver Ausdruck. Im Bereich des

²² Cassirer (1929, S. 80).

²³ Ebd., S. 75 f.

²⁴ Ebd., S. 110.

menschlichen Daseins und der menschlichen Kultur aber begegnet uns plötzlich ein Neues. Denn alle Kulturformen, so verschieden sie voneinander auch sein mögen, sind *aktive Ausdrucksformen*. Sie sind nicht, wie die Röte der Scham, das Runzeln der Stirn, das Ballen der Faust, bloße unwillkürliche Reaktionen, sondern Aktionen. Sie sind nicht einfache Geschehnisse, die sich in uns und an uns abspielen, sondern sie sind sozusagen spezifische *Energien*, und durch den Einsatz dieser Energien baut sich für uns die Welt der Kultur, die Welt der Sprache, der Kunst, der Religion auf.“²⁵

Ausgehend von diesen Einsichten Cassirers ergeben sich für die Philosophische Anthropologie zwei unterscheidbare, aber - eben über das Ausdrucksphänomen - miteinander verbundene Aufgaben. Die erste Aufgabe besteht darin, eine „Anthropologie der Expressivität“ zu entwickeln, die ihren Fokus in der Analyse des „natürlichen Ausdrucks“ besitzt. Die zweite Aufgabe besteht in der Ausformulierung einer „Kulturanthropologie der Symbolisierung“, in der - ausgehend von der expressiven Existenz des Menschen - die Eigenentwicklungen und Eigendynamiken der Symbolisierungsprozesse und insbesondere die Wirkzusammenhänge, welche die Symbolisierung mit anderen Dimensionen kultureller Leistungen verbindet, zu beschreiben sind. Zu beiden Aufgaben seien nachfolgend einige Aspekte genannt.

4. Anthropologie der Expressivität

Ausgangspunkt der Analyse bildet die *primäre Expressivität*. Hierbei handelt es sich um die grundlegende Form des leiblichen Ausdrucks. In der primären Expressivität manifestieren sich Emotionen wie z. B. Freude, Trauer, Wut oder Überraschung. Primäre Expressivität findet sich bereits bei vielen Tieren (im Hinblick auf die Natur/Kultur-Differenz ist vor allem der Ausdruck höherer Tierprimaten von Bedeutung). Insofern kann man hier auch von „natürlichem Ausdruck“ sprechen. Auch menschliche Kleinkinder leben noch ganz in einer Welt der primären Expressivität. Sie nehmen noch keine Gegenstände im eigentlichen Sinne wahr, sondern ihre Wahrnehmung ist vollständig bestimmt von Ausdrucksmustern. Umgekehrt verhalten sie sich selbst expressiv, wenn sie z. B. ihre Bedürfnisse äußern. Primäre Expressivität kennzeichnet aber nicht nur die kleinkindliche Existenz, sondern durchaus auch die des Erwachsenen, interferiert jedoch zunehmend mit anderen (kulturellen) Prozessen. Von besonderer anthropologischer Bedeutung ist, dass die primäre Expressivität einen kulturübergreifenden, universalen Status besitzt. Diese Annahme fußt nicht auf einer philosophischen Spekulation, sondern lässt sich empirisch belegen. Der Emotionspsychologe Paul Ekman hat dazu eine Vielzahl von interkulturellen Studien vorgelegt.²⁶ Auch nach einer kritischen Auseinandersetzung mit begrifflichen, theoretischen und methodischen Aspekten dieser Studie lässt sich ihr zentrales Ergebnis - die universale Verständlichkeit der sog. „Basisemotionen“ wie z. B. Freude, Ärger, Trauer, Ekel, Überraschung und Furcht - kaum sinnvoll bestreiten.²⁷

²⁵ Cassirer (1942, S. 51).

²⁶ Vgl. Ekman (1988).

²⁷ Vgl. Meuter (2006).

Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die primäre Expressivität zugleich immer eine *praktische Expressivität* darstellt. Mit diesem Begriff soll festgehalten werden, dass die primäre Expressivität von Beginn an in Kontexte des Verhaltens eingebettet ist. Ausdrucksqualitäten sind konstitutive Strukturmomente des Verhaltens. Wir orientieren uns z. B. an dem, was für uns abstoßend oder anziehend, bedrohlich oder beruhigend ist. Als praktische Expressivität besitzt der leibliche Ausdruck eine soziale bzw. kommunikative Funktion. Auch wenn der Ausdruck nicht intentional eingesetzt wird, bedeutet er faktisch immer auch ein Moment in einem sozialen Interaktionsgeschehen. Über das Verstehen des leiblichen Ausdrucks fassen wir uns gegenseitig als Lebewesen auf, die sich in einer konkreten Situation in Bezug auf ihre Umwelt in einer bestimmten Weise verhalten (werden). Es ist dieses Gesamtverhalten in einer Situation, welches sich im leiblichen Ausdruck artikuliert und das den direkten Bezugspunkt des Ausdrucksverstehens darstellt. Die Formel von der praktischen Expressivität zielt also darauf, dass sich im Ausdruck nicht nur „innere“ Gefühle zeigen, sondern dass der Ausdruck eine prägnante Phase in sozialen Verhaltens- und Kommunikationsprozessen darstellt.

