

5. Die symbolische Formung der Welt

Nach den bisherigen Ausführungen ist bereits klar, dass auch die Beschreibung des nunmehr im engeren Sinne sozialen Daseins des Menschen Schwierigkeiten hervorruft. Notwendigerweise muss der zu behandelnde *vorbegriffliche* Zusammenhang weiterhin mit Begriffen beschrieben werden. Unterschiede in der Umwelt des Menschen, die für den modernen Beobachter zur Bedingung seines Denkens überhaupt *geworden* sind, sollen hier in ihrem Entstehen „erschlossen“ werden. Der frühe Mensch verfügt weder über Kategorien wie Raum und Zeit, noch hat er, davon wird hier zumindest ausgegangen, ein gegenständliches Bewusstsein. Kein „Ding“ ist ihm gegeben, ein Baum steht ihm nicht als Baum gegenüber, sondern vielleicht als Schattenspender, ohne dass er den *Baum* von der Eigenschaft des Schattens oder der darin verringerten Temperatur *kategorisch* unterscheiden würde; diese Art zu unterscheiden ist vermutlich aristotelisch, dem frühen Menschen war sie fremd.¹ Die Erfahrung des Bedürfnisses „Kühlung“ und die Erfahrung des kühlen Platzes wird zusammen mit anderen Merkmalen allerdings im Menschen eine „Spur“ als bedeutungsvoller Zusammenhang hinterlassen. Allmählich formt sich so die Welt des Menschen, der selbst unterdessen erst wird, allmählich treten einige Formen über längere Zeiträume hinweg aus ihrem Hintergrund hervor, in den sie doch weiterhin eingebunden bleiben; der Mensch zieht also Grenzen, die doch nichts voneinander trennen, die vielmehr „schöpfen“, wo ohne Grenzen nichts ist.

1 Diese Unterscheidung wird für den okzidentalen Kulturkreis durch Aristoteles in seiner Kategorien-Schrift als erste Substanz (für sich seiend) und als zweite Substanz (als einer ersten Substanz als Eigenschaft zukommend) zumindest schriftlich fixiert (vgl. Thiel 2004: insbes. 67), ob sie ursprünglich auf ihn zurückgeht, lässt sich selbstverständlich nicht sicher sagen.

Insbesondere Ernst Cassirer hat in seinem dreibändigen Werk zu einer „Philosophie der symbolischen Formen“ diesen „evolutionären“ Aufbau der Welt bedeutungsvoller Formen beschrieben:

„Nicht dies ist der Anfang des Denkens und Sprechens, daß irgendwelche in der Empfindung oder Anschauung gegebene Unterschiede einfach erfaßt und benannt, sondern daß bestimmte Grenzlinien selbständig gezogen, bestimmte Trennungen und Verknüpfungen vorgenommen werden, kraft deren sich nun aus der fließend immer gleichen Reihe des Bewußtseins [...] Einzelgestalten herausheben“ (Cassirer 1953a: 251).²

Alles *Gegebene* ist nur in dem Sinne, als dass es durch grundlegende Erfahrungssakte *geformt* ist. Dabei ist keiner dieser „Akte“ ein Ding für sich, alle Hervorhebungen bleiben in dem Akt ihrer Hervorhebung in die sie umgebenden bedeutungsvollen, relativ stabilisierten Hervorhebungen einso wie an den ursprünglichen Akt ihrer Formung angebunden.

„Immer muß das ‚Gegebene‘ schon in einer bestimmten ‚Hinsicht‘ genommen und *sub specie* dieser Hinsicht erfaßt sein: denn sie erst ist es, die ihm seinen ‚Sinn‘ verleiht. Dieser Sinn ist hierbei weder als sekundär-begriffliche, noch als assoziative *Zutat* zu verstehen: sondern er ist der schlichte Sinn der ursprünglichen *Anschauung* selbst“ (Cassirer 1975: 156, Hervorhebungen im Original gesperrt, „sub specie“ im Original kursiv).

Deshalb erhält keine derart hervorgehobene Form einen Dingcharakter, der Eigenschaftsmerkmale zukämen. Nicht einmal die anschauende Form selbst, in moderner Terminologie also der Beobachter, weist einen festen Punkt aus, von dem aus Äußeres als ein Ding mit spezifischen Eigenschaften erfasst werden könnte: „In dem Augenblick, wo wir von einer Form der ‚Sicht‘ in eine andere übertreten, erfährt nicht etwa nur ein einzelner *Moment* der Anschauung, sondern diese selbst in ihrer *Totalität*, in ihrer ungebrochenen Einheit, eine charakteristische Metamorphose“ (ebd.: 156,

2 An anderer Stelle sagt Cassirer: „Allgemein müssen wir uns deutlich machen, daß die Begriffe des ‚Subjekts‘ und ‚Objekts‘, mit denen insbesondere die psychologische Theorie der Erkenntnis als festen Ausgangspunkten zu operieren pflegt, selbst kein gegebener und selbstverständlicher *Besitz* des Denkens sind [...]. Nicht derart schreitet der Prozeß des Wissens fort, daß der Geist, als ein fertiges Sein, die äußere, ihm entgegenstehende und gleichfalls in sich geschlossene Wirklichkeit nur in Besitz zu nehmen hätte [...]. Vielmehr gestaltet sich der Begriff des ‚Ich‘ sowohl wie der des Gegenstandes erst an dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung und unterliegt mit ihm den gleichen inneren Wandlungen“ (Cassirer 1993b: 181, Hervorhebung im Original).

Hervorhebungen im Original gesperrt). Weder der „Beobachter“ noch seine Umwelt sind „bestimmt“.

Das „mythische Denken“ kennt keine Bestimmtheit, das moderne Denken dagegen grenzt Formen scharf voneinander ab. Mit der Stabilisierung der Gruppe und der damit gegebenen Möglichkeit der Stabilisierung der grundlegenden Unterscheidung von erster und zweiter Umwelt ist ein entscheidender Schritt bereits beschrieben, an den nunmehr angeschlossen werden kann, ein Schritt, der von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung hin zum Denken in bestimmten, dinglichen Formen ist, dessen Genealogie hier versucht wird.

Zunächst sind mit der Stabilisierung des Gruppenschutzes wesentliche Bedingungen gegeben, unter denen sich der Mensch als Mensch und die Gruppe als Gruppe und beide Formen die erste Umwelt als eigenständige, allerdings weiterhin unbestimmte Form entdecken können. Es entwickeln sich, wie im Folgenden gezeigt wird, im Schutz der zweiten Umwelt Formen, wie das Werkzeug und die Sprache, die selbst die weitere Durchgliederung der Wahrnehmungswelt beschleunigen. Das Werkzeug und die Sprache sind zunächst Formen wie alle anderen. Wie alle oben beschriebenen Organisationsformen sind sie also auch dynamisch eingebunden in das Formenganze, aus dem sie sich erst langsam herausheben, aus dem heraus sie sich für einen Beobachter allmählich stabilisieren. Entsprechend wirkt auch durch sie hindurch der „Auftrag zum Überleben“, das oberste Anliegen, die Unterscheidung von Form und Umwelt zu sichern – nun bezieht sich dieser „Auftrag“ allerdings bereits primär auf die Unterscheidung von *Gruppe* und erster Umwelt, denn die Gruppe ist inzwischen zu einem eigenen „Organismus“ mit emergenten Organisationsanforderungen und -Formen geworden, sie ist für alle ihre Mitglieder überlebensnotwendig.

Dann entdeckt der Mensch in seiner Umwelt immer *umfassendere* Formen, die er (wie alle anderen Formen auch) selbst in sie „hineingeeformt“ hat,³ Formen, die bis zum modernen Menschen hin zu „natürlichen“ Formen erstarren, scheinbar unveränderlich alles andere strukturierend, wie z.B. den Raum, die Zeit oder das Bewusstsein. Verwandtschaftsbeziehungen und Macht nannte Max Scheler „Realfaktoren“, die nach dem Vorbild des Marxschen Basis-Überbau-Modells die „Idealfaktoren“ regulieren. Für Scheler hatten *diese* „realen“ Formen keine sozio-kulturellen Ursachen, sie übten aber prägenden Einfluss auf die sich über ihnen erhebenden sozio-kulturellen Formen, die *Idealfaktoren*, aus (vgl. Scheler 1960: insbes. 17-

3 So, wie oben gezeigt, Helmuth Plessner (vgl. Gliederungspunkt 3.2), aber auch Arnold Gehlen (vgl. Gehlen 1970: 21).

51).⁴ Die vorliegende Arbeit versucht, auch diese Formen als eingebunden in einen Zusammenhang in ihrem ebenfalls sozio-kulturellen, historischen Charakter zu reformulieren, um weitere bedeutende Formen ergänzt, die als Techniken der Reduktion und Eröffnung von Komplexität noch in modernen Gesellschaften eine bedeutende Rolle spielen. Alle diese in diesem Gliederungspunkt zu besprechenden Formen entwickeln sich aus dem Bestand der bereits stabilisierten Organisationsleistungen, der residualen Verhaltensdispositionen heraus. Das Ziel dieses Gliederungspunktes ist es, anhand dieser Kategorien exemplarisch vorzuführen, dass alle Formen immer schon die relative Stabilität und zugleich die notwendige Flexibilität des Gruppenganzen und des in dessen Schutz aufgehobenen Menschen sichern, dass sie also fortführen, was immer schon zentrale Bedingung der Form war: den Erhalt der Grenze zur Umwelt zu sichern. Dies gelingt gerade dadurch, dass es zwischen Formen keine tatsächlichen Grenzen i.S. scharfer Unterscheidungen gibt.

Mit dieser so skizzierten „Theorie der Formung der Welt“ kann schließlich die Frage einer Beantwortung zugeführt werden, warum sich die Moderne zunehmend mit Katastrophen – gleichgültig ob Beobachterphänomen oder real – konfrontiert sieht. Es gilt dabei, ganz grundlegend und theoretisch aufgearbeitet, zu zeigen, dass bis an die Schwelle zur modernen Wissenschaft heran alle von einem Beobachter aus ihrem Hintergrund hervorgehobenen Formen eingebunden blieben in einen übergreifenden Zusammenhang, sie somit niemals bloß für sich standen, wie die modernen objektivistischen Kategorien und Formen nur mehr für sich stehend genommen werden. Dieses Für-sich-Nehmen der Formen ist die entscheidende Bedingung der Katastrophe, die Katastrophe falsifiziert dieses Aus-dem-Zusammenhang-Lösen von Formen, sowohl der analytisch-begrifflichen, als auch der technisch-instrumentellen. So wird gezeigt, dass die Unterscheidung von wissenschaftlichem Begriff und instrumenteller Technik selbst erst mit dem Für-sich-Nehmen von Formen möglich wird. Noch bis weit in das zweite nachchristliche Jahrtausend (dies wird im anschließenden Gliederungspunkt detailliert begründet) blieben beide Formen, die des Begriffs und die der Technik, eingebunden in ihren systemischen Zusammenhang, waren beide Formen Techniken im allgemeineren Sinne, nämlich Techniken der relativen Stabilisierung bei gleichzeitiger Sicherung der

4 Realfaktoren sind für Scheler im Wesentlichen jene Motivationskräfte, die sich aus den menschlichen „Haupttrieben“, dem „Nahrungs-, Geschlechts- und Machttrieb“ speisen. Ihre Befriedigung gestalte sich kulturell in der Wirtschaft, den Fortpflanzungs- und Abstammungsinstitutionen und der Herrschaft aus (vgl. ebd., auch Oldemeyer 2000: 325 sowie Berger/Luckmann 1996: 8f.).

notwendigen Flexibilität der menschlichen Form gegenüber ihrer Umwelt, Überlebentechniken der menschlichen Form also.

Der hier nun weiter zu entwickelnde Erklärungsansatz greift ganz wesentlich auf die „Philosophie der symbolischen Formen“ Ernst Cassirers zurück, er übernimmt nicht zuletzt seinen zentralen Begriff, doch modifiziert er seine „Philosophie“ ebenso wesentlich,⁵ so dass eine deutliche Abgrenzung erforderlich ist. Vorab ist daher in aller Kürze das Erkenntnisinteresse darzustellen, das Cassirer mit der Philosophie der symbolischen Formen verfolgte, um dann, in der kritischen Kontrastierung zum Gehlen'schen Institutionenbegriff, eine eigene Definition der Kategorie der „symbolischen Form“ vorzuschlagen. Dann können vor diesem Hintergrund wesentliche Formen besprochen werden, die noch der Wahrnehmungswelt des modernen Menschen prägend zugrunde liegen.

5.1 Vorab: Das Erkenntnisinteresse der Philosophie der symbolischen Formen Ernst Cassirers

Cassirer hatte mit seinen Arbeiten zur Philosophie der symbolischen Formen die transzendente Fragestellung Kants aufgenommen, diese jedoch gänzlich neu ausgerichtet. Für Cassirer war die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung nur über die Untersuchung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von *Bedeutung* zu klären. Bedeutung wird zum Schlüsselbegriff, mit dessen Hilfe die Begriffe von „Erkenntnis“ und „Wahrheit“ relativiert werden. Wahrheit und Erkenntnis verlieren ihren Status als alleinige Fixpunkte wissenschaftlicher Fragestellung, sie werden zu bedeutsamen und fundamentalen Sonderfällen des „allgemeinen Bedeutungsproblems“ unter anderen (vgl. Graeser 1994: 29). Deshalb sei jedoch Objektivität als Kriterium wissenschaftlicher Erkenntnis nicht zu verwerfen, vielmehr zielt die Philosophie der symbolischen Formen darauf, das Objektivitätsproblem in die umfassendere Frage nach der Bedeutung *einzugliedern* (vgl. Cassirer 1993b: 136).⁶ Die Bedeutung einzelner Anschauungen und Ausdrücke, Wahrnehmungen und Erfahrungen

5 In gewisser Hinsicht führt diese Arbeit auch eine – in der Philosophie der symbolischen Formen Cassirers nicht explizit ausgestaltete, jedoch bereits wesentlich „vorgeformte“ – Evolutionstheorie der symbolischen Formen fort (vgl. dazu Bickel 2003: 112).

6 „Die Frage nach der ‚Objektivität der ‚Dinge‘ [...] ist näher betrachtet nichts anderes als ein Korollar zu der systematisch weit umfassenderen Frage nach der Objektivität der ‚Bedeutung‘“, so Cassirer an selber Stelle.

ließe sich nur dann „objektiv“ bestimmen, wenn man sie jeweils relational zu den Systemen fest gefügter Bedingungen verstehe, aus denen heraus sie ihren Sinn erhalten. Außerhalb dieser Bezugsrahmen, außerhalb der symbolischen Formen, gibt es keine Objektivität (vgl. Cassirer 1910: 411).

Die Philosophie der symbolischen Formen ist der Versuch der Rekonstruktion der Genealogie dieser symbolischen Bedeutungszentren. Alle „[...] Bereiche geistiger Schöpfungen und kultureller Leistungen“ seien, so fasst Ernst Graeser den zentralen Gedanken Cassirers zusammen, Ausprägungen einer „symbolbildenden Kraft des menschlichen Geistes“ (vgl. Graeser 1994: 17), des „animal symbolicum“ (vgl. Cassirer 1990: 51), es könne daher nicht im substantiellen Sinne von einer allem zugrunde liegenden „Objektivität“ gesprochen werden. Schon in dem 1910 erschienenen Buch „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ hob Cassirer hervor, dass der Gegensatz von Denken und Sein nicht in einem „absoluten Urgrund“ überwunden,

„[...] sondern lediglich in den allgemeingültigen *Funktionsformen* der rationalen und empirischen Erkenntnis gesucht werden [kann, M.V.]. Diese Formen selbst bilden ein fest gefügtes System von Bedingungen: und nur relativ zu diesem System erhalten alle Aussagen über den Gegenstand, wie über das Ich, über Objekt und Subjektivität einen verständlichen Sinn“ (Cassirer 1910: 411, Hervorhebung im Original gesperrt),

so Cassirer weiter. Deshalb erfordere ein Verständnis des Wesens und der Funktion des Symbolischen eine Untersuchung der *Genese* der unterschiedlichen „Erfahrungsbereiche und Erfahrungswelten“ (vgl. Graeser 1994: 17).