Im Hinblick auf die Frage nach der Verständlichkeit führt der Aspekt der praktischen Expressivität zu einer weiteren wichtigen Einsicht: die Prägnanz eines (künstlich) isolierten *Ausdrucksbildes* allein ist noch keine hinreichende Bedingung für die Eindeutigkeit eines (vollständigen oder richtigen) Verstehens. Hinzukommen muss die Einbettung in eine Situation des Verhaltens, wie sie realiter in der Regel gegeben ist: *erst als praktische wird die primäre Expressivität eindeutig*.

Neben der primären und praktischen lässt sich mit der *mimetischen Expressivität* eine dritte Form unterscheiden. Besonders bei Menschen, aber ansatzweise auch schon bei höheren Tierprimaten wird der leibliche Ausdruck zunehmend zu einem eigenen „Gegenstand“ oder Bezugspunkt des Verhaltens. Ausdrucksformen sind prägnant und bieten von sich aus gewisse Anreize, auf sie mimetisch zu reagieren. So verspüren wir leicht die Tendenz, einen auffälligen Gesichtsausdruck, den wir bei einem anderen sehen, selbst zu produzieren (in besonderer Weise z. B. beim Gähnen). So unbedeutend dieses Phänomen zunächst erscheint: in der mimetischen Expressivität liegt einer der wichtigsten Faktoren für den Übergang von der natürlichen zur kulturellen Existenz des Menschen.

Primatologische Untersuchungen zeigen, dass Tierprimaten mit und über ihre mimischen und vokalischen Ausdrucksformen in *face-to-face*-Situationen intensiv miteinander kommunizieren. Bei der „Information“, die dabei übermittelt wird, handelt es sich in erster Linie um soziale Information; das heißt die Ausdrucksformen signalisieren den anderen Mitgliedern der Gruppe, in welchem emotionalen Zustand sich das ausdrückende Tier befindet und mit welchem anschließenden Verhalten zu rechnen ist. Die spezifische Bedeutung einzelner konkreter Ausdrucksformen hängt dabei von bestimmten Variablen ab; etwa dem Alter, dem Geschlecht und der Rangposition der Kommunikationspartner oder auch davon, in welchem Kontext das Ausdrucksverhalten gezeigt wird: Futtersituation, Spielverhalten, Aggression innerhalb der Gruppe oder Aggression gegenüber anderen Gruppen oder Raubfeinden.²⁸ Der

²⁸ Vgl. Chevalier-Skolnikoff (1973).

Ausdruck hat noch keine symbolische Funktion. Die „Bedeutung“ des jeweiligen Ausdrucks ist auf das unmittelbare Verhalten des sich ausdrückenden Tieres in einer jeweiligen Situation beschränkt und zieht ein mögliches oder wahrscheinliches Folgeverhalten nach sich, auf das die anderen entsprechend reagieren. Der Ausdruck ist hier noch ganz Teil eines ihn umgreifenden sozialen Verhaltenszusammenhanges. Er ist Element einer konkreten Situation, das heißt desjenigen Geschehens, das dem Ausdruck unmittelbar vorausgeht und sich unmittelbar an ihm anschließt. Der Ausdruck funktioniert als *Signal*, das heißt als etwas, auf das hin „eine zweckmäßige Reaktion dem gegenüber erfolgt, was aus der Situation sich zu entwickeln pflegt“.²⁹

Der tiefere Grund, warum es noch nicht zur Ausbildung eines symbolischen Weltverhältnisses kommt, liegt darin, dass auch den höheren Tierprimaten etwas fehlt, das für menschliche Kleinkinder ganz selbstverständlich ist: der mimetische Umgang mit der primären und praktischen Expressivität. Ähnlich wie beim Menschen sind die Jungtiere höherer Tierprimaten entlastet, so dass es ihnen möglich ist, sich ihre Umwelt - und vor allem: ihre *soziale* Umwelt - spielerisch anzueignen. Und wie beim Menschen besteht die erste Form dieses Weltzugangs in Mutter-Kind-Spielen. Anders als die menschlichen Mütter (und andere Bezugspersonen) imitieren die Affen-Mütter die mimischen Ausdrucksformen ihrer Kinder jedoch nicht.³⁰ Menschliche Kleinkinder werden bei ihren mimischen Kommunikationsversuchen aktiv unterstützt. Hierbei handelt es sich um ein universales Verhaltensmuster, das nicht auf bestimmte Kulturen beschränkt ist.³¹ Aber es ist nicht nur so, dass sich die erwachsenen Bezugspersonen aktiv verhalten; auch das menschliche Kleinkind verhält sich bereits mimetisch. Man vertrat lange Zeit die Auffassung, zur ersten Nachahmung mimischer *displays* komme es erst im Alter zwischen acht und zwölf Monaten. Neuere Forschungen zeigen jedoch, dass bereits Säuglinge von wenigen Wochen, ja Tagen in der Lage sind, einfache Nachahmungen wie Zungevorschieben und Mundöffnen zu produzieren. Relativ früh lernen die menschlichen Kleinkinder auch, nicht nur auf Ausdruck mimetisch zu reagieren, sondern auch, die Kontaktpersonen mit Hilfe ihres Ausdrucks selbst zu beeinflussen. Nach wenigen Monaten sind sie in der Lage, selbstständig mimische Zuwendung herzustellen und abzubrechen.³²

Obwohl auch höhere Tierprimaten über ein gewisses mimetisches Potential verfügen, wird der leibliche Ausdruck bei ihnen jedoch nicht oder nur in besonderen Ausnahmesituationen zum Gegenstand imitatorischer Prozesse. Es bildet sich noch keine stabile mimetische Expressivität aus.

Warum ist dieser Punkt aber überhaupt für die Frage nach der Entstehung der kulturellen Sphäre von so großer Bedeutung? Man kann in einer bestimmten Form des Lernens - eben des „Imitationslernens“ - den entscheidenden Motor für die Ausbildung von Traditionen und damit auch von Kultur in einem substantiellen Sinne

²⁹ So Gehlen (1940, S. 171).

³⁰ Taylor-Parker & Milbrath (1994, S. 119).

³¹ Tomasello (1999, S. 74).

³² Vgl. Cole (1999, S. 154).

sehen. Im Unterschied zu anderen Formen des Lernens, die auch im tierischen Verhalten beobachtbar sind, orientiert sich das Imitationslernen streng an dem jeweiligen Verhalten des „Vorführers“. Die intensive Mimesis eines Verhaltens führt schließlich dazu, dass die „Nachahmer“ in der Lage sind, zwischen dem nachgeahmten Verhalten und dem Verhaltensziel, das in der betreffenden Situation besteht, zu differenzieren. Auf diese Weise kommt es zu der Ausbildung einer „kulturellen Geschichte“,³³ wie sie sich z. B. an der Art und Weise zeigt, in der Menschen etwas als „Hammer“ benutzen: ausgehend von einfachen Steinen über Werkzeuge, bei denen der Stein an einem Stock befestigt wird, bis schließlich zu der Vielfalt moderner Metallhämmer mit differenzierten Funktionen. Eine solche kulturelle Evolution ist nur möglich vor dem Hintergrund der Fähigkeit des Imitationslernens: die Beobachter können nicht nur das innovative Verhalten selbst mehr oder weniger genau vom Erfinder übernehmen, sondern, indem sie dieses überhaupt als intentionales Verhalten wahrnehmen, es im Hinblick auf seine Ziele und seine Effektivität beurteilen und evtl. weiterentwickeln. Sie benutzen die schon gemachten Innovationen als Ausgang, um ein weiteres Niveau zu erreichen; sie bauen ihre neue Erfindung auf den älteren auf.

Auch höhere Tierprimaten sind dazu noch nicht in der Lage. Sie verfügen nur über die Fähigkeit zum sog. Emulationslernen, bei dem die Jungtiere durch Beobachtung der Erwachsenen eigene Entdeckungen machen, die sie dann in ihr Verhaltensrepertoire aufnehmen können. Wenn also z. B. ein einzelner Schimpanse eine effektivere Art des Termitenangelns entdeckt oder erfindet, indem er einen Stock auf eine neue Weise gebraucht, werden Jungtiere, die durch Emulation lernen, diese genaue Verhaltensvariante nicht oder nur zufällig reproduzieren. Sie werden ihre eigene Methode des Angelns entwickeln, und ebenso werden alle anderen Individuen, die wiederum ihnen zuschauen, „das Rad neu erfinden“. Auf diese Weise wird die neue Strategie mit ihrem Erfinder aussterben. Es gibt also im tierischen Verhalten durchaus eine nicht-genetische, auf Formen des sozialen Lernens beruhende Weitergabe von Verhalten, aber es kommt eben noch nicht zu der Ausbildung einer kulturellen Geschichte.