Insbesondere das mythische und das religiöse Denken, die Sprache und die „reine“ Erkenntnis, aber auch Technik, Kunst, das Recht, Sitte und Wirtschaft (vgl. ebd.: 51) werden nun von Cassirer als symbolische Formen derart genealogisch rekonstruiert, dass sich, wie er meint, aus deren Verständnis heraus alle empirischen Erscheinungen „objektiv“, d.h. in ihrer relativen Position innerhalb des jeweiligen Sinnzusammenhanges, rekonstruieren ließen. Jede dieser Formen spiegle empirisch Gegebenes nicht einfach wieder, sondern bringe dieses nach einem jeweils selbständigen Prinzip symbolischer Gestaltung selbsttätig hervor:

„Keine dieser Gestaltungen geht schlechthin in der anderen auf oder lässt sich aus der anderen ableiten, sondern jede von ihnen bezeichnet eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigene Seite des ‚Wirklichen‘. Sie sind somit nicht verschiedene Weisen, in denen sich ein an

sich Wirkliches dem Geiste offenbart, sondern sie sind die Wege, die der Geist in seiner Objektivierung, d.h. in seiner Selbstoffenbarung verfolgt“ (Cassirer 1953a: 9).

Vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs der großen philosophischen Systeme zu Beginn des 20. Jahrhundert sowie der philosophischen Diskussionen um Positivismus und Hermeneutik versuchte Cassirer den Objektivitätsgedanken funktionalistisch zu wenden. Die Philosophie der symbolischen Formen zielt auf den Nachweis, dass Objektivität nicht inhaltlich-substantialistisch, wohl aber rein funktional besteht. Am Gedanken der Objektivität lasse sich demnach festhalten, wenn sich trotz ihrer so unterschiedlichen Weisen der Weltstrukturierung ein alle Formen gemeinsames Prinzip finden ließe, auf das bezogen alle Formen miteinander vergleichbar werden würden. Dieses verbindende Band, eine gemeinsame Strukturgesetzlichkeit aller Formen sieht Cassirer in der Entwicklung vom Konkreten zum Abstrakten⁷ in Richtung auf eine „reine Bedeutungsfunktion“ (vgl. ebd.: 270). Alle Formen entwickeln die Tendenz, so Cassirer, sich von ihrer materiellen Bindung, ihrer Gerichtetheit auf individuelle Erscheinungen zu lösen, während sie fortgehend allgemeinere Beziehungsformen entfalten, um der Mannigfaltigkeit der Eindrücke eine Ordnung *aufzuprägen*. Der Mythos unterscheidet sich demnach von der wissenschaftlichen Erkenntnis, weil ersterem ein rein subjektives Weltbild zugrunde liegt, während die wissenschaftliche Erkenntnis den *unmittelbaren* Gegenständen immer näher käme. Doch setzt die Wissenschaft damit den schon vom Mythos beschrittenen Weg fort, beide Formen treiben „[...] eine bestimmte, nicht zufällige, sondern notwendige Art der geistigen Formung [...]“ (Cassirer 1953b: 20) immer weiter voran. Diese „notwendige Art der geistigen Formung“ als ein verbindendes Band aller symbolischen Formen zu bestimmen, sei die Aufgabe der kritischen Philosophie, so Cassirer: Gesucht ist die Regel, welche die „[...] konkrete Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erkenntnisfunktionen [...] zu einer in sich geschlossenen geistigen Aktion [...]“ (Cassirer 1953a: 8) zusammenfasst.

Zunächst aber habe er mit der „Philosophie der symbolischen Formen“ den Nachweis für eine methodische Grundlegung der Geisteswissenschaften erbringen müssen, dass jede der unterschiedlichen Gestaltungsformen (Sprache, Mythos, Erkenntnis etc.)

„[...] je eigene Aufgaben im Aufbau des Geistes erfüllt und je einem eigenen Gesetz untersteht. Erst wenn eine solche ‚Formenlehre‘ des Geistes wenigstens im allgemeinen Umriß feststand, ließ sich hoffen, daß auch für die einzelnen geistes-

7 Zur Bedeutungsfunktion vgl. insbes. Cassirer 1975: 329-560 (dritter Teil).

wissenschaftlichen Disziplinen ein klarer methodischer Überblick und ein sicheres Prinzip der Begründung gefunden werden könne“ (ebd.: Vorwort V).

Cassirer fand mit der Annahme eines alle Formen verbindenden Bandes eine Möglichkeit, am Gedanken der Objektivität festhalten und dabei dennoch mehrere „Objektivitätssphären“ zugleich zulassen zu können. Die Gemeinsamkeiten, die er im Prozess der Formenentwicklung an allen Weisen der Weltbetrachtung zu erkennen meinte, führten ihn zu der Annahme, dass alle Formen die Tendenz hätten, immer allgemeinere Beziehungsformen zu entwickeln, um die vielfältigen Formen in einem übergreifenden Zusammenhang zu ordnen, zu überblicken (vgl. Cassirer 1953b: 20). So mündet das gemeinsame Band aller Formen in der reinen Erkenntnis der modernen Wissenschaften, die mehr und mehr zu den *unmittelbaren Gegenständen* vordringt.

Geteilt wird die Annahme, dass symbolische Formen jeweils unterschiedliche Formen der Weltwahrnehmung bedeuten, die außerdem in jeweils unterschiedlicher Weise einen Zusammenhang bilden, ein System, aus dem heraus sie ihre eigene Bedeutung erhalten. Cassirers Interesse gilt dabei jedoch den *allgemeingültigen Funktionsformen*, insbesondere denen der *rationalen* und *empirischen Erkenntnis*, anhand derer die Objektivität, der „Sinn“ von dinglichen Formen zu *bestimmen* sei. Dieses Interesse und den ihr zugrunde liegenden Gedanken teilt die vorliegende Arbeit nicht, hier steht die Annahme im Vordergrund, dass das, woraus die Formen ihre Bedeutung beziehen, selbst erst durch diesen Prozess der Bedeutungszuweisung *im Entstehen* ist, diesem jedoch niemals *voraus*. Das, was bspw. als mythisches Weltbild bezeichnet wird, ist als solches niemals gegeben, sondern zu jedem Zeitpunkt *werdend*. Cassirer sieht das „einigende Band“ aller Formen in der generellen Tendenz auf immer abstraktere, von ihrer „materiellen Bindung“ gelöste und damit allgemeinere, übersichtlichere Formen. Hier wird hingegen angenommen, dass das, was „Übersicht“ bedeutet, ganz von der Konstitution des entsprechenden Organismus und seiner Umwelt, auf die sich diese Übersicht richtet, abhängt. *Übersicht* selbst bleibt eine rein relationale Kategorie, wie alle anderen symbolischen Formen auch. Das einzige alle Formen verbindende Band ist das des Erhaltes der Grenze zwischen Form und Umwelt.

Deshalb wird in der vorliegenden Arbeit als symbolische Form nicht jeweils ein *übergreifender* objektiver Zusammenhang bezeichnet, aus dem heraus alle einzelnen Formen ihre Bedeutung beziehen.⁸ Vielmehr wird

8 Die hier vorgestellte Deutung der Kategorie der symbolischen Form, die – den folgenden Abschnitt einleitend – noch detailliert besprochen wird, ist dabei durchaus bereits bei Cassirer selbst angelegt, wenn er etwa betont, es sei „[...] ein gemeinsames Charakteristikum aller symbolischen Formen, daß sie

jede einzelne Form, die vom Menschen wahrgenommen wird, als symbolische Form verstanden. Weil symbolische Formen immer aus bereits bestehenden Formen und in Wechselwirkung mit allen anderen Formen hervorgehen, stehen alle Formen miteinander in einer Beziehung, jede Form erhält ihre Bedeutung relational zu allen anderen Formen. Jede Form steht jedoch *nicht nur* mit allen anderen symbolischen Formen in einer Beziehung. Die unauflösliche Wechselbeziehung des Organismus mit seiner Umwelt als Prozess der Realisierung der Grenze und damit der Form selbst bedeutet immer auch *eine Ausrichtung* aller symbolischer Formen auf diese erste Umwelt. Cassirer benötigte, um den Objektivitätsgedanken halten zu können, eine Umwelt, die jeweils einen in sich geschlossenen, *invarianten* Zusammenhang bildet (Mythos, Religion, Kunst, Technik, Wissenschaft usw.), auf den alle Formen bezogen und in diesem Bezug eindeutig positioniert sind, deren Position daher abschließend zu bestimmen sei, wenn nur der jeweilige Bezugsrahmen geklärt wäre. Hier wird hingegen behauptet, dass tatsächlich alle Formen auf einen gemeinsamen Horizont ausgerichtet sind, während sie untereinander in einem systemischen Zusammenhang stehen. Dieser Horizont ist aber kein qualitativ anderes als alle anderen Formen, er entsteht genau so prozessual wie die beobachtende Form und alle anderen Hervorhebungen, die die Wahrnehmungswelt des Menschen strukturieren, entsprechend ist auch diese Form des Horizontes, der (ersten) Umwelt also, niemals invariant, sondern immer im Werden, in stetiger Veränderung, obgleich ihr bloßes Vorhandensein, vorab jeglicher Bestimmung der Weise dieses Vorhandenseins, als Unterscheidung von der beobachtenden Form Bedingung ihrer eigenen Existenz ist.

5.2 Institutionen und symbolische Formen

Die Grundlagen, auf denen die folgenden Ausführungen nunmehr aufbauen, ergeben ein Bild von dynamisch sich selbst von einer Umwelt abgrenzenden und diese Umwelt dabei erst hervorbringenden Formen. Ein Organismus befindet sich insgesamt gleichsam in einem Zustand dauernder Sensibilität für seine Umwelt, die er selbst ständig neu erzeugt. Ohne Bewusstsein davon verändert sich diese Umwelt, wenn sich seine Wahrnehmungskapazitäten verändern, so wie sich seine Wahrnehmungskapazitäten verändern, wenn die sich wandelnde Umwelt hierzu Raum und Anlass gibt. Sein Wahrnehmungsapparat ist auf seine Umwelt eingestellt, jede bedeutende Veränderung dieser Umwelt löst Assimilations- und Akkomodationsprozesse aus.

auf jeden beliebigen Gegenstand angewendet werden können“ (Cassirer 1985: 49).

Insgesamt befindet sich sowohl seine Umwelt als auch die organische Form selbst im Fluss, beide variieren ständig.

Innerhalb dieses Flusses aber treten allmählich Bedeutungen hervor, heben sich einige für den Beobachter bedeutungsvolle Formen von den anderen ab. Dies geschieht zunächst nur für den Moment. Unregelmäßig auftretende Bedürfnislagen sondieren Bedeutungsvolles nur in dem Augenblick, in dem das Bedürfnis aktuell ist. Das aus dem Hintergrund Hervorgehobene geht sodann wieder in ihm auf, es verschwindet in diesem, ohne länger Form zu sein. Und doch hinterlässt jede Vergegenständlichung von Bedürfnissen „Spuren“ im System der den Organismus organisierenden und relativ stabilisierenden Formen, so dass ihre erneute Aktivierung wahrscheinlicher wird. Das in seiner Bedeutung sich wandelnde „Objekt“, das der Organismus beobachtend formt, verfügt in diesem Sinne nicht über eine Identität, es *ist* in jedem Moment je nach Bedeutung etwas anderes. So wie sich jedoch bestimmte Bedürfnislagen gegenüber anderen, flüchtigeren Bedürfnissen und Stimmungen relativ stabilisieren und nun regelmäßiger in ähnlicher Form auftreten, formt der Organismus diesen Bedürfnislagen entsprechende Bedürfniserfüllungsformen relativ dauerhaft aus dem unbestimmten Hintergrund heraus. Allmählich verfestigen sich zwischen diesen Bedürfnissen und den diese Bedürfnisse erfüllenden Formen „Schaltkreise“, die schließlich derart stabil sind, dass ein (moderner) Beobachter sie als „Reflexe“ oder „Instinkte“, als enge Kopplung zwischen „Reiz“ und „Reaktion“ identifiziert. Über diesen weitgehend verfestigten, enger verkoppelten Formen erheben sich weitere, die flexibler sind, bis hin zu eben solchen, die den Moment nicht überdauern.

Sämtliche Formen, die die Aufrechterhaltung der Grenze zwischen dem Organismus und seiner Umwelt sichern, ließen sich also entlang einer Skala von sehr stabil bis sehr „fluide“ anordnen, wobei Reflexe und Instinkte den sehr verfestigten Pol kennzeichnen; kurzfristige Stimmungen, die nicht einmal tatsächlich zu Bewusstsein dringen, könnten als Beispiel für den fluiden Pol stehen. Doch bleiben auch die weitgehend stabilisierten Formen untrennbar an diese Skala gebunden, sie sind „systemisch“ mit diesen verzahnt und kommen daher ebenfalls niemals abschließend zur Ruhe. Ständig verändert sich das Wahrnehmungsspektrum des beobachtenden Organismus (und damit der Organismus selbst), so verändert sich letztlich auch die Bedeutung der „Grundlagen“, die diese Fähigkeit zur Variation in begrenztem Rahmen erst ermöglichen (also etwa die Form der Reflexe und der Instinkte), ohne dass der Organismus dabei sofort die Grenze zu seiner Umwelt einbüßen würde.

Alle sich komplexer entwickelnden organischen Formen beruhigen den Bedeutungsreichtum ihrer Umwelt allmählich zu einem System von relativ stabileren Bedeutungszentren, die sich aus dem gleichmäßigen Strom des

Hintergrundrauschens abheben. Komplexität wird reduziert, weil grundlegende Bedeutungen (im Bezug auf Umwelt, wie auf die eigene Form) relativ stabilisiert und damit mit geringerem Aufwand reaktiviert werden können. Zugleich erhöht diese Stabilisierung die Komplexität, weil nun auf diesem Niveau neue Bedeutungsvariationen, z.B. der Formen untereinander, beobachtbar werden (vgl. auch Cassirer 1975: 149ff.). Erst wenn für einen Beobachter ein Baum als bedeutungsvolle Form relativ stabilisiert ist, kann er diese Bedeutung der Form thematisieren und problematisieren; derart, dass nun Konflikte auftreten, welcher ebenfalls relativ stabilisierter „Verwendungszweck“ dem Baum entspricht, wofür er hingegen keinesfalls genutzt werden sollte usw. Wenn Formen relativ stabilisiert sind, werden Beziehungen unter diesen Formen beobachtbar, werden also andere Möglichkeiten ersichtlich. So entstehen auf diesem neuen Niveau neue Probleme und Optionen; die durch relative Stabilisierung erreichte Komplexitätsreduktion wird durch diese neuen Möglichkeiten gleichsam konterkariert, während sich zugleich die Bedeutung aller Formen, die diesen neuen Möglichkeiten zugrunde liegen, verändert.

Alles ist also dauernd in Bewegung, nichts in diesem Prozess kommt jemals gänzlich zur Ruhe. Insgesamt aber zwingt die Richtung der „symbolischen Ideation“, als „Akt einer ursprünglichen Formung“ (vgl. ebd.: 155) das in diesen Akten Geformte in bestimmte Bahnen, in „Strukturen“. Grundsätzlich werden Entwicklungsmöglichkeiten immer auch erweitert, während sich andere verschließen, grundsätzlich verändern sich alle Formen, wenn sich nur eine einzige verändert, dennoch fließt der Strom dieses Prozesses nicht „chaotisch“, sondern immer in der Richtung, die zwischen Form und Umwelt ein überlebensfähiges Maß an Abstimmung erreicht, die also die Grenzerhaltung zwischen Form und Umwelt auf jedem erreichten Niveau von neuem sichert, ansonsten verginge die Form, ohne weiter am Evolutionsprozess teilzuhaben. Hat ein Organismus ein gewisses Maß an Ordnung aufgebaut, dann müssen nun grundlegende Bedingungen dauerhaft gesichert sein, andernfalls zerfiel die Form.

Langfristig stabilisieren sich auf diese Weise aus der insgesamt unbestimmten Umwelt hervorgehobene Formen, die für den Organismus von besonderer Bedeutung sind, so wie sich die Form des Organismus selbst entsprechend der Optionen, die seine Umwelt „belohnt“, stabilisiert. Solcherart Formen werden im weiteren Verlauf der Arbeit besprochen, um mittels dieser Beschreibung exemplarisch den Nachweis zu erbringen, dass alle Formen, die schließlich dem Menschen und ganzen Gesellschaften das Überleben ermöglichen, evolutionär bedeutungsvoll sind, weil sie alle bestimmte Organisationsleistungen erbringen, ohne dass sie ihre Bedeutung jedoch einem Beobachter offenbaren. Obwohl also einige Formen als „Fakten“ erscheinen und manche „Dinge“ als über die Zeiten hinweg kon-

stant, fordert die generelle Undurchschaubarkeit aller Bedeutungen ganz generell zur besonderen Sensibilität auf, sie bedeutet, sich grundsätzlich erinnern zu müssen, dass alle Formen, mit denen es der Mensch zu tun hat, mehr bedeuten, als ihnen anzusehen ist. Das moderne Denken tendiert gerade zur umgekehrten Betrachtungsweise, es erwartet besondere Begründungen dafür, dass bestimmte Dinge nicht so behandelt werden dürften, als seien sie gänzlich unabhängig von aller kontextueller Einbettung. Dieser generellen Charakteristik aller Formen ist terminologisch Ausdruck zu verleihen, doch wird dabei nicht auf den Begriff der Institution oder seiner Prozessualisierung, der Institutionalisierung zurückgegriffen, was zu begründen ist, böte er sich doch scheinbar dazu an. In der Kontrastierung zum Institutionenbegriff lässt sich dann auch der Bedeutungsgehalt der anschließend zu erörternden Kategorie der symbolischen Form deutlicher kennzeichnen.

Zum Begriff der Institution

Bereits Karl Marx behauptete im Anschluss an Hegels Phänomenologie des Geistes, dass der Mensch auf selbsttätige „Entäußerung“ bzw. „Vergegenständlichung“ angewiesen sei.⁹ Der Gedanke, dass der Mensch sich Stabilität

9 So etwa in den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten“ (vgl. Engels/Marx 1968: 511 und 574). Der Begriff der Entäußerung ist einer der Schlüsselbegriffe der Hegelschen Phänomenologie des Geistes (vgl. von Borries 1980: 22), den Marx aufnimmt. Der Mensch *entäußert* sich mittels der Arbeit oder der Sprache, er bringt sein Inneres in Äußeres ein und entdeckt sich selbst in den so geschaffenen Objekten, die sogleich eine von ihm losgelöste Eigenständigkeit entfalten (siehe zum Begriff der Entäußerung auch das Nachwort zu Hegels Phänomenologie des Geistes von Georg Lucács: „Entäußerung als philosophischer Zentralbegriff“, vgl. Hegel 1973: 551ff.). Wenn der Mensch die Dinge als Bestandteile seiner selbst erkennt, hat er sich in ihnen *vergegenständlicht*, so Volker von Borries. Diese Objekte, die er selbst schuf, gewinnen Macht über ihn, die dann schlagend wird, wenn die Einheit von Produkt und Produzent zerbricht, durch die Arbeitsteilung also; denn nun entäußert sich der Mensch, ohne sich noch in seinen Produkten erkennen zu können. Für diesen Verlust des Zusammenhanges wird in der vorliegenden Arbeit weiterhin der Begriff der *Verdinglichung* verwendet. Tatsächlich lassen sich die Begriffe der Vergegenständlichung und der Verdinglichung (wie schon auf S. 12 FN 7 erwähnt) nur sehr schwer auseinander halten, wie sich bei Rüdiger Dannemann nachlesen lässt (vgl. Dannemann 1997), der ausführlich auch die Begriffsgeschichte aufarbeitet. In der vorliegenden Arbeit wird, wie ebenfalls a.a.O. bereits erwähnt, mit dem Begriff der Verdinglichung eine Differenz zum Begriff der Entäußerung resp. Vergegenständlichung dahingehend markiert, dass die Entäußerung eine Notwendigkeit, die Verdinglichung aber bereits das sich langfristig als katastrophenträchtig erweisende Vergessen der Entstehungsgeschichte, des Zusammenhanges, des gesamten Bedeutungsgehaltes aller Formen bedeutet.

selbsttätig erzeugen muss, liegt auch der Institutionentheorie zugrunde, wie sie insbesondere von Arnold Gehlen entwickelt und in die Soziologie eingebracht wurde.¹⁰ Nach Gehlen ist der Mensch als das „weltoffene Wesen“ einer „durchaus untierischen Reizüberflutung“ ausgesetzt,

„[...] der un Zweckmäßigen Fülle einströmender Eindrücke, die er also irgendwie zu bewältigen hat. Ihm steht nicht eine Umwelt instinktiv nahegebrachter Bedeutungsverteilungen gegenüber, sondern eine Welt – richtig negativ ausgedrückt: ein Überraschungsfeld unvorhersehbarer Struktur“ (vgl. Gehlen 1955: 38).

Der Mensch müsse sich, da er nicht mehr wie das Tier durch seine Instinkte sicher geleitet sei, Institutionen erschaffen, sich also in der äußeren Welt stabile Formen vergegenständlichen, um sich nach innen stabilisieren zu können.¹¹

10 Ziel dieses Absatzes ist nicht die detaillierte Kritik des Gehlen'schen Institutionenbegriffs. Wie etwa Karl-Siegbert Rehberg gezeigt hat, hat Gehlen selbst zwei voneinander abweichende Institutionenkonzepte vorgeschlagen, wobei die erstere auf der These vom Menschen als Mängelwesen beruht, die daher den Stabilitätsaspekt zentral stellt, während die „revidierte Fassung“ stärker individuelle Bewusstseinsformen berücksichtigt und dabei den Stabilitätsaspekt relativiert. In dieser Arbeit wird dennoch behauptet, dass schon der Institutionenbegriff als solcher Stabilität überbetont, während er die zugleich stets notwendige Flexibilität der Formen zu wenig berücksichtigt. Wie die Durkheimsche Rede von den Institutionen als „soziale Tatsachen“ suggeriert der Institutionenbegriff bei Gehlen die aus Raum und Zeit gelöste Verdinglichung sozialer Prozesse, die dem Menschen als losgelöste Formen gegenüber treten. Diese Perspektive kappt die Verbindungen, sie löst die Formen aus ihren Entstehungszusammenhängen, dies aber macht es unmöglich, die Bedeutung der Formen als Weise des Menschen, sich in seiner spezifischen Umwelt zu behaupten, zu begreifen. Entsprechend dient dieser hier notwendig kurz gehaltene Bezug zum Institutionenbegriff eher heuristischen Zwecken, denn einer Kritik am Begriff selbst, vgl. dazu Rehberg 1990: insbes. 126, sowie Becker 2003: 8, der das Symbolische im Zusammenhang mit der Institutionentheorie untersucht. Insgesamt ist an dieser Stelle anzumerken, dass das Gehlen'sche Werk vielfache Widersprüche aufweist, die hier nicht angemessen aufgearbeitet werden können.

11 Gerade an einer entscheidenden Stelle, in der Gehlen den Zusammenhang von Institutionen als Instinktersatz erläutert, nimmt er explizit kritisch zu der Umwelttheorie von Uexkülls Stellung. Ein Umweltbegriff, der Umwelt als jedem Organismus je spezifische Umwelt zu begreifen suche, verwische einen „Unterschied allererster Ordnung“, der das Tier vom Menschen unterscheide, so Gehlen. „Man verwechselt die ursprünglichen, echt instinktiven Verhaltensfiguren der Tiere, die auf naturhafte, zugeordnete Umwelten bezogen sind, mit den erworbenen Spezialisierungen des Verhaltens, die beim Menschen einer reich gegliederten Kultursphäre antworten. Dann entsteht die theoretisch und praktisch gleich fundamentale Frage: wie bringt es denn der Mensch angesichts seiner Weltoffenheit und der Instinktreduktion, bei aller

Diese Notwendigkeit zur „Innenstabilisierung durch Außenstabilisierung“ (vgl. Gehlen 1986a: insbes. 42-59), kennzeichnet nach den vorangestellten Überlegungen jedoch keineswegs den Menschen allein, sondern vielmehr alle organischen Formen, die sämtlich „Schaltkreise“ zwischen stabilisierten Bedürfnislagen und diesen entsprechenden Bedürfniserfüllungsformen ausbilden und in diesem Prozess erst ihre eigene Form sowie ihre je spezifische Umwelt hervorbringen. Der Gehlen'sche Institutionenbegriff, postuliert, dass grundlegend bedeutende Problemlösungen in den Institutionen auf Dauer gestellt werden (vgl. Gehlen 1986b: 71), womit sogleich die Notwendigkeit stabiler Institutionen behauptet wird. Mit der These von der Institution als Instinktersatz geht somit eine Tendenz zum Konservatismus einher: Institutionen dürften nicht angetastet werden, weil sie – wie Instinkte dem Tier – dem Menschen in seiner ihm unangemessenen Umwelt das Überleben sicherten. „Stabile Institutionen“, so Gehlen, „sind der Gradmesser der Fähigkeit eines Volkes“ (Gehlen 1970: 116). Wenn aber schon Instinkte, wie oben gezeigt, als Wechselwirkungsbegriffe zu verstehen sind, die sich durchaus gemäß ihrer sich wandelnden je spezifischen Umwelten – wenn auch sich der Beobachtbarkeit weitge-

potentiell in ihm enthaltenen unwahrscheinlichen Plastizität und Unstabilität eigentlich zu einem voraussehbaren, regelmäßigen, bei gegebenen Bedingungen denn doch mit einiger Sicherheit provozierbaren Verhalten, also zu einem solchen, das man quasi-instinktiv oder quasiautomatisch nennen könnte, das bei ihm *an Stelle* des echt instinktiven steht und das offenbar den stabilen sozialen Zusammenhang erst definiert? So fragen, heißt das Problem der *Institutionen* stellen. Man kann geradezu sagen, wie die tierischen Gruppen und Symbiosen durch Auslöser und durch Instinktbewegungen zusammengehalten werden, so die menschlichen durch Institutionen und die darin erst »sich feststellenden« quasiautomatischen Gewohnheiten des Denkens, Fühlens, Wertens und Handelns, die allein als institutionell gefasste sich vereinseitigen, habitualisieren und damit stabilisieren. Erst so werden sie in ihrer Vereinseitigung gewohnheitsmäßig und einigermaßen zuverlässig, d.h. voraussehbar. Werden Institutionen zerschlagen, so sehen wir sofort eine Unberechenbarkeit und Unsicherheit, eine Reizschutzlosigkeit des Verhaltens erscheinen, das man *jetzt* als triebhaft bezeichnen kann. [...] Nur innerhalb eines stabil institutionalisierten Kultursystems kann es zu [...] hochgezüchteten und irreversiblen Attitüden kommen [...]“ (Gehlen 1993: 86f., Hervorhebungen im Original). Deshalb, so die Kritik Gehlens an von Uexküll, könne der Umweltbegriff der Biologie nicht auf den Menschen übertragen werden, dieser lebe eben nicht in der Umwelt des Tieres, sondern in der Kultur. Dass allerdings umgekehrt der biologische Umweltbegriff beim Tier ebenfalls als Wechselwirkungssphänomen gleichsam „soziologisiert“ werden müsste, um die Form der Stabilisierung des Tieres, wie die des Menschen vor einem symmetrischen Hintergrund beobachten zu können, diese Möglichkeit, ja diese Notwendigkeit, sieht Gehlen freilich nicht (zur Kultur und zu den Institutionen als Instinktersatz vgl. auch Gehlen 1961a: 58ff.)

hend entziehend – anpassen, so müsste dies auch für Institutionen gelten;¹² es sei denn, die These von der Sonderstellung des Menschen wird bemüht, um den Unterschied zwischen der „Instinktsteuerung“ und der menschlichen Stabilisierung durch Institutionen aufrechterhalten zu können. Oben wurde aber behauptet, dass Tiere ebenso wie Menschen sich in je spezifischen Umwelten einrichten, dass dem Menschen also keine qualitative Sonderstellung zukäme. Wie alle Tiere, die überleben, ist auch der Mensch, der überlebt, seiner Umwelt gewachsen. Der Mensch ist demnach kein Mängelwesen, wie Gehlen behauptet.¹³

Es wurde außerdem oben argumentiert, dass schon auf Instinktebene neben der relativen Stabilität auch die relative Variabilität der Organisationsformen eine Rolle spielt, dass nicht einfach alles fundamental stabil geregelt ist, dass diese Stabilität vielmehr in der Relation zu der jeweils spezifischen Umwelt zu bewerten ist. Wenn dies stimmt, erweisen sich fundamentale Annahmen, die den Institutionenbegriff kennzeichnen, als zumindest problematisch. Der Mensch steht dann weder gegenüber allen anderen organischen Formen in einer grundsätzlichen Sonderstellung, noch

12 Dass sich absolute Aussagen über die Stabilität von Institutionen nicht machen lassen, hat bereits Helmut Schelsky in einem Aufsatz aus dem Jahr 1949 mit Blick auf die Institution der Verfassung festgestellt: „Jeder Traditionsbruch, der irgendwie die bis dahin institutionell untergebrachten und festgelegten Bedürfnisse verändert, muß sich als Stabilitäterschütterung auf alle Institutionen auswirken [...]. Allerdings besitzt jede Institution [...] eine gewisse Elastizität und Regulierbarkeit gegenüber Veränderungen der in ihr untergebrachten Antriebe: was an Energien durch den Wandel, sei es nun eine Schwächung oder eine Steigerung, eines Bedürfnisses ihr entzogen oder zusätzlich aufgebürdet wird, kann durch den entsprechenden Gegenvorgang eines oder mehrerer Antriebe dieses Systems so ausgeglichen werden, daß die Stabilität der Institution als solche gewahrt bleibt oder sogar noch gefestigt wird“ (Schelsky 1965b: 41). Derart gedachte Institutionen ließen sich als multistabil bezeichnen, da sie zwar eine gewisse Stabilität der Strukturen aufrechterhalten, sich aber zugleich den sich ständig wandelnden Umweltbedingungen neu anpassen. Würden Instinkte als *zugleich* stabilisierend als auch notwendige Flexibilität des Organismus gewährleistend gedacht, wäre der Vergleich von Instinkt und Institution legitim, er führte nur gerade nicht zu der mit dem Vergleich bei Gehlen angedachten Plausibilisierung der Notwendigkeit besonders stabiler Institutionen.