Kultur im eigentlichen Sinne setzt die Fähigkeit zum Imitationslernen voraus; man muss Fähigkeit zum Imitationslernen und das damit einhergehende Erfassen der Intentionalität eines anderen („Theorie des Geistes“) allerdings als das späte Ergebnis eines Prozesses begreifen, der in einen *umfassenderen mimetischen Kontext* eingebettet ist. Die Basis des Imitationslernens ist die mimetische Expressivität. Sie ist das Scharnier zwischen tierischer und menschlicher Existenz.

5. Kulturanthropologie der Symbolisierung

Es scheinen drei Struktur-Dimensionen zu sein, die die Entwicklung zur und dann in der Kultur in Gang setzen und vorantreiben. Eine erste Dimension wird durch das *Herstellen*, das technische und jedenfalls werkzeugbenutzende Handeln eröffnet. Wo Werkzeuge benutzt werden und sich Techniken entwickeln, bilden sich gemein-

³³ Tomasello (1999, S. 53).

sam verfügbare Handlungsformen aus, die zum Bestand einer Gemeinschaft gehören und die in diesem Sinne jederzeit und im Prinzip von jedermann abrufbar sind. In diesem Sinne besitzen im Übrigen auch schon die rituellen Praktiken eine technische Seite, auch wenn hier die Herrschaft über die angezielten Wirkungen des Handelns nicht in der gleichen Weise gegeben ist wie bei dem „profanen“ technischen Handeln.

Eine zweite Dimension ergibt sich durch die *Symbolisierung*. Durch Symbole werden Ausdrucksformen befestigt und Sinnverhältnisse erzeugt. Denn Symbole sind dingliche und damit öffentlich verfügbare Verweisungsgegenstände. Unmittelbar sind sie selbst Formen der Artikulation, allgemein identifizierbare und dadurch wiederholbare Ausdrucksformen, die auf bestimmte Situationen - Konfigurationen des Handelns und Wahrnehmens - oder Gegenstände verweisen und sie durch diese Verweisung als diese oder jene Situationen oder Gegenstände in ihrer Bestimmtheit befestigen. Eben dadurch entstehen auch Verweisungsgefüge zwischen diesen in ihrer Bestimmtheit symbolisch befestigten Situationen und Gegenständen, entstehen Sinnverhältnisse sowohl innerhalb der symbolischen Welt als auch innerhalb der situativen und gegenständlichen Welten unseres Handelns und Wahrnehmens. Allgemein können wir sagen, dass über die Befestigung unserer Ausdrucks-, Handlungs- und Wahrnehmungsformen Verweisungsverhältnisse gebildet werden. Die symbolische Befestigung dieser Formen befestigt auch die Verweisungsverhältnisse und schafft damit einen gemeinsamen Bestand, macht Sinn zu einer sozialen Tatsache: Denn Sinn ist in seiner Grundform Verweisung, Zusammenhang, Ordnung. Sinn wird durch Form in die Welt gebracht, weil Form Verweisung, Zusammenhang und Ordnung ermöglicht. Sinn überhaupt entsteht in der Formbildung, wie wir sie in unserem Wahrnehmen und Handeln und in unserer Artikulation vornehmen. Sozialer Sinn entsteht in der Symbolisierung, durch die wir diese Formbildung sowohl befestigen als auch durch die neuen Formbildungsformen, die damit erzeugt werden, neu gewinnen.

Eine dritte Dimension erschließt sich über die Möglichkeiten des *Lernens* und der *Traditionsbildung*, die eine gemeinsame und dauerhafte Aneignung von Formbildungen und damit eine gemeinsame *Kultur* entstehen lassen. Die besondere Hervorhebung der Traditionsbildung wird vor allem dadurch nahegelegt, dass im Bereich der evolutionsbiologischen Ethnologie³⁴ ein Kulturbegriff favorisiert wird, der ohne jeden Bezug auf Traditionsbildung auszukommen versucht. So wird jedes nicht-genetisch geprägte Lernen bereits als eine Kulturleistung gesehen. Beispiele dafür liefern Affen, die mit Steinen Nüsse zu knacken lernen. Das, was diese Lernleistungen aber nicht erzeugen, ist eine Tradition, das heißt eine Etablierung der gelernten Fähigkeiten als einem ein für allemal erworbenen kollektiven Besitz über das Leben der Individuen hinaus. Es muss vielmehr jedes Individuum dieselben Fähigkeiten neu lernen. Es gibt so keinen Fortschritt, kein neues Lernen, das auf dem bereits erreichten Niveau als einem festen Bestand von gelernten Fähigkeiten aufbaut. Anders gesagt: Es gibt keinen sozial wirksamen Mechanismus der Bewahrung einmal erlernter Fähigkeiten über die immer wieder aktualisierten Lernsitua-

³⁴ de Waal (2001).

tionen hinaus. Es gibt keine Traditionsbildung, keine immer weitere Ausbildung und Ausbreitung der Wahrnehmungs-Äußerungsformen über das Leben und Lernen der Individuen hinaus. Tradition schafft einen kollektiven Besitz des Gekonnten und nutzt diesen Besitz als Grundlage für dessen Weiterbildung zu einer höheren Stufe des Gekonnten. Es entsteht damit eine Art „Wagenhebereffekt“,³⁵ der eine immanente Fortentwicklung der Wahrnehmungs-Äußerungsformen zu symbolischen Formen und damit eine kulturelle Entwicklung möglich macht.

Vergleicht man diese drei Dimensionen der Kulturentwicklung, dann sieht man, dass sie aufeinander bezogen und ineinander verschränkt sein müssen, um Kultur entstehen zu lassen. Im Herstellen ergeben sich schon stabile Verweisungsverhältnisse und damit auch symbolische Bezüge.³⁶ Und Symbolisierungen sind angewiesen auf eine ursprüngliche Einbettung in Handlungsformen, in Praktiken und Techniken, um überhaupt Verweisungsverhältnisse begründen zu können. Und schließlich ist die Traditionsbildung nur möglich, wo wir beides - Herstellungs- und Symbolisierungsformen - zur Verfügung haben. Andererseits werden durch die Formbildungen in allen drei Dimensionen in jeder der anderen Dimensionen neue Entwicklungen möglich, die insgesamt und in ihrer Verschränkung dann jene Welt der technischen und symbolischen Formen ausmachen, die in einer Gesellschaft zum gemeinsamen Bestand geworden sind und damit deren *Kultur* ausmachen.

In einem engeren Sinne stellen wir allerdings oft Kultur und Technik einander gegenüber und sehen in einer Kultur das Ensemble der in einer Gesellschaft sedimentierten *Ausdrucksformen und Artikulationsmedien* - einschließlich der in diesen Formen und Medien realisierten „Werke“ als den Paradigmen für die Verwendung dieser Formen und Medien. Diese Eingrenzung des Kulturbegriffs macht insofern Sinn, als technisches Handeln und symbolische Artikulation strukturell deutlich verschieden sind - auch wenn sie funktional aufeinander bezogen bleiben.³⁷ Solange man diesen funktionalen Bezug sieht und gleichsam als „Generalklausel“ in die Untersuchungen der Struktur symbolischer Artikulation einbezieht - wobei die Untersuchung der „Kulturtechniken“ ein besonderer und zentraler Gegenstand dieser Untersuchungen bleiben -, ist eine Kulturanthropologie der Symbolisierung ein wohlfundiertes Unternehmen.

Das Hauptthema einer solchen Kulturanthropologie ist das *Wechselverhältnis von kulturellen Ausdrucksformen und individueller Artikulation*. Denn mit der kulturellen Symbolisierung sind uns für unsere Artikulationsmöglichkeiten strukturelle Vorgaben entstanden, die nicht nur äußere Bedingungen unserer Artikulation sind, zu denen wir uns in unbeteiligter Distanz verhalten könnten. Sie gehen vielmehr in die innersten Regungen unseres Bewusstseinslebens und in unsere Artikulationsleistungen ein, prägen uns selbst dort, wo wir uns um die Eigenständigkeit unseres geistigen Lebens bemühen. Denn Sprechen können wir nur in einer Sprache - und diese nicht nur als ein grammatisches System mit einem Lexikon verstanden, sondern auch als die Gegenwart des Gesagten, als die konkrete Welt der Äußerungen,

³⁵ Vgl. dazu Tomasello (1999, S. 15, auch S. 49 f., 54, 69, 234).

³⁶ Nicht umsonst sieht Cassirer (1930) daher auch in der Technik eine symbolische Form.

³⁷ Vgl. dazu Schwemmer (2005, S. 35 ff.).

die sie geformt hat und die im Netz ihrer vielfältigen Assoziationsfelder aufbewahrt ist. Und dies gilt für alle anderen Artikulationsmedien auch: Unsere Mimik, Gestik und unsere Körperbewegungen lassen sich in sozusagen sprachförmige Verweisungsfelder einfügen, in denen sie ihre Bedeutung gewinnen.