13 Dazu Gehlen: „Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch *Mängel* bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ“ (Gehlen 1993: 31, Hervorhebung im Original, vgl. außerdem ebd.: 95ff.). Bereits Herder hatte den Menschen als Mängelwesen bezeichnet, auf den sich Gehlen auch beruft (vgl. etwa Gehlen 1963: 35, siehe dazu auch Hofer/Altner 1972).

wäre durch den Instinktvergleich plausibilisiert, dass bzw. in welchem Maße Institutionen stabil sein müssten.

Institution als Instinktersatz

Auch das einzelne Tier findet im Schutz des Rudels gegenüber seinem Einzeldasein relativ stabilere Bedingungen, auf die es sich einstellen kann und die es auf sich einstellt (es „entäußert“ sich und „vergegenständlicht“ seine selbst erschaffene Umwelt¹⁴), auf die es aber auch eingestellt wird, mit denen es also von vornherein abgestimmt ist. Auch das Tier im Schutz des Rudels befindet sich im hier vertretenen Sinne in einer zweiten, inneren Umwelt, die die Kontaktstellen zur ersten Umwelt relativ verringert. Auf der anderen Seite trifft der Mensch wie das Tier auf ihm „instinktiv nahegebrachte Bedeutungsverteilungen“ (vgl. abermals Gehlen 1955: 38): Welt tritt ihm nicht ungeformt, sondern immer schon, wie oben gezeigt, vorstrukturiert entgegen.

Insofern meint auch die in dieser Arbeit behauptete These von der Stabilisierung des Gruppenschutzes und die darin angelegte Differenzierung zweier Umwelten keine Sonderstellung des Menschen, sie setzt daher die innere Umwelt auch nicht mit „Kultur“ als „zweiter Natur“ gleich, die sich von einer ersten „Natur“ des Tieres unterscheidet.¹⁵ Sowohl der Mensch als auch das Tier leben in je spezifischen, auf sie immer schon abgestimmten Umwelten. Der Mensch geht keinen Sonderweg, sondern einen seiner spezifischen Umwelt gemäßen spezifischen Weg, so wie einfachste Organismen einen ihnen spezifischen Weg gehen. Gehlens Institutionentheorie baut auf der Vorstellung, dass zwar das Tier in einer (biologisch determinierten) Umwelt lebe, der Mensch aber keine derartige Umwelt, sondern „Welt“ habe (vgl. Gehlen 1963: 34). Nur vor diesem Hintergrund gelangt er zu der These, dass der Mensch auf Institutionen als Ersatz der ihm abhanden gekommenen Instinkte angewiesen sei, um seine „Bereitschaft zur Chaotik“

14 Allerdings verdinglicht es nicht: Das Tier nimmt nichts als bloßen ahistorischen Gegenstand, diese Denkform ist tatsächlich nur dem (modernen) Menschen bekannt; freilich kann diese Annahme weder verifiziert noch falsifiziert werden.

15 So Arnold Gehlen, der Kultur als die „vom Menschen handelnd veränderte Natur“ (vgl. Gehlen: 1961a: 21) bezeichnet, die so umgestaltet werde, dass sie dem Menschen „lebensdienlich“ wird (vgl. ebd.: 18) Nach dieser Definition von Kultur wäre vor dem Hintergrund obiger Ausführungen auch das Tier Kulturwesen, das sich ebenfalls stets seine eigene lebensdienliche Umwelt schafft. Norbert Rath hat die Entstehungsgeschichte des Begriffes der „zweiten Natur“ seit 1800 aufschlussreich nachgezeichnet und dabei deutlich herausgestellt, dass sich die Entgegensetzung von Natur und Kultur nicht durchhalten lässt, vielmehr „Natur“ und „Kultur“ als Wechselwirkungsbegriffe zu verstehen seien, die einander diskursiv hervorbringen (vgl. Rath: 1996).

und zur „Ausartung“ zu „züchtigen“ (vgl. Gehlen 1961b: 23) die eben dadurch entstehe, dass sich ihm der Raum der Möglichkeiten bis ins Unendliche öffne. Oben wurde aber mit Jakob von Uexküll und Helmuth Plessner gezeigt, dass jeder Organismus, also auch der Mensch, ausnahmslos über eine ihm spezifische Umwelt verfügt, die ihm, sofern er denn überlebt, auch angemessen ist, die ihm zugleich, vorab allen Bewusstseins davon, allerlei Anpassungsmaßnahmen abverlangt. Vor diesem Hintergrund zeigt sich die Rede vom Instinktersatz allenfalls – wie schon die Rede von den Instinkten – als eine Verlegenheitsformel, die einen Zusammenhang postuliert, der insgesamt in die Irre führt, erst Recht, wenn durch diesen Vergleich die Notwendigkeit stabiler Institutionen hergeleitet wird.

Jakob von Uexküll hatte am Beispiel der Zecke erklärt, wie man sich die je spezifische Umwelt eines Organismus vorstellen könnte. Die Umwelt der Zecke, so von Uexküll, besteht aus drei wahrgenommenen Merkmalen: Anhand des Geruches der Buttersäure erkennt sie, dass sie sich über einem Säuger befindet und lässt sich fallen. Ein rudimentärer Tastsinn lässt sie erkennen, ob sie den Säuger verfehlt hat oder nicht, und drittens kann sie anhand eines Wärmesinnes nackte Haut von weniger warmen Körperstellen unterscheiden, um sich dort einzubohren (vgl. Uexküll 1983: 23ff.). Damit sei der ganze Umweltraum der Zecke markiert, so von Uexküll. Diese einfache Umwelt der Zecke ist für die Zecke genau so real, wie die menschliche, viel komplexere Umwelt für den Menschen real ist. Jedes Lebewesen lebt in einer eigenen Umwelt.

Dazu sei noch ein weiteres Beispiel von Uexküls angeführt: Schon die Umwelt des Kindes unterscheidet sich grundlegend von der eines erwachsenen Menschen.

„In der durchaus rationalen Umwelt des alten Forstmannes, der zu bestimmen hat, welche Stämme seines Waldes schlagreif sind, ist die der Axt verfallene Eiche nichts anderes als einige Klafter Holz [...], dabei wird die aufgewulste Rinde, die zufällig einem menschlichen Gesicht gleicht, nicht weiter beachtet“ (ebd.: 94).

Für ein kleines Kind aber, für das derselbe Wald noch „von Gnomen und Kobolden bevölkert ist“, ist die ganze Eiche ein Dämon, vor dem es heftig erschrickt (ebd.: 94). Ein Fuchs wiederum findet in der Eiche ein festes Dach,

„[...] das ihn und seine Familie vor den Fährnissen der Witterung schützt. Sie besitzt weder den Nutzton der Umwelt des Försters noch den Gefährton aus der Umwelt des kleinen Mädchens, sondern lediglich einen Schutzton. Wie sie im Übrigen gestaltet ist, spielt in der Umwelt des Fuchses keine Rolle“ (ebd.: 97).

Der Prozess, der oben anhand der Markierungen „Reflex“, „Instinkt“ und dann weiterer Verhaltensdispositionen beschrieben wurde, ist in diesem Sinne als ein Prozess der *Veränderung* der Umweltwahrnehmungen von Organismen und damit als ein Prozess der Veränderung von Organismen *und* Umwelt zu verstehen. Stellt man sich die Umwelt der Zecke als eine Fläche vor, die in drei Helligkeitstönen gezeichnet ist, so werden diese Töne nun immer feiner differenziert. Die Wahrnehmungsmöglichkeiten werden aufgrund komplexerer Wahrnehmungsorgane im Organismus immer feingliedriger, die Wahrnehmungskapazitäten nehmen zu, während sich ihre *qualitative* Beschaffenheit ständig ändert. Die „Ökonomie“ der Wahrnehmungsleistungen wird nicht durch ein „mehr“ an Wahrnehmungsleistungen verbessert, vielmehr werden die vorhandenen Wahrnehmungskapazitäten ständig neu „organisiert“. Ständig ändert sich innerhalb dieses Systems alles, keine noch so stabilisierte Form bleibt aus diesem Wandlungsprozess ausgeschlossen.

Entscheidend ist dabei die sekundäre Zweckmäßigkeit der Formenumgestaltung, ihre Viabilität¹⁶, also die Frage, ob der Organismus als Ganzes durch sie seine Chancen auf Fortbestand erhöht. Ständiges Scheitern, dauernde Real-Falsifikation ist dabei normal, dauernd korrigiert der Organismus Entwicklungen, die sich nicht als zweckmäßig erwiesen haben, indem er seine gesamte Struktur neu auf seine durch ihn erst geformte Umwelt justiert. Dies gilt für alle Organismen. Auch der einfachste Organismus stellt seine Formen ständig auf seine spezifische Umwelt neu ab, wie die Formen des Menschen sich ständig neu organisieren. Insofern lässt sich nicht sinnvoll davon sprechen, der Mensch schaffe sich *stabile* Institutionen als Instinktersatz und dies unterscheide ihn vom Tier qualitativ, denn schon für jeden Organismus stellt sich das, was ein Instinkt *ist*, grundsätzlich anders dar. Allein ein menschlicher Beobachter beobachtet Instinkte als ob-

16 Mit dem Begriff der Viabilität soll der Umstand bezeichnet sein, dass sich im Nachhinein herausstellt, ob eine Form sich hat erhalten können, ob sie also „passte“, oder ob ihr Versuch, sich in Umwelt zu erhalten, sich nachträglich als zum Scheitern verurteilt erweist. So definiert bspw. Ernst von Glasersfeld sein Verständnis von Viabilität: „[...] was Begriffe, Theorien und Vorstellungsmodelle *viabel* macht, ist ganz einfach die Feststellung, daß sie sich in Bezug auf die jeweils relevanten Ziele bewähren“ (Glaserfeld 1997: 50, Hervorhebung im Original. Vgl. zum Begriff der Viabilität auch Glaserfeld 1987: 82f.). Gregory Bateson formuliert den mit dem Begriff der Viabilität bezeichneten Gedanken so: „Samuel Butlers berühmter Witz, daß die Henne die Weise des Eis ist, ein anderes Ei zu machen, sollte dahingehend berichtigt werden, daß der spätere Erfolg der Henne bei der Aufzucht einer Familie der Maßstab dafür ist, ob das Ei, aus dem sie entschlüpfte, wirklich ein gutes Ei war“ (Bateson 1982: 250).

jektive, für sich bestehende, invariante Formen, indem er von der tatsächlichen Mikrovariabilität dieser Formen absieht.

Grundlegende Stabilisierung der Wahrnehmungswelt im Schutz der zweiten Umwelt

Beim Übergang des Menschenvorläufers vom Horden zum Gruppenwesen wird die Wahrnehmungsvielfalt auf Seiten jedes Einzelnen zugunsten eines „ökonomischen Arrangements“ der Wahrnehmungsformen innerhalb des Gruppenganzes an Bedeutung verloren haben, weil diese Umorganisation für den Einzelnen weit reichende Entlastungen und wesentlich größere Sicherheit bedeutet, weil aber zugleich auch die Gruppe selbst von Anfang an besondere Anforderungen an ihre Mitglieder stellt. Innerhalb des Gruppenzusammenhangs findet Kommunikation statt, in welcher rudimentären Form dies zunächst auch immer geschehen sein mag. Kommunikation setzt einen gemeinsamen Bestand an Symbolen voraus, anhand dessen kommuniziert werden kann. Damit Bedeutungen geteilt werden können, müssen diese eine relative Beständigkeit aufweisen, diese Bedeutung dürfen also gerade nicht mehr allein hinsichtlich der jeweiligen Bedeutung für jeden Einzelnen variieren, sondern müssen in irgendeiner Weise stabilisiert, aus diesem ständigen Fluss der Bedeutungsverschiebung ausgezeichnet, besser: heraus gezeichnet werden. So wie schon alle Wahrnehmungsformen für den Einzelnen relativ in Bezug auf ihre relativ variierenden Bedürfnisse und die relativ variierenden Umweltbedingungen stabilisiert sein müssen, damit Orientierung in Umwelten möglich ist, müssen nun „intersubjektiv“ Formen relativ fixiert werden.

Diese neuen Formen und ihre relative Stabilisierung entlasten wiederum den Einzelnen von der Daueraufgabe der Grenzerhaltung, außerdem werden Wahrnehmungskapazitäten freigesetzt, weil vielerlei Aufgaben nun arbeitsteilig erledigt werden. Im Schutz der Gruppe wird also der Anpassungsdruck reduziert, den die erste Umwelt auf den einzelnen Menschen ausübte. Damit können sich schon von dieser Seite her Formen relativ stabilisieren. Innerhalb der Gruppe kommen weitere Bedingungen hinzu, die den Menschen grundlegend vom hohen Wandlungsdruck seiner Wahrnehmungsformen entlasten. In diesem Sinn wirkt ganz grundlegend etwa der Vorrat, denn das Bewusstsein künftiger Bedürfnisbefriedigung bedeutet Sicherheit und damit Stabilität der bewährten Formen: „Der Mensch [...] verändert die ‚Umwelt‘, den zufälligen Umgebungsbestand in dem Sinne, daß er auch dauernde Erfüllungslagen herstellen kann und sich so von der Fälligkeit des Bedürfnisses und von der fallweisen Beschaffung der Hilfsmittel entlastet“ (Gehlen 1986a: 51), so Gehlen. Mit Vorräten können längere Perioden ungünstiger klimatischer Bedingungen überbrückt und innerhalb dieser Perioden andere Tätigkeiten ausgeführt werden. Hierzu bedarf es jedoch

relativ stabiler Verhältnisse, Formen also, die diese Bedürfnisdeckung dauerhaft gewährleisten, Bedingungen, die erst der Gruppenschutz stellt. Indem grundlegende Bedürfnisse im Insulationsschutz in den Zustand der „Hintergrunderfüllung“¹⁷ übergehen, sie also nicht mehr chronisch auftreten, kann sich wiederum der einzelne Mensch nun gegen die Variation der Umweltbedingungen umfassender stabilisieren. Der Vorrat bedeutet nicht mehr unter allen Umständen jagen zu müssen, entsprechend die Jagdtechniken auf die Form der relativ luxuriöseren, eben stabilisierten Umweltbedingungen abstimmen zu können. In der relativen Ablösung benutzter Mittel von der unmittelbaren Erfahrungssituation entwickelt sich darüber hinaus tradierbares Wissen, das nunmehr in der Gruppe auch Generationen übergreifend das System der Formen stabilisiert (vgl. hierzu ebenfalls ebd.: 53).

Für Gehlen ist daher der Vorrat eine Institution, weil er dem Menschen grundlegende Sicherheit in einer insgesamt unsicheren Welt verschafft. Was aber Vorrat ist, hängt doch von den jeweiligen Bedingungen ab unter denen er gehalten wird. So kann es sich durchaus als nachteilig erweisen, ständig Vorräte zu halten, lockt dies doch schmarotzende, plündernde Nachbarstämme an. Was Vorrat ist, welche Bedeutung ihm zukommt, ist kontextabhängig, insgesamt also unbestimmt, der Kern dieser „Institution“ bestimmt sich erst im konkreten individuell einmaligen Fall. Der Vorrat hat im Erklärungszusammenhang einer den Menschen zentral setzenden Untersuchung durchaus eine fundamentale Bedeutung, nur darf diese eben nicht über die Möglichkeit hinwegtäuschen, dass auch der Vorrat zu unterschiedlichen Zeiten immer wieder anderes bedeutet haben wird, er also keineswegs über die Zeiten hinweg als Form „stabil“ gewesen ist, er vielmehr zu seiner Form erst in dem jeweils spezifischen Formensystem gelangt, in dem der Vorrat gehalten wird, sofern er denn angelegt wurde. Der Vorrat ist für eine anthropologisch argumentierende Untersuchung eine bedeutende Form, ihre Ränder aber sind unbestimmt, dauernd variierend.