Damit gilt, dass wir uns mit jeder Artikulation und jeder Handlung zu einem bereits Geformten und einem bereits Getanen verhalten. Weniger abstrakt ausgedrückt: In allem, was wir sagen, verhalten wir uns zu dem, was bereits gesagt worden ist. In allem, was wir tun, verhalten wir uns zu dem, was bereits getan worden ist. Dass wir uns in unseren Wahrnehmungs-, Orientierungs- und Ausdrucksleistungen, dass wir uns in unserer ganzen tätigen Existenz zu dem bereits in eine Ausdrucksform Gebrachten und dem in ihr Erhaltenen verhalten, heißt dann, dass unser ganzes geistige Leben bis in sein Innerstes hinein von unserer Kultur geprägt ist.

Diese Prägung ist kein von außen auferlegter Zwang, sondern ein „Angebot“, in dessen durchaus individueller und höchst unterschiedlicher Annahme wir überhaupt erst zu einer Form unserer Äußerungen, zu einer Artikulation unseres Ausdrucks kommen. Es ist diese Verschränkung von persönlicher Artikulation und kulturellen Ausdrucksformen, die in ihrem wechselseitigen Wirkungsverhältnis zu sehen ist. Ohne die vorgegebenen oder vorgefundenen Formen der Artikulation wären wir weitgehend orientierungslos. Ohne die individuelle Weiterformung und Umformung des Geformten geriete Kultur zu einem starren Gebilde, zu einem „Gehäuse der Hörigkeit“³⁸ besonderer Art.

Diese individuelle Weiter- und Umformung schafft neue „kulturelle Tatsachen“.³⁹ Schon in dem Augenblick, in dem wir z. B. etwas sagen, beginnt unsere Äußerung ein Eigenleben zu führen. Sie wird zum Teil einer Sprache, in der auch andere und im Übrigen auch wir selbst in anderen Situationen ebenfalls etwas sagen oder schreiben. Sie geht dabei vielfältige Verbindungen mit diesem übrigen in dieser Sprache Gesagten und Geschriebenen ein, Verbindungen, die wir in unserem Reden weder überschaut haben noch überschauen konnten. Wir leben daher in einer stetigen Differenz von einem sich erst bildenden Ausdruckswillen und der von ihm im Medium der symbolischen Formbildungsformen gebildeten Ausdrucksform. Diese Differenz ist nicht zu schließen. Sie gründet im Eigenrecht der symbolisch befestigten Sinnverbindungen, in der - wie Ernst Cassirer sie benennt - „*Andersheit der Form*“. Sie erzeugt die *Differenz der Form zum individuellen Ausdruckswillen*. Diese Differenz lässt sich - in einer Art „metaphysischer Verallgemeinerung“ - als eine Spannung oder, wie die Philosophie immer wieder formuliert hat, eine Dialektik zwischen dem Eigenen des Selbstseins und der Andersheit der Form, zwischen Selbstsein und Andersheit überhaupt, ausdeuten. Diese Dialektik von Selbstsein und Andersheit können wir dabei auf drei Ebenen ansiedeln. Es wäre dann von der Andersheit der Medialität, der Andersheit der Anderen und der Andersheit der anderen Kulturen zu reden. Hier mag es genügen, auf die erste Ebene hinzuweisen, die *Andersheit der Medialität*.

³⁸ Weber (1922, S. 835).

³⁹ Vgl. dazu Konersmann (2006).

Unser Welt- und Selbstverhältnis ist nicht unmittelbar. Wir sahen schon, dass wir uns in unserer Artikulation zu dem bereits Artikulierten verhalten - dem bereits Gesagten, Gezeigten etc. Aber auch für unser Wahrnehmen gilt: Wir sehen durch die Bilder, die wir gesehen haben, hindurch, was wir sehen. Die gemachten Bilder machen uns so sehen, wie wir sehen und wie wir übersehen. Unsere Bildwelten sind daher immer auch geführte Sehwelten, die uns nicht nur Sichten öffnen, sondern auch verdecken oder doch verdunkeln können. Wir hören durch die Werke unserer Tonwelten und übrigens auch unserer Geräusch- und Lautwelten hindurch, was wir hören. Und so können wir fortfahren und diese Formulierung für alle unsere Sinne in der entsprechenden sinnesspezifischen Variation wiederholen.

Über die Welt der Formen dringen die Strukturen dieser Formen in unsere Artikulation, in unsere Wahrnehmung ein. Den Weg dieses Eindringens können wir über die Analyse der Strukturprinzipien, über die Formbildungsformen der Medien, in denen wir uns artikulieren, verfolgen. Die medialen Formbildungsformen können wir in diesem Sinne als eine Art „Tiefengrammatik“ unseres Denkens auffassen.

Ein Beispiel mag dies erläutern. Es geht dabei um den Zusammenhang zwischen den Formbildungsformen der (voll-)alphabetisierten Schrift und den Formen des Denkens in einer so verschrifteten Sprache. Andere Beispiele liefern die verschiedenen Formen der Bildlichkeit - einschließlich der Bildlosigkeit - und deren Einfluss auf die darin artikulierten Formen des Denkens. Die Alphabetisierung der Schrift mit bedeutungsfreien Zeichen, die paarweise disjunkt sind, führt zum Schreiben als einem Kombinieren und Permutieren dieser Zeichen. Das Denken in dieser alphabetisierten Sprache wurde (in der griechischen Antike) zum Prüfen der geschriebenen Behauptungen im Konfigurationssystem des Alphabetismus. Es nahm damit selbst die Form des Schreibens an und entwickelte sich (in der Dialektik Platons) zu einem tabellarisch darstellbaren Kombinations- und Permutationsverfahren. So hieß (dialektisches) Denken: Prüfen, ob etwas gilt für einige oder alle oder jeweils nicht, notwendig oder möglich oder jeweils nicht, immer oder einige Male oder jeweils nicht usw. Diese Form des Denkens ist nur noch schriftlich möglich. Sie steht am Anfang der europäischen Geistesgeschichte und hat seitdem die europäische Kultur geprägt.⁴⁰

Es sind solche Prägungsverhältnisse unseres Denkens, unserer individuellen Artikulation durch kulturelle Artikulationsformen, die in den kulturanthropologischen Projekten zu untersuchen sind. Zugleich aber sind diese Formen der Artikulation als Ausdrucksformen zu entdecken, in denen auch die natürlichen Wurzeln der Expressivität präsent sind.

6. Kritischer Naturalismus

Die zentrale Aufgabe der Philosophischen Anthropologie besteht, so hatten wir gesagt, darin, eine integrative, Natur und Kultur umfassende Sicht auf den Menschen zu entwickeln. Ohne Bezug zu den Einzelwissenschaften ist dieses Projekt nicht durchführbar. Wir können also auch formulieren: Die besondere Aufgabe einer

⁴⁰ Vgl. dazu Schwemmer (2005, S. 89 - 118).

Philosophischen Anthropologie inmitten der natur- und kulturwissenschaftlichen Forschungen über den Menschen besteht darin, das Zusammenwirken von Natur und Kultur in den verschiedenen phänomenal und wissenschaftlich erschließbaren Dimensionen der menschlichen Existenz - in den Dimensionen der Leiblichkeit, der Expressivität und Emotionalität, der Sozialität und Individualität, der praktischen Weltverhältnisse und der symbolischen Formwelten - zu erfassen und die Viel-dimensionalität dieser Existenzform als die spezifische Form der menschlichen Existenz zu erkennen.

Methodisch ist dieses Projekt einem „Kritischen Naturalismus“ verpflichtet. Der Übergang aus der Natur- in die Kulturgeschichte muss unter naturalen empirischen Bedingungen erfolgt sein. Die *Entstehung* der Kultur kann nur naturalistisch erklärt werden - wie (wenn man metaphysische Erklärungen ausschließen will) sonst? Wir müssen die kulturelle Existenz des Menschen als „Anschlussorganisation an seine Naturgeschichte“ verstehen.⁴¹ Ihre Ursprünge liegen in natürlichen Prozessen des emotionalen und expressiven Sozialverhaltens höherer Tierprimaten bzw. evolutionärer Vorläufer der Hominiden. Die Evolutionstheorie bildet daher die unverzichtbare Grundlage der Philosophischen Anthropologie. Die Primatologie, die Paläoanthropologie, die Entwicklungs-, Emotions- und Ausdruckspsychologie, aber auch die neurowissenschaftlichen Grundlagen dieser Disziplinen sind die besonderen naturwissenschaftlichen Bezugspunkte bei der philosophischen Reflexion über die natürliche Existenz des Menschen.