Stabilität und Flexibilität durch sekundär zweckmäßige Außenstabilisierung

Der Mensch, so Gehlen, könne

„[...] zu sich und seinesgleichen ein *dauerndes* Verhältnis nur *indirekt* festhalten, er muß sich auf einem Umwege, sich entäußernd wieder finden, und da liegen die Institutionen. [...] Die Institutionen sind die großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben [...]“ (Gehlen 1963: 245, Hervorhebungen im Original).

17 Zur Kategorie der Hintergrunderfüllung vgl. Gehlen 1986a: 51ff.

Es ist Gehlen zuzustimmen, wenn er als den wesentlichen Inhalt (auch) des *kulturellen* Lebens den „Kampf gegen Vergänglichkeit“ (vgl. Gehlen 1986a: 88) bezeichnet.¹⁸ Seiner Meinung nach bestünde diese *kulturelle* Stabilisierung jedoch darin „[...] daß die Menschen sich je zu ganz bestimmten, vereinseitigten, perspektivischen Inhalten der Außenwelt, ihrer eigenen menschlichen Natur und ihrer Denkbareiten entscheiden, und daß sie diese Entscheidungen eben durch ihre Institutionen festhalten“ (ebd.: 89). Vereinseitigung aber ist gerade nicht das, was den Menschen in seiner unbestimmten Umwelt das Überleben ermöglicht; der „Kampf gegen Vergänglichkeit“ wird auch gerade nicht „sehenden Auges“ durch „Entscheidungen“ von Menschen zur Festlegung auf vereinseitigte Wahrnehmungsperspektiven bestimmt.¹⁹ Formen werden nicht aufgrund rationaler Entscheidungen festgelegt, sie erweisen sich sekundär als zweckmäßig, sie stabilisieren sich als Folge von Versuch und Irrtum; erst im Nachhinein stellt sich heraus, ob sie viabel sind, ob sie „passen“, oder ob sie angepasst oder verworfen werden. Niemals sind die festgehaltenen Perspektiven daher „bestimmt“ und „vereinseitigt“, ihre Konturen bleiben stets unbestimmt und verschwommen, weil sie dauernd neu justiert und den sich ständig neu stellenden Herausforderungen angepasst werden. Viablen Formen werden bis auf weiteres beibehalten oder umgeformt, andere verschwinden und nehmen nicht weiter an

18 An anderer Stelle heißt es bei ihm: „*Kultur* ist ihrem Wesen nach ein über Jahrhunderte gehendes Herausarbeiten von hohen Gedanken und Entscheidungen, aber auch ein Umgießen dieser Inhalte zu festen Formen, so daß sie jetzt, gleichgültig gegen die geringe Kapazität der kleinen Seelen, weitergereicht werden können, um nicht nur die Zeit, sondern auch die Menschen zu überstehen. Über lange Zeiten und große Zahlen hin können gerade die hohen und verdichteten Inhalte nur in den Formalismus eingewickelt überleben: Forms are the food of faith [...]“ (Gehlen 1986a: 24, Hervorhebung im Original).

19 Hierin ist der Kritik Dieter Claessens zuzustimmen, dass Gehlen nicht konsequent bleibt, wenn er hier von „Entscheidungen“ der Menschen und an anderer Stelle doch gerade von der Vorbewusstheit der Institutionen spricht (vgl. Claessens 1970: 42, vgl. dazu auch die in FN 10 dieses Gliederungspunktes bereits erwähnte Kritik Karl Siegbert-Rehbergs sowie Rehberg 1990: insbes. 126). So unterscheidet Gehlen in „Die Seele im technischen Zeitalter“ zwischen den Institutionen „vergängerlicher Kulturen“ und denen der „modernen Gesellschaft“, dabei letztere kritisierend: „Die Institutionen der modernen Gesellschaften haben sich auf das Zweckmäßige reduziert“, obwohl doch das „[...] Wesentliche einer dauerhaften Institution [...] ihre Überdeterminiertheit [...]“ sei, nur in dieser Überdeterminiertheit könne sie „[...] die tiefen vitalen, aber auch geistigen Bedürfnisse der Menschen nach Dauer, Gemeinsamkeit und Sicherheit [...] erreichbar machen [...]“ (Gehlen 1970: 116). Es geht hier allerdings im Wesentlichen nicht um die Kritik der Institutionentheorie, sondern um Schwierigkeiten aufzuzeigen, die der Institutionenbegriff mit sich führt, die daher durch einen anderen Begriff zu umgehen sind; insofern bleiben diese „zwei Gesichter“ Gehlens für die vorliegende Arbeit folgenlos.

dem weiteren Entwicklungsprozess teil. So können sich komplexere Formen stabilisieren, diese aber produzieren auf jeder Entwicklungsstufe von neuem Bedeutungsüberschüsse ganz anderer Art, die sich wiederum einer abschließenden Bestimmung entziehen.

Für Gehlen sind, darin mit Plessner übereinstimmend, in der Außenwelt stabilisierte, von ihrem „akuten“ Formungsprozess abgelöste, somit „außer-natürliche“ Dinge vonnöten, über die vermittelt der Mensch *seine* Form, also sich selbst als „Selbst“ stabilisiert. Nach Gehlen erhalten Dinge und Lebewesen jeder Art einen „Selbstwert im Dasein“ „[...] wenn ihr Daseinswert vorausgesetzt wird, aber sozusagen eingeklammert bleibt und nicht zum Thema des Verhaltens wird [...]“ (ebd.: 15). Der Daseinswert eines Dinges wird umso größer, je länger es in seinem objektiven Da-Sein die aktuelle Bedürfnislage *überdauert*, es also nicht sofort aufgezehrt wird. So wie „äußere“ Formen sich erst prozessual gegen den Umweltdruck behaupten, so müssen sich auch die „inneren“ menschlichen Formen gegen diesen Druck erhalten. Antriebe und Interessen seien „orientiert“, so Gehlen, wenn sie eine relativ stabile, ausdrückbare Form gefunden haben, wenn sie nur mehr von bestimmten Auslöserdaten hervorgerufen werden: Ein Bedürfnis sei „[...] dann orientiert, wenn es im Sinne der Verlagerung der Antriebsmomente in den Gegenstandsbereich auslösbar gemacht wurde“ (ebd.: 74). Bedürfnisse werden (phylo- wie ontogenetisch) „bildhaft“ besetzt, mit Auslöserformen („Reizen“) gekoppelt und dann von diesen her auslösbar. Dieser Prägungsprozess, der *auch bei Tieren* beobachtet werden könne, so Gehlen, führt sukzessive zum Aufbau eines spezifischen Verhaltenssatzes, der mit der Befriedigung des entsprechenden Bedürfnisses endet: Erst „[...] jetzt, durch das zugeordnete Verhalten hindurch, ist das Bedürfnis mit einem Richtungsbild des Erfüllungsobjektes besetzt und zugleich auf einen einseitigen (sic!) Inhalt eingegrenzt“ (ebd.: 73). In ganz ähnlicher Weise ließen sich Gewohnheiten verstehen. Auch im Falle der Gewohnheiten als stereotypisierte und stabilisierte Verhaltensweisen werden umschriebene, also stabilisierte „Bestandsstücke“ der Außenwelt zur Außenstütze, die von sich aus einen immer gleichen oder doch ähnlichen Umgang mit ihnen nahe legen. Damit entlasten Gewohnheiten vom Aufwand „improvisierter Motivbildung“ (vgl. ebd.: 23).

Tatsächlich benötigt der Mensch Außenstützen, die ihn erst zu dem machen, was er ist. Doch stabilisiert sich der Mensch dauernd neu, er formt seine Außenstützen dauernd um, nichts ist an ihnen streng genommen von dauerndem Bestand, ständig verändern sie sich und sichern den sich ständig verändernden Menschen gerade deshalb in einer sich ständig verändernden Umwelt. Die Bedeutung von Vergegenständlichungen liegt nicht in ihrer wie auch immer gearteten *absoluten* Stabilität, sondern in ihrer Potentialität in Bezug auf die Organisationsnotwendigkeit der Grenzerhaltung, darin

also, inwiefern sie sich kurz- und langfristig für den Erhalt der menschlichen Formen eignen.²⁰ Ihre Bedeutung ist nur innerhalb des je spezifischen Systems relativ stabilisierter Formen zu verstehen, dessen Ganzheit sich einem Beobachter verschließt. Erst sekundär entscheidet sich daher, welches Niveau an Stabilität bzw. Flexibilität tatsächlich adäquat war. Für einen Beobachter ist jedoch eines sicher, dass nämlich absolute Stabilität der Formen, der Außenstützen bzw. der Gehlen'schen Institutionen bedeutete, Anpassungsleistungen auszuschließen, so wie absolute Flexibilität keine organischen Formen hervorzubringen vermag.²¹ Grundlegende Fehlent-

20 So sah schon Ferdinand Lassalle, worauf Helmut Schelsky in einem bereits erwähnten Aufsatz zur Frage der Stabilität von Institutionen aufmerksam macht, den Wert und die Dauerhaftigkeit einer geschriebenen Staatsverfassung davon abhängig, dass sie den ungeschriebenen, realen, zu einer Zeit gegebenen Machtverhältnissen, also der ungeschriebenen Verfassung des Landes entspricht (vgl. Schelsky 1965b: 34). Für Karl Mannheim war dies der Ausgangspunkt der Wissenssoziologie, die den Prozess zu untersuchen habe, wie sich die ererbten (Denk-) Modelle stets wieder den neuen, veränderten Anforderungen in veränderten Situationen anpassen. Mannheim plädierte daher für einen „dynamischen Relationismus“ als der einzigen möglichen, „[...] adäquaten Form des Suchens nach einem Ausweg in einer Welt, in der verschiedene, zur Absolutheit hypostasierende Möglichkeiten der Weltsicht existieren, deren Partikularität bereits sichtbar geworden ist“ (Mannheim 1985: 86, Hervorhebung im Original. Vgl. auch Becerra: 1995, 41f.). Es sei zu begreifen, dass nicht nur der Gegenstand, sondern auch die Weise des Verstehens der Geisteswissenschaften, historischer Natur sind, sowohl das Objekt als auch das Subjekt verändern sich dynamisch (vgl. insbes. Mannheim 1985 siehe auch Deininger-Meyn 1986: 70). Das Ziel der Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft“, so sah es auch Max Weber, ist gerade, „[...] die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart zu verstehen [...]“, in ihrer Kulturbedeutung, so Weber weiter (Weber 1988: 170, Hervorhebung im Original gesperrt). Das Bild, das wir von einer Gesellschaft entwerfen, und die „Verfassung“, um es mit Lassalle zu sagen, die sich über diesem Bild erhebt, die „Weltanschauung“ (Mannheim) oder eben die Institution, die den Menschen sichern sollte, wird „falsch“, wenn sich das Bild von der konkret gewordenen Lebensordnung entfernt, die es abzubilden vorgibt (vgl. Deininger-Meyn 1986: 71-90), entsprechend muss die „Institution“, die „Außenstabilisierung“, die wesentlich unser Bild von einer verobjektivierten Gesellschaft ausmacht, flexibel bleiben, will sie den Menschen weiterhin absichern, anstelle ihn grundlegend zu verunsichern.

21 Gehlen sieht das Problem wesentlich in der Aufweichung der Institutionen, während er die Problematik zu sehr verfestigter Institutionen unterbewertet. Das Aufweichen der Institutionen hat für ihn notwendig katastrophale Folgen: „Wenn große politische und soziale Veränderungen in einer hochdifferenzierten Gesellschaft keine gemeinsame Richtung mehr haben, also sich gegenseitig bremsen, durchdringen und querschieben, wird die Verunsicherung allgemein. Man muß dann in den Kernschichten experimentieren, oder an der Gegenwart entlanggleiten und wieder tiefgewohnte Einstellungen einklam-

wicklungen ließen im ersten Fall das System unangetastet, Bedeutungsumwertungen – also normales Scheitern – als Anpassung an veränderte Umweltverhältnisse wären ausgeschlossen, sie wären nicht „fehlerfreundlich“, so dass irgendwann bereits geringfügige Fehlentwicklungen letztlich das Gesamtsystem grundlegend gefährden würden. Für den zweiten Fall gilt einfach, dass organische Formen per Definition höhere Ordnungen bilden und dieser bedürfen, absolute Flexibilität aber eine solche höhere Ordnung logisch ausschließt.

Wenngleich das Verständnis von Institutionen auch in der aktuellen Literatur kaum eingrenzbar variiert und sowohl weitere, flexiblere Ansätze als auch engere, die notwendige Stabilität betonende Ansätze miteinander konkurrieren, verzichtet diese Arbeit auf die Verwendung des Institutionenbegriffs, um nicht zu riskieren, mit der zur konservativen Starre neigenden, essentialisierenden Gehlen'schen Vorgabe vermengt zu werden. Den Institutionenbegriff als wesentliche Kategorie bei Überlegungen zu Grundlagen einer soziologischen Katastrophe zu verwenden könnte die Interpretation begünstigen, Katastrophen allein als den Verlust von Stabilität oder Bindungskraft eben jener Institutionen zu deuten. Der Zusammenbruch fundamentaler, in Gesellschaften über lange Zeiträume gewachsener und weitgehend verfestigter Formen lässt sich als Katastrophe begreifen. Während bei Gehlen aber der Schluss lauten würde, gesellschaftliche Institutionen müssten umso mehr vor ihrer Infragestellung geschützt werden, muss hier das Urteil lauten: Der Zusammenbruch fundamentaler Formen kann gerade – zumindest auch – bedeuten, dass sich diese Formen *zu sehr* stabilisiert

mern. Das fundamentale Bedürfnis nach Grundsätzlichem und Stabilem verlagert seinen Ort und schiebt sich in das Bewußtsein vor, also in eine gerade jetzt sensibilisierte und auf hoher Alarmstufe arbeitende Sphäre. Der Versuch, den Einzelnen bloß vom Bewußtsein her, also mit ideologischen Mitteln, in Sicherheit zu setzen, wird ebenso zwingend wie hoffnungslos. Auch entstehen mehrere öffentliche Meinungen, in deren Sog schlechterdings alles geraten kann, weil unter dieser Konstellation jede Aussage als eine mögliche Handlung erscheint – in völliger Verkennung der Tatsache, daß jetzt das überbelastete Bewußtsein, die Sprache und Meinung das öffentlichen Handeln zum großen Teil ersetzen müssen“ (Gehlen 1986a: 43f.). Bereits Ferdinand Tönnies hatte in seiner 1922 erstmals veröffentlichten „Kritik der öffentlichen Meinung“ vor der Zersplitterung der Öffentlichen Meinung gewarnt, welche moderne Gesellschaften, wie zuvor die Religion, entlang übergreifender Gesetzmäßigkeiten zu führen vermag. Nur eine relativ verfestigte Öffentliche Meinung könne modernen Gesellschaften relative Stabilität verleihen (vgl. Tönnies 2002). Doch wie Gehlen vernachlässigte auch Tönnies die Möglichkeit, dass auch eine zu sehr verfestigte, sich selbst entlang wissenschaftlich-rationalen Kriterien stabilisierende Öffentliche Meinung die Stabilität von Gesellschaften langfristig zu gefährden vermag, da sie bedeutende Umweltveränderungen nicht mehr wahrzunehmen vermochte (vgl. dazu Voss 2005b).

haben, dass sie nun gerade aufgrund ihrer hochgradigen Stabilität dem Druck des Umweltwandels unterliegen. Diese Arbeit verzichtet aus diesem Grund auf die Verwendung des Institutionenbegriffes, sie verzichtet auf den Begriff aber auch schon deshalb, weil damit allgemein etwas genuin Menschliches verstanden wird, der Mensch als durch Institutionen sich *kategorial* von anderen organischen Formen unterscheidend. Dieser Vorstellung wird hier grundlegend widersprochen, der hier vertretenen Meinung ist daher mit einer anderen begrifflichen Akzentuierung Ausdruck zu verleihen.