Dabei ist der Kritische Naturalismus nicht reduktionistisch. Gegenüber *ausschließlich* naturwissenschaftlichen Deutungen der menschlichen Existenz ist die Eigen-dynamik der Symbolisierung zu betonen. Die symbolische Aktivität des Menschen ist zwar auf biologische und insbesondere neuronale Grundlagen angewiesen, die Symbole selbst jedoch sind außerorganische, materielle Gegenstände, deren Relationszusammenhänge sich nicht auf rein immanente biologische bzw. neuronale Aktivitäten zurückführen lassen.⁴² Symbole sind emergente Formen expressiver Interaktionen und Kommunikationen.⁴³ Aufgrund ihrer außerorganischen Materialität bilden sie eine neue geistige Wirklichkeit. Daher lassen sich die Strukturen kultureller Werke - in klassisch philosophischer Terminologie: die Strukturen des „objektiven Geistes“ - auch nicht mit rein naturwissenschaftlichen Mitteln erfassen. Sie besitzen eine immanente kulturelle und keine biologische „Logik“. Zu ihrem Verständnis benötigt man ein ihnen entsprechendes - und durch Kulturwissenschaften aufgearbeitetes - Wissen.

⁴¹ Vgl. Dux (2000).

⁴² Vgl. hierzu Schwemmer 1997, 2005.

⁴³ Vgl. hierzu Meuter 2006.

Literatur

Cassirer, Ernst

- 1923 Die Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [Nachdruck 1988]
- 1929 Die Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [Nachdruck 1990]
- 1930 Form und Technik. In: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. von Birgit Recki, Bd. 11: Aufsätze und Kleine Schriften (1927 - 1932). Hamburg: Meiner. [Nachdruck 2004, S. 139 - 183]
- 1942 Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [Nachdruck 1994]
- 1944 Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg: Meiner. [Nachdruck 1996]

Chevalier-Skolnikoff, Suzanne

- 1973 Facial Expression of Emotion in Nonhuman Primates. In: Paul Ekman (Hrsg.) Darwin and Facial Expression. A Century of Research in Review. New York, London: Academic Press. [Nachdruck 1993, S. 11 - 89]

Cole, Jonathan

- 1999 Über das Gesicht. Naturgeschichte des Gesichts und unnatürliche Geschichte derer, die es verloren haben. München: Verlag Antje Kunstmann.

de Waal, Frans

- 2001 Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere. München: Hanser. [Ausgabe 2002]

Deacon Terrence W.

- 1998 The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain. New York/London: W.W. Norton.

Duerr, Hans Peter

- 1978 Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Ausgabe 1985]

Dux, Günter

- 2000 Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel. Weilerswist: Velbrück.

Ekman, Paul

- 1988 Gesichtsausdruck und Gefühl. 20 Jahre Forschung von Paul Ekman. Hrsg. von Maria von Salisch. Paderborn: Junfermann.

Geertz, Clifford

- 1973 Kulturbegriff und Menschenbild. In: Rebekka Habermas, Niels Minkar (Hrsg.). Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie. Berlin: Wagenbach. [Ausgabe 1992, S. 56 - 82]

Gehlen, Arnold

- 1940 Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 13. Aufl. Wiesbaden: Aula-Verlag. [Nachdruck 1986]

Kamper, Dietmar / Wulf, Christoph (Hrsg.)

- 1994 Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommenheit und Unverbesserlichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, Immanuel

1798 Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik Bd. 2 (Werkausgabe Bd. 12). 10. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Nachdruck 2000, S. 399 - 690]

Konersmann, Ralf

2006 Kulturelle Tatsachen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas

1997 Was ist Kommunikation. In: Fritz B. Simon (Hrsg.). Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen systemischer Therapie. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Nachdruck 1998, S. 19 - 31].

Meuter, Norbert

2006 Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur. München: Fink.

Morin, Edgar

1973 Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. München/Zürich: Piper. [Ausgabe 1974]

Plessner, Helmuth

1928 Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie. In: Gesammelte Schriften, Bd. VII. Hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker. 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Ausgabe 1981]

1931 Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Gesammelte Schriften, Bd. V. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker. 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Ausgabe 1981, S. 135 - 234]

1941 Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: Gesammelte Schriften, Bd. VII. Hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker. 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Ausgabe 1982, S. 201 - 387]

Schwemmer, Oswald

1997 Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin: Akademie-Verlag.

2005 Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung. München: Fink.

Singer, Wolf

2002 Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Taylor-Parker, Sue und Constance Milbrath

1994 Contributions of imitation and role-playing games to the construction of self in primates. In: Sue Taylor-Parker, Robert W Mitchell, Maria Boccia (Hrsg.). Self-awareness in animals and humans. Developmental perspectives. Cambridge: Cambridge University Press. S. 108 - 128.

Tomasello, Michael

1999 Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Ausgabe 2002].

Waldenfels, Bernhard

2000 Das leibliche Selbst. Vorlesungen zu Phänomenologie des Leibes. Hrsg. von Regula Giuliani. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Weber, Max

1922 Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr-Siebeck. [5. Aufl., 1972].