Zum Begriff der symbolischen Form

Die Wahrnehmungswelt ist also dem Menschen (wie dem Tier), wie oben besprochen, nicht a priori gegliedert gegeben. Die Gliederungen und Unterscheidungen werden von jedem Beobachter eigentätig (und doch nicht bewusst) in seine individuelle Umwelt eingezogen, er nimmt Umwelt wahr in dem er sie formt, alles befindet sich dabei in ständigem Fluss. Welt ist, mit Helmuth Plessners Worten, vermittelt unmittelbar, sie ist erst so, wie sie erscheint, weil der Mensch sie zu dem macht, wie sie dann ist; Welt ist also stets im Werden. Der Mensch schöpft seine Welt, indem er sie wieder und wieder bedeutungsvoll (re-)strukturiert. Die Wahrnehmungswelt, so auch Arnold Gehlen, ist durch und durch das Resultat menschlicher Eigentätigkeit: „Sie ist [...] in sehr hohem Grade symbolisch, d.h. ein Feld von Erfahrungsandeutungen, welche uns die Beschaffenheit und Verwendbarkeit der Gegenstände²² symbolisieren“ (Gehlen 1993: 39). Gehlen beschreibt den Prozess der Formung der Wahrnehmungswelt innerhalb des Gruppenzusammenhangs als Kommunikationsprozess des Menschen mit seiner Umwelt. Die symbolische Aneignung und Formung der Welt geschieht in „[...] kommunikativen Bewegungen und Aktionen [...], ihre offene Fülle [wird,

22 Gehlen spricht natürlich von „Gegenständen“ und von „Dingen“ als materiellem Grund, den die Anschauung formt; die in der vorliegenden Arbeit eingenommene konstruktivistische Position, die auf jeder Art Referenz auf dingliches Material verzichtet, ist ihm fremd. Cassirer argumentiert viel radikaler: Niemals könne „[...] die Analysis des Bewußtseins [...] auf ‚absolute‘ Elemente zurückführen [...], – weil eben die Relation, weil die reine *Beziehung* es ist, die den Aufbau des Bewußtseins beherrscht und die in ihm ein echtes ‚Apriori‘, als wesensmäßig-Erstes hervortritt. Nur im Hin und Her vom ‚Darstellenden‘ zum ‚Dargestellten‘, und von diesem wieder zu jenem zurück, resultiert ein Wissen vom Ich und ein Wissen von ideellen, wie reellen Gegenständen“ (Cassirer 1975: 236, Hervorhebung im Original gesperrt). Allerdings irritiert, wie gerade dieses Zitat zeigt, die Unterscheidung von ideellen und reellen Gegenständen bei Cassirer an vielerlei Stellen. Es bleibt anzumerken, dass dieses Zitat wohl ebenso hätte von Georg Simmel stammen können, der damit den Wechselwirkungsbegriff definierte.

M.V.] in Erfahrung gezogen, ‚erkannt‘ und abgestellt, und dieser Prozess, welcher den größten Teil des kindlichen Alters ausfüllt, hat als Resultat die uns gegebene Wahrnehmungswelt“ (ebd.: 39, im Original mit Hervorhebung). Alle Wahrnehmung ist in diesem Sinne symbolisch, in Form von Handlungen „durchgangene“ und kommunikativ in der Auseinandersetzung mit den Dingen und anderen Menschen erschlossene Welt. Diese Form der Welterschließung ist

„[...] ein Inbegriff dahingestellter, potentiell bekannter, in bloßen Andeutungen übersehener Dinge von *möglicher Verfügbarkeit*, und der bloße oberflächliche optische Eindruck gibt uns Symbole, welche uns den Gebrauchswert und die Um-gangseigenschaften der Dinge (Gestalt, Schwere, Textur, Härte, Gewicht usw.) andeuten“ (ebd., Hervorhebung im Original).

Die menschliche Sinnenwelt ist symbolisch geformt, sie besteht aus symbolischen Bedeutungszentren, die ein Beobachter aus der Gleichförmigkeit der Ganzheit erster Ordnung hervorhebt, aus Formen, die Welt mehr und mehr bedeutungsvoll vorstrukturieren, die also nicht mehr alle Möglichkeiten gleich wahrscheinlich sein lassen. Müsste der Mensch in jedem Augenblick mit allem rechnen, wäre er nicht für einen Moment überlebensfähig. Die Welt ist ihm, während er sie neu schöpft, immer schon als komplexitätsreduzierte gegeben, er schließt an bereits symbolisch Geformtes an. Nur in diesen „symbolischen Feldern“ ist überlebensnotwendige Übersicht möglich. „Es kommt biologisch durchaus erst in zweiter Linie auf die Wahrnehmung von Einzeldingen und Einzelheiten an, in erster Linie gibt die Wahrnehmung *Situationen*, Gesamtfelder von Umweltandeutungen [...]“ (ebd.: 199, Hervorhebung im Original), so Gehlen. Zu diesen Feldern gehören Andeutungen ihrer möglichen Verwendbarkeit als Eigenschaften, als „Abschattungen“; keineswegs kommen diese lediglich zu ihren „dinglichen“ Eigenschaften hinzu, sie sind konstitutiver Bestandteil des Wahrgenommenen. Der Prozess der Bildung dieser Andeutungsfelder verläuft also nicht im Sinne eines Entdeckens von schon vorhandenen Formeigenschaften innerhalb des „objektiven Seins“, sondern als ein fortwährender und immer schon laufender Prozess der Grenzziehung und Formung in ein selbst ungeschiedenes Ganzes (erster Ordnung). Dieser immer schon laufende Prozess kommt, anders als es der Institutionenbegriff suggeriert, der von Institutionen wie von objektiven „Tatsachen“ spricht, jedoch auch niemals zu Ruhe, an seinem Ende stehen also keine Formen, auf deren Stabilität der Mensch nun auf alle Zeiten angewiesen wäre.

Alle diese Formen befinden sich im Fluss und niemals sind sie dabei bloß das, als was sie einem Beobachter erscheinen. Entsprechend dieser für die vorliegende Arbeit zentralen Gewichtung wird im Folgenden zu der

Kategorie der für einen Beobachter relativ stabilisierten Form das Adjektiv „symbolisch“ hinzugenommen. Als „symbolische Formen“ werden demnach relativ stabilisierte und verdichtete Erfahrungsgehalte bezeichnet, die aus der kommunikativen Erschließung der Welt hervorgehen, also Formen, die sich in einem immer schon laufenden Prozess aus einem insgesamt unbestimmten Hintergrund hervorheben und zu relativ bestimmten Bedeutungszentren stabilisieren. Der stets werdende Mensch erfährt Umwelt kommunikativ durch Handlungen und Rückwirkungen der Umwelt, zunehmend vermag er, auch aufgrund weiterer physiologischer „Luxurierung“, diese Erfahrungen zu erinnern, die unterschiedlichen Erfolge und Misserfolge von Handlungen zu Bedeutungsketten zu ordnen und die symbolischen Formen hinsichtlich ihrer potenziellen Verwendungsmöglichkeiten zu gliedern. Unterdessen bilden die so gegliederten Formen neue Verbindungs- und Erfahrungsmöglichkeiten, sie eröffnen also kommunikative Erfahrungsvielfalt, die sich entweder sekundär als vorteilhaft, also die Lebensbedingungen luxurierend erweisen, oder aber deprivieren und auf ein stabileres Komplexitätsniveau zurückfallen. Auf diese Weise kann sich ein immer komplexeres System symbolischer Formen entfalten, das dauernd „experimentiert“ und Neues „ausprobiert“, das also stets offen bleibt für Umweltveränderungen, das sämtliche Formen dauernd den neuen Verhältnissen anpasst, ohne doch Bewährtes zu verwerfen. In jedem Moment schöpft sich das System von neuem und doch behält es seine Struktur bei.

Symbolische Formen bleiben stets an den Prozess ihrer Entstehung gebunden, sie beziehen ihre Bedeutung aus ihrem Entstehungszusammenhang, also aus der Notwendigkeit der Unterscheidung von Form und Umwelt, und damit auch allen sie „umfassenden“ bzw. einrahmenden symbolischen Formen. Die Totalität aller symbolischen Formen weist der einzelnen Form ihre Bedeutung zu, ein Wandel irgendeiner Form innerhalb des Formen-Ganzen, bedeutet daher den Wandel auch aller anderen Formen. Symbolische Formen sind somit immer mehr, als sie zu sein scheinen, sie verweisen auf das Ganze der symbolischen Formen, in das sie eingebunden sind, auf Umwelt also, ohne diesen Verweis anzuzeigen. Durch die symbolischen Formen hindurch erhält sich das Leben, vorab aller rationalistischen Verobjektivierung, ja die längste Zeit auch noch geradezu trotz aller rationalistischen Verobjektivierung.

Symbolische Formen stehen also nicht in einem leeren Raum, sondern sind umgrenzt von der Ganzheit ihrer Umwelt, von der sie sich abgrenzen. In seinen phänomenologischen Überlegungen zum „modernen“ Bewusstsein hatte Edmund Husserl diesen Zusammenhang untersucht: „Das aktuell Wahrgenommene, das mehr oder minder klar Mitgegenwärtige und Bestimmte (oder mindestens einigermaßen Bestimmte) ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem *dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirk-*

lichkeit“ (Husserl 1985b: 132, Hervorhebung im Original gesperrt)²³. Vor allem Bewusstsein, so wurde oben bereits argumentiert, bilden Organismus und Umwelt immer schon eine Einheit, entwickeln sich beide untrennbar wechselseitig aufeinander abgestimmt. Dieses „Eingepasstsein“ des Organismus in die Umwelt geht auch mit dem Insulationszusammenhang nicht verloren, auch die Gruppe und in ihr der Mensch bildet mit der ersten Umwelt ein Ganzes. Alle symbolischen Formen, die den Gruppenzusammenhang und die in dem Gruppenschutz aufgehobenen Menschen stabilisieren, sind aus der Wechselwirkung von Umwelt und Organismus hervorgegangen und sind untrennbar in diese Wechselwirkung eingeflochten. Das Symbolische jeder Form, als ihr Bedeutungsüberschuss, stellt diese Einheit mit ihrem Hintergrund, von dem sie unterschieden ist, immer schon her. Das System der relativ stabilisierten Formen wirkt insgesamt als Nomos: Durch alle Formen hindurch erhält sich das Leben, niemals jedoch in bewusster Planung, sondern als Prozess von Selektion und Variation.

Die „tatsächliche“ Bedeutung einer einzelnen Form ist für einen Beobachter nicht ersichtlich, sie symbolisiert lediglich Bedeutendes, er vermag sie zu beobachten, weil sie bedeutend ist, ohne dass sie wäre, was sie zu sein scheint, während seine Beobachtung Teil dieses Prozesses ist, der sich ihm schon daher niemals vollständig erschließt. Keine symbolische Form ist funktional abschließend zu bestimmen, keine Form ist auf einen *bestimmten* bzw. bestimmbar Sachverhalt, reduzierbar. Dennoch gelingt es dem Menschen immer schon, trotz, ja gerade wegen dieser Unbestimmtheit auch seiner Beobachtungsformen sich selbst, dann auch sich in Gesellschaft, zu erhalten.²⁴ Die Bedingungen dieses Fortbestehens der menschl-

23 Es lohnt sich, Husserl noch mit einer längeren Passage zu zitieren: „Ich kann Strahlen des aufhellenden Blickes der Aufmerksamkeit in ihn [den Horizont, M.V.] hineinsenden, mit wechselndem Erfolge. Bestimmende, erst dunkle und dann sich verlebendigende Vergegenwärtigungen holen mir etwas heraus, eine Kette von solchen Erinnerungen schließt sich zusammen, der Kreis der Bestimmtheit erweitert sich immer mehr und ev. so weit, daß der Zusammenhang mit dem aktuellen Wahrnehmungsfelde, als der *zentralen* Umgebung, hergestellt ist. Im allgemeinen ist der Erfolg aber ein anderer: ein leerer Nebel der dunklen Unbestimmtheit bevölkert sich mit anschaulichen Möglichkeiten oder Vermutlichkeiten, und nur die ‚Form‘ der Welt, eben als ‚Welt‘, ist vorgezeichnet. Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich, d.h. der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da“ (Husserl 1985b: 132, Hervorhebung im Original gesperrt).

24 Siehe dazu das Werk Paul Ricoeurs, der sich ausführlich mit der Bedeutung des Symbolischen beschäftigt und dabei die These verfolgt, dass sich durch das Symbolische die Einheit von Mensch und Sein herstellt (vgl. insbes. Ricoeur 1974, darin die zwei Kapitel „Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion“ I und II, 162-216). Die Fragestellung Ricoeurs lautete: „[...] wie kann man die philosophische Reflexion [gemäß den Kriterien der

chen, dann der gesellschaftlichen Form, lassen sich niemals abschließend bestimmen, es lassen sich aber Bedingungen ableiten, die hierzu *notwendig* erfüllt sein müssen.

Das eingangs insbesondere entlang der wissenschaftlichen Risikodiskussion aufgezeigte Schwinden der wissenschaftlichen Objekte kann so verstanden werden, dass Wissenschaft, ja dass moderne Gesellschaften sich mehr und mehr mit der Tatsache konfrontiert sehen, dass objektivistische Kategorien Welt nicht hinreichend zu bestimmen vermögen, dass gerade die schärfsten analytischen Begriffe nur mehr Unverständliches zu Tage bringen, ja schließlich das Bedeutendste gar nur verbergen (vgl. dazu auch Mannheim 1985: 49). So beginnen moderne Gesellschaften an ihren fundamentalen Paradigmen, ja an ihren Begriffen zu zweifeln. Die Reaktion in Form der Destruktion metaphysischer Substanzbegriffe aber führt sie in einen nominalistischen Relativismus, angesichts dessen jegliche Theoriebildung hinfällig, erst recht aber der *praktische* Katastrophenschutz vollkommen handlungsunfähig wäre. Es bedarf schon für jede theoretische Auseinandersetzung, erst recht aber für die Praxis, immer auch relativ stabiler Kategorien, anhand derer sich das Handeln ausrichten kann. Eine Katastrophensoziologie kommt nicht darum herum, Begriffe zu verwenden, die von der konkreten Mannigfaltigkeit abstrahieren, Begriffe, die Konstanz suggerieren, wo doch Prozess ist. So muss sie in ihrer Beschreibung notwendig die Katastrophe als ein über die Zeit hinweg relativ konstantes, bedeutendes Phänomen behandeln. Der Begriff der symbolischen Form aber soll diesen Umstand kennzeichnen, dass es sich bei diesen Phänomenen

Rationalität und Strenge, M.V.] mit der Hermeneutik der Symbole *verschränken*? [...] Vielleicht muß man die Enttäuschung erfahren haben, die sich an die Idee einer voraussetzungslosen Philosophie knüpft, wenn man den Weg zur Problematik finden will, mit der wir uns hier befassen. Im Gegensatz zu den Philosophien des Ausgangspunktes geht eine Meditation der Symbole von der Fülle der Sprache und vom bereits vorfindlichen Sinn aus; sie setzt in der Mitte der Sprache an, die schon stattgefunden hat und in der alles bereits auf irgendeine Weise gesagt worden ist; keinesfalls versteht sie sich als ein Denken, das ohne Voraussetzungen auskommen will, sondern als ein Denken in und mit all seinen Voraussetzungen. Darum sieht sie ihre erste Aufgabe nicht darin, einen Anfang zu setzen, sondern sich aus der Mitte des Wortes wiederzuerinnern“ (ebd.: 162, Hervorhebung im Original). Dabei käme eben dem Symbol eine besondere Bedeutung zu, mittels des Symbolischen ließe sich die Einheit von Mensch und Sein denken, denn in ihm offenbart sich, was sich verbirgt, es wird zum „Index der Situation“ des Menschen im Sein (vgl. Ricœur 1971: 396). Das Symbolische stehe nicht allein für eine „Symbolik der Subjektivität [...], des abgetrennten menschlichen Subjekts, der Bewußtwerdung, des vom Sein abgespaltenen Menschen“, es sei im Wesentlichen „Symbol der Verflechtung des Menschen mit dem Sein“, so Ricœur weiter (Ricœur 1974: 189).

eben nur um *relativ* konstante, *einem Beobachter* etwas bedeutende Formen handelt, deren Bedeutung absolut gesehen zu keinem Augenblick im Raum-Zeitverlauf mit sich selbst zu einem anderen Zeitpunkt identisch ist. Es handelt sich um Phänomene, die in jedem Falle *individuell* von neuem auf ihren Gehalt hin zu untersuchen sind, gerade wenn sie so sehr betreffen, wie Katastrophen betreffen. Alle von einem Beobachter wahrgenommenen Formen sind für ihn bedeutungsvoll, ihre Bedeutung aber variiert ständig je nach aktueller „Bedürfnislage“, die ebenfalls sich in einem ständigen Fluss befindet. Begriffe, die diesen Formen Dauer verleihen, indem sie sie aus diesem Fluss herauslösen, ihnen damit eine Existenz unabhängig von Raum und Zeit verleihen, vermögen diese Bedeutung schließlich nicht mehr abzubilden, wenn sie sich nicht immer wieder selbst korrigieren. Formen, die immer enger miteinander verkoppelt werden, entziehen sich mehr und mehr der Fähigkeit zur gestaltenden Einflussnahme, sie werden dem Umweltwandel entzogen und auf Dauer gestellt, ohne Garantie, dem sich davon ungeachtet weiterhin fortsetzenden Umweltwandel auf Dauer angemessen zu sein, nur weil sie in der Vergangenheit einmal adäquat „funktionierten“. In jeglicher Form vergegenständlichender Begriffsbildung als notwendigem Instrument der Auseinandersetzung mit Welt ist diese „Entfremdung“ angelegt. Dieser Entfremdung kann begegnet werden, indem gerade den Bedeutendsten symbolisierenden Begriffen ihr Mehrwert „symbolisch“ wieder zugeführt wird, den der wissenschaftliche Abstraktionsprozess der relativ stabilisierten Form erst nahm.

5.3 Relative Stabilisierung symbolischer Formen im mythischen Denken

Im Folgenden wird der Aufbau der menschlichen Wahrnehmungswelt als Prozess der relativen Stabilisierung symbolischer Formen weiter verfolgt. Im vorangegangenen Abschnitt ging es bereits grundlegend darum, ein Verständnis des vorrationalen Abstimmungsprozesses von Form und Umwelt zu erarbeiten, ein Verständnis derjenigen Prozesse, durch die hindurch es einem relativ stabilisierten System gelingt – bzw. auf welche Weise es ihm nicht gelingen kann – sich in einer sich beständig wandelnden Umwelt dieser ständig anzupassen und sich zugleich von dieser zu unterscheiden, also seine eigene Form zu erhalten. Vor diesem Hintergrund wird nun das „mythische Denken“ skizziert und grundlegende Entwicklungslinien bis hin zum modernen Menschen werden nachgezeichnet, es wird die spezifische Verwobenheit, der systemische Charakter der mythischen Wahrnehmungsformen und deren Wandel beschrieben. Im mythischen Denken formt sich die Wahrnehmungswelt, wie sie sich den ersten Philosophen darstellt, wie sie

selbst noch der modernen Wissenschaft zugrunde liegt. Das Ziel dieses Gliederungspunktes aber ist es, zu zeigen, dass das moderne Denken sich gegenüber dem des Mythos, als auch gegenüber dem Denken der ersten okzidentalen Philosophen kategorisch in einer spezifischen, katastrophenträchtigen Hinsicht unterscheidet, die es zunehmend unwahrscheinlicher werden lässt, dass es dem Menschen gelingt, sich gegenüber seiner Umwelt zu behaupten.

Um diesen Unterschied plausibel aufzeigen zu können, muss in diesem Gliederungspunkt der Weg der „dichten Beschreibung“ (Clifford Geertz) gegangen werden, es ist die „[...] Vielfalt komplexer, oft übereinandergelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen [...]“ (Geertz 1997: 15) und für die weitere Entwicklung zum modernen Menschen hin besonders bedeutender vergegenständlichter Formen in ihrem prozessualen Charakter zu beschreiben. Diese Beschreibung vermag erst die anschließenden Erörterungen zu fundieren, ihnen also eine Plausibilität zu verschaffen, die sich rein analytisch nicht erreichen lässt. Dem zu beschreibenden ganzheitlichen Zusammenhang fehlt es an Eigenschaften, die sich substantiell bestimmen ließen, allein in der dichten Beschreibung lässt sich jenes Ineinanderverwobensein der Formen dem *modernen* Denken gegenüberstellen, das sich eben darin vom Mythos unterscheidet, dass es einen wesentlichen Teil dieser Formen aus ihrem sie transzendental, also als Bedingung ihrer Möglichkeit einbettenden Zusammenhang heraus isoliert.

Während im Mythos alles unauflöslich miteinander verwoben ist, sich daher ständig alles verändert, beginnen mit den Anfängen der okzidentalen Wissenschaften zwei Bereiche auseinander zu driften, beginnt sich aus einer intransparenten „Kultur“ eine transparente unveränderliche „Natur“ heraus zu scheiden, die doch noch die längste Zeit in einen transzendierenden Schleier gehüllt bleibt. Aus diesem anfänglichen Haarriss wird allmählich ein Bruch, der Katastrophen zunehmend wahrscheinlicher werden lässt, während er den Blick auf ihre Ursachen verstellt: Real-Falsifikationen führen nun nicht mehr zur kritischen Reflexion *aller* relativ stabilisierten, also sämtlicher durch und durch sozialen Formen; die „Ursachen“ dieses Scheiterns werden nun nur mehr in der „Natur der Dinge“ gesucht, von der man glaubt, man müsse eben diese „Natur“ nur noch besser verstehen lernen. Gesucht wird nur noch in dieser einen abstrakten Richtung, ohne mehr den eigentlichen konkreten, affektiv wahrnehmbaren Bedeutungsgehalt dieser Falsifikationen in seiner ganzen Breite zu hinterfragen. Das mythische Denken als Form, die ein Beobachter heute retrospektiv beobachtet,²⁵ kennt

25 Es ist hier zu betonen, dass sich auch das mythische Denken als *einheitliche* Form nur durch Abstraktion beschreiben lässt, Abstraktion nämlich von den unendlich vielen „gescheiterten“ Formen, die diese Entwicklung in ihrer gan-

keinen solchen Bruch, die Kategorien des Mythos standen stets untereinander in einer unauflösbaren Wechselbeziehung, die die ständige Neuausrichtung *aller*, auch der noch so stabilen Formen ermöglichte. Das Scheitern irgendeiner Form warf Fragen an alle anderen Formen auf. Im modernen Denken sind zwei Bereiche kategorisch und ohne Vermittlung voneinander getrennt, Veränderungen im einen Bereich wirken sich nicht mehr notwendig auf den anderen aus, mit der Folge der Möglichkeit katastrophaler Fehlentwicklungen. Wie also konnte es zu diesem Bruch kommen?

Die Verklammerung von erster und zweiter Umwelt im mythischen Denken

Um diese Frage klären zu können, bedarf es zunächst eines Begriffes des mythischen Denkens, also besonderer Charakteristika, die nach Ernst Cassirer den Mythos zu einer besonderen Form des Weltzuganges machten. Hierzu zählt insbesondere das, was Cassirer, Gehlen und Claessens den „sympathetischen Zusammenhang“ genannt haben: Während das moderne Denken Zusammenhänge herstellt, in dem es zwei Entitäten durch ein vermittelndes Drittes miteinander in Beziehung setzt, nimmt das mythische Denken auch komplexere Zusammenhänge als eigenständige Formen war, ohne sie in Bestandteile zu zergliedern. Dieses Denken ist vielmehr bildlich, mimetisch, ganzheitlich im eigentlichen Sinne, es sieht Einheiten in für den modernen Menschen nur schwer nachvollziehbaren, oftmals weit auseinander liegenden „Dingen“. In diesem Denken gibt es kein Getrenntes, alles fließt ineinander, Formen werden nur für den Moment hervorgehoben, alles ist durch alles beeinflussbar und jedes Wahrgenommene kann zugleich Ursache für alles andere sein.²⁶

zen Breite ebenso begleiteten, die sich einem Beobachter aber nicht mehr zeigen, eben weil sie vergangen sind, ohne noch erkennbare Spuren hinterlassen zu haben. Auch im mythischen Denken haben sich immer wieder Formen stabilisiert und gegen Umweltveränderungen derart immunisiert, dass sie schließlich untergingen. Der Mythos ist nicht frei von Fehlentwicklungen. Im Laufe der Evolution werden immer wieder Versuche gestartet, und nur der erfolgreiche Versuch befähigt zur Fortsetzung der Entwicklung, weil die Form überlebt, die gescheiterte Form aber vergeht. Doch erst in der Moderne wird das normale Scheitern zur umfassenden Bedrohung für das gesamte Ökosystem.

- 26 Auch dem „modernen“ wissenschaftlichen Beobachter sind seine Unterscheidungen nicht einfach gegeben, er muss erst „lernen“, jene Formen zu unterscheiden, die im wissenschaftlichen Zusammenhang relevant sind. Im Jahr 1935 veröffentlichte Ludwik Fleck einen Aufsatz unter dem Titel „Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen“ (vgl. Fleck 1983b). Fleck stellt darin fest, dass es einer gewissen Schulung, also ei-

Die Welt tritt dem Menschen niemals ungegliedert gegenüber, immer erscheinen in ihr schon Formen, als Produkt eigener Differenzierungen, von anderen mehr oder weniger deutlich geschieden. Das mythische Denken ist also bereits „geformt“, vermittelte Wahrnehmung, niemals trifft der Mensch auf eine „*materia nuda*“ (vgl. Cassirer 1975: 18). Und doch kennzeichnet das mythische Denken, so Cassirer, eine *besondere* „Geschlossenheit“: Subjekt und Objekt, „Bedeutung“ und „Ding“ erscheinen dem Beobachter noch derart eng miteinander verklammert, dass sie stets nur für den Augenblick als eigenständige Formen „aktiviert“ werden, dann aber sofort wieder in der Einheit der Verklammerung aufgehen (vgl. Cassirer 1953b: 31). Im mythischen Denken steht jede einzelne Wahrnehmung untrennbar für das Ganze. Die Welt stellt sich dem Menschen als ein übergreifender, nur für den modernen Beobachter als Differenz beobachtbarer Zusammenhang zwischen „Mensch“ und „Natur“ dar. Dieser Zusammenhang ist dem Menschen „natürlich“ gegeben, er nimmt ihn unmittelbar in allen miteinander zu untrennbaren Formen verwobenen Handlungen wahr, wie „[...] Hunger und Durst, Durst und Quelle, Auge und Licht, Wort und Antwort“ (Gehlen 1986a: 165), so Gehlen. Die Alltagserfahrung macht auf Schritt und Tritt sinnvolle, aber unverständbare Zuordnungen sichtbar, lässt alle Wesen und Ereignisse in einem „[...] Verhältnis des geheimen Einverständnisses, der gegenseitigen Erwartung [...]“ (ebd.) zueinander stehend erscheinen, lässt die „[...] dynamische Konzeption der Welt, nach der Wesenheiten oder beseelte Ereignisse in einer sympathetischen Beziehung der Anziehung oder Abstoßung stehen [...]“ (ebd.), völlig unvermeidlich

ner Spezialisierung, einer „begrenzten Scharfsichtigkeit“ des praktizierenden Arztes bedürfe, die allerdings mit einer „auf gewisse andere Phänomene begrenzten Blindheit verbunden“ sei, um Krankheitsbilder routiniert erkennen zu können. Er nannte das im Sprachjargon der Zeit „Gestaltsehen“: „Ein in einem gewissen Bereich geschulter Beobachter ist nicht imstande, eine brauchbare Beschreibung zu geben. Im besten Fall gibt er eine ausgedehnte, viele Einzelheiten enthaltende Beschreibung, von denen die Mehrzahl unwesentlich oder überhaupt zufällig sein wird, gibt aber nicht die charakteristischen Züge an und unterstreicht nicht die hauptsächlichsten Merkmale. Das Abbild seiner Beobachtung ist wie eine überbelichtete Photographie: überzeichnet, ohne Kontraste. Der Hintergrund ist nicht leer oder diskret zurücktretend, die Gestalt hebt sich nicht von ihm ab, tritt nicht hervor, kommt nicht aus dem Hintergrund ‚heraus‘“ (ebd.: 61). Der ungeschulte „Laie“ sieht eben nur das für *ihn* Bedeutsame, das sich aus seinem spezifischen Hintergrund hervorhebt, das sich aber nicht mit dem verobjektivierten „Krankheitsbild“ trifft, für das er ohne Übung keinerlei Wahrnehmungsformen besitzt. Das mythische Denken verfügt noch über keinerlei derart stabil verobjektivierte Formen, wie mit Cassirer behauptet wird, es kennt noch keinen „Alltag“ (im oben genannten Sinn). Er unterscheidet nicht zwischen Bedeutendem und Unbedeutendem, alles ist ihm bedeutsam.

werden. Der Mensch versteht sich selbst, ohne sich dabei zu begreifen, als in diesen Zusammenhang eingebunden, schon wenn er einen Vogel zu seinem Nest flattern sieht, so Gehlen weiter (vgl. ebd.). Die „Dinge und Menschen reden gewissermaßen miteinander, sie verstehen sich und harmonisieren auf natürliche Weise [...]“ (Durkheim 1984: 207), so Emile Durkheim. Diese Denkform entspricht den gegebenen Bedingungen, sie verklammert zweite und erste Umwelt derart eng miteinander, dass große Abweichungen voneinander nicht von Dauer sind, die notwendigen Anpassungsleistungen damit das Gruppenganze nicht dauernd grundlegend gefährden. Der *ständige* Abgleich von erster und zweiter Umwelt verhindert, dass die erste Umwelt irgendwann katastrophal in die zweite Umwelt einbricht. Dieser „sympathetische Zusammenhang“ kann daher mit Gehlen als eine „Erkenntnisform des Instinkts“ umschrieben werden (vgl. Gehlen 1986a: 234).

Wesentliche, für die Existenzform des exzentrisch positionierten Menschen grundlegende stabilere Grenzscheiden fehlen im sympathetischen Denken noch vollständig, die erst in einem langen Erkenntnisprozess in die „Welt“ eingezogen werden, alles fließt in einer einzigen Ebene zusammen.²⁷ Jede von ihrem Hintergrund in der Handlung nur kurzfristig abgehobene Form trägt zunächst die Form des primären Ganzen in sich, ist stets Repräsentant der Gesamtform, ohne überhaupt im eigentlichen Sinne zu unterscheiden. Kein Einzelnes ist als solches individuell, es wird stets in seiner Repräsentationsfunktion für den allgemeinen Zusammenhang gedeutet, ohne dass jedoch diese Repräsentationsfunktion jemals zu Bewusstsein käme. Auf diesem Niveau erscheint der Repräsentant nicht als Repräsentant, sondern als *Sein* des Repräsentierten, Hintergrund und Vordergrund erscheinen auf einer Ebene, so Ernst Cassirer: „Es fehlt hier vor allem jede feste Grenzscheide zwischen dem bloß ‚Vorgestellten‘ und der ‚wirklichen‘ Wahrnehmung, zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Bild und

27 Dazu auch Kurt Imhof und Gaetano Romano: „Subjektive Gefühle, individuelles Leiden und eigene Biographien können sich in dem Netz von Analogien und Kontrasten nicht als etwas Spezielles hervorheben. Eine Weltdeutung, in der die uns selbstverständliche Unterscheidung von objektiver, sozialer und subjektiver Welt unterschiedslos zusammenhängt, kann auch *Sprache* nicht als Medium ‚für sich‘ abheben. *Zeichensubstrat* wie *Semantik* sind unmittelbar mit dem *Bezeichneten* verbunden. Diese interne Verbindung von Begriffen mit dem Bezeichneten manifestiert sich im magischen Ritus in der Beziehung von Beschwörungsformel und erwartetem Ereignis. Im archaischen Denken verändert die Sprache die Welt noch physisch“ (Imhof/Romano 1996: 22f., Hervorhebungen im Original). Diese physische Veränderung durch die Sprache bleibt allerdings bei Imhof und Romano ansonsten unbesprochen, dabei ist es doch gerade die Frage, warum die Sprache ehemals so fundamental formend gewirkt haben soll, sie es heute aber nur mehr „psychisch“ (als Gegensatz zum Physischen) vermag.

Sache“ (Cassirer 1953b: 48). Sein ist unmittelbares, im modernen Sinne unreflektiertes, also „vernunftloses“ Sein. Insbesondere werde dies an der Art der Verarbeitung von Traumerlebnissen und Todeserfahrungen deutlich, so Cassirer weiter: Weder Traum, noch der Tod von Gruppenangehörigen werden als qualitative Brüche wahrgenommen, vielmehr reihen sie sich nahtlos in den gleichmäßigen Fluss aller objektiven Wirklichkeit ein.²⁸ Cassirer nennt den Mythos die „Stufe der Konkreszenz“ (vgl. Cassirer 1953b: 82): Alles fließt ineinander, alles koinzidiert auf der gleichen Ebene, das Bild, die Form von „etwas“ ist mit „der Sache“ identisch, sie sind *eins*. Bei dem Kulturanthropologen Maurice Godelier heißt es dazu:

„[...] befähigt, alle Aspekte und alle Ebenen [...] einander näher zu bringen, ist das [mythische, M.V.] Denken [...] folglich unmittelbar und gleichzeitig *analytisch* und *synthetisch*, und in der Lage, zugleich in den mythischen Weltbildern alle Aspekte der Realität zu totalisieren und von einer Ebene der Wirklichkeit zu einer anderen durch die reziproken Transformationen seiner Analogien überzugehen.“ So gewinne „[...] die ganze Welt einen Sinn, wird alles Bezeichnendes und kann alles bezeichnet werden innerhalb einer symbolischen Ordnung, in die alle in das Material der Mythen übernommenen positiven Kenntnisse sich in der ganzen Fülle ihrer Einzelheiten einfügen“ (Godelier 1973: 316).

Technik

Cassirer sieht das Ritual in dieser Identität von Bild und Sache begründet: In der rituellen Darstellung wird der „reale“ Vorgang wiederholt, wird die Sache noch einmal erlebt, kann das Ereignis in seinem ursprünglichen Verlauf noch einmal beeinflusst werden. Der Zusammenhang zum Ganzen ist ungebrochen, weil der Tänzer im Ritual zum „Gott“ *wird*, er der „Gott“ *ist*, so wie der Clan sein Totemtier *ist* und diese Identität in nachahmenden Verhaltensweisen noch einmal bestätigt wird. Jede neue Grenzziehung, jede Formenbildung, die etwas aus dem ganzheitlichen Zusammenhang für den Moment hervorhebt, es mit Heidegger gesprochen „entbirgt“ (vgl. bspw.

28 Dies ist eine für die soziologische Diskussion der Katastrophe ganz entscheidende Beobachtung, bedeutet sie doch, dass eben auch der Tod nicht notwendig und in allen Kulturen gleichermaßen abschreckend und Entsetzen hervorrufend gedeutet werden muss. Es bedeutet, mit anderen Worten, dass auch eine größere Anzahl an Todesopfern bspw. als Folge einer Überschwemmung in anderen kulturellen Zusammenhängen „normal“ sein kann, während im westlichen Kulturkreis dasselbe Ereignis als Katastrophe beobachtet wird. Elísio Macamo kam zu eben diesem Ergebnis, dass die lokale Bevölkerung in Mosambik nach dem verheerenden Hochwasser im Jahr 2000 selbst die Todesopfer für „normal“ hielt und sie akzeptierte, ohne zumindest diesbezüglich von einer Katastrophe zu sprechen (vgl. Macamo 2003).

Heidegger 1976: 12),²⁹ stellt zugleich diesen Zusammenhang her, in dem es geborgen bleibt. Geste, Laut, Wort und Name haben keine bloße Darstellungsfunktion, in ihnen ist „[...] der Gegenstand selbst und seine realen Kräfte enthalten“ (Cassirer 1953b: 53, Hervorhebung im Original). Jede Formung wirkt sich unmittelbar auf das ganze System der symbolischen Formen aus, in den die für den Moment entborenen Formen eingebettet bleiben; weil noch keinerlei Dauer „objektiviert“ ist, verändert sich alles dauernd und massiv.

Kausalität sei durchaus bereits im mythischen Denken angelegt, es verfüge bereits über eine allgemeine Vorstellung von „Ursache“ und „Wirkung“, doch wären die voneinander als geschieden wahrgenommenen Formen – wie die Wahrnehmungsformen selbst – noch nicht dauerhaft fixiert, die „Ursache-Wirkungszusammenhänge“ haben noch keine eigenständige Seinsweise entfaltet, so Cassirer (vgl. ebd.: 57). Dem mythischen Denken fehlt der *Begriff* der Kausalität, über die *Form* des kausalen Denkens aber verfügt es durchaus (vgl. ebd.: 63); doch wird alles „Individuelle“ immer wieder in den ganzheitlichen Zusammenhang aufgehoben, jede Wahrnehmung innerhalb des Systems symbolischer Formen eingeordnet, alles bekommt seinen Platz im ineinander fließenden Ganzen zugewiesen. Das mythische Denken kennzeichnet eine spezifische Art der Vergegenständlichung: Selbst noch die Genese, der Prozess wird stets an ein konkretes, sinnlich gegebenes Dasein geknüpft, der Mythos „klebt“ an den Körpern (vgl. ebd.: 70), er schmilzt „[...] alles Sein in konkret-bildhaften Einzelheiten zusammen“ (ebd.: 81), deren Form dabei doch unbestimmt und in ständigem Wandel bleibt.

Alles zusammen Erscheinende gehört nach der Grundvorstellung der „sympathetischen Magie“ zusammen, es besteht letztlich eine durchgängige Verknüpfung, ein „echter Kausalnexus“ (vgl. ebd.: 95), der zugleich bedeutet, dass alles *beeinflussbar* ist. Die möglichen Formen der Beeinflussung werden zunächst ebenfalls gleichsam „vorgegeben“: Ein beobachteter Zusammenhang drängt darauf, erneut hergestellt zu werden, das „Gefühl“ von Kausalität wird durch Handlungserfolge, durch die immer kompliziertere Verlängerung von Handlungsketten bestärkt. Diese Verkettung bleibt jedoch nicht auf Handlungen beschränkt, auch Traumerlebnisse oder Todeserfahrungen etwa, abstrakte Ereignisse schlechthin, werden in einem Zusammenhang wahrgenommen, der als solcher beeinflussbar ist.

Der umfassende Prozess der relativen Stabilisierung symbolischer Formen führt zugleich zur Wahrnehmung von immer umfassenderen, als auch zur immer differenzierteren Wahrnehmung von Zusammenhängen und der diesen Zusammenhängen entsprechenden „Beeinflussungstechniken“. Im

29 Siehe dazu auch weiter unten in der vorliegenden Arbeit.

sympathetischen Denken erscheint alles durch alles beeinflussbar, doch zeichnen sich immer schon gewisse „Beeinflussungsvektoren“ vor anderen Formen aus, die ständig ausprobiert, umbewertet, durch weitere ergänzt oder fallengelassen werden. Allmählich kristallisieren sich bestimmte Formen heraus, die sich besonders eignen, ebenfalls evolutionär weitgehend stabilisierte „Zwecke“ zu erreichen bzw. „Bedürfnisse“ zu erfüllen. Die grundlegende Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des Gruppenganzen gegenüber dem unbestimmten Hintergrund gibt dabei die zentrale „Wirkrichtung“ vor, den zentralen Vektor, entlang dessen diese „Techniken“ sich stabilisieren; diese Wirkrichtung schlägt sich von Anbeginn in *allen* Formen nieder, also auch in jenen, die als „Technikformen“ bezeichnet werden können. Was damit gemeint ist, wenn hier von Technik gesprochen wird, ist detaillierter zu erörtern, denn es geht entscheidend darum, den Charakter, das „Wesen“ der Technik in diesem Stadium zu begreifen.

Zum allgemeinen Charakter von Technik und Werkzeug

Für Arnold Gehlen ist das Werkzeug eine Institution, die dem Menschen den ihm notwendigen äußeren Halt in einer ihm unangemessenen Natur bietet. In „[...] seiner Spezialisiertheit auf bestimmte, einseitige Funktionen spiegelt jedes Werkzeug oder Gerät die Tatsache wider, daß sich chronische Bedürfnisse oder Interessen über wiederkehrende, eingewöhnte Arbeitsgänge auf typische, ebenfalls wiederkehrende Sachlagen und Sachumstände beziehen“ (Gehlen 1986a: 19). Nur mittels dieser Institution vermag, Gehlen zufolge, der Mensch sich trotz seiner umfassenden Mängel zu behaupten. Eine solche Definition des Werkzeuges erweckt den Eindruck, als stabilisierten sich zwar Sachlagen und Sachumstände, auch noch Bedürfnisse und Interessen *prozessual*, das Werkzeug selbst aber erscheint „fertig“ gegeben, *ahistorisch*, als Weise des (als Objekt ebenfalls „fertigen“) Menschen, seine Organmängel zu kompensieren, sich in einer *Natur* zu rechtzufinden, (in) der er nicht „gewachsen“ ist.³⁰ Der wie vom Himmel

30 Gernot Böhme kritisiert, dass bei der Untersuchung der anthropologischen Dimension der Technik „[...] was der Mensch ist und was Gesellschaft, vorausgesetzt und auf dieser Voraussetzung die Technik als ein Mittel zur Erreichung humaner Zwecke bzw. zur Realisierung gesellschaftlicher Funktionen angesehen“ wird, doch „[...] die humane und gesellschaftliche Bedeutung von Technik [wird, M.V.] durch den Begriff eines Mittels unzureichend [...]“ erfasst (Böhme 1998: 31). Allerdings relativiert Böhme in seinem Aufsatz zur „Technisierung der Wahrnehmung“ die in der vorliegenden Arbeit (im Folgenden noch detaillierter) vertretende These, nach der sich Technik und Beobachtungsformen aus derselben Quelle entwickelten, jede Form der Objektivierung in ihren Anfängen also Technik im allgemeinen Sinne war: Böhme geht *nicht* davon aus, dass die Wahrnehmung immer schon technisch geformt ist, man befinde sich vielmehr *heute* in einer Phase der Humange-

gefallene Mensch findet sich in einer Situation, in der er das zufällig zuhandene Werkzeug notwendig braucht. Von dieser Blickwarte aus erscheint Technik als *Kompensationsmittel*³¹, als *Organerersatz*³², auch als notwendiges Mittel zur Emanzipation von den „Natur“-zwängen³³, die nur auf ein der Natur nicht adäquat entsprechendes Wesen derartigen Zwang auszu-

schichte, „[...] in der Technik in das, was der Mensch ist, und das, was Gesellschaft ist, eingedrungen ist“ (ebd.: 31).

- 31 So eben besonders prominent bei Arnold Gehlen, der behauptete, der Mensch sei in jeder „natürlichen“ Umwelt überlebensunfähig (vgl. Gehlen 1986b: 94f.), Technik definiert sich damit als das Außernatürliche, das den ebenfalls außernatürlichen Menschen mit der Natur versöhnt. Dabei beruft sich Gehlen auf Paul Alsborg und Ortega y Gasset, die bereits die Notwendigkeit der Technik aus den Organmängeln abgeleitet hätten (vgl. ebd.: 93f., sowie Alsborg 1975 und Ortega y Gasset 1978b). Helmuth Plessner dagegen sah den Menschen zwar ebenfalls auf Technik angewiesen, doch vertrat er eben nicht jene kompensatorische Vorstellung von der Technik, sondern sah sie allgemein als Form, mittels derer sich der Mensch als Mensch entfalte: „Gesellschaft ohne Technik und Zivilisation ist nicht möglich, Technik im weitesten Sinne genommen“ (Plessner 1972: 37).
- 32 So auch Gehlen. Radikalisiert wird die These von der Technik als Organersatz aber bei Vilém Flusser, der die menschlichen Körper zunehmend verkümmern sieht (vgl. Flusser 1992: 144ff.). Bei Ernst Kapp (vgl. Kapp 1978) hingegen – dem prominenten Vertreter der Theorie von der *Organverlängerung* und wohl dem ersten, der sich ausdrücklich an einer „Technikphilosophie“ versuchte – entwickelt sich Technik, wie bei Paul Alsborg und Hugh Miller, allmählich als Folge luxurrierender Bedingungen: „Solange der Mensch ohne Waffen den reißenden Tieren gegenüberstand, mußte er ihnen an Stärke des Gebisses und der Nägel, an Faust- und Armkraft, wie an affenartiger Geschwindigkeit ebenbürtig sein“ (ebd.: 35), dann aber trat allmählich zu „[...] der Erschaffung von Mitteln, berechnet auf Schutz und Sicherheit, sowie auf annähernde Behaglichkeit des Daseins und dadurch sich steigernde geistige Tätigkeit [...] die zu ungewöhnlicher Anstrengung und Kraftäußerung nicht mehr genöthigte Physis ins Gleichgewicht“ (ebd.: 36). Nun verlängere der Mensch – dies ähnelt wiederum sehr den Plessner’schen Überlegungen – seine Organe in seine Umwelt hinein, er bildet seinen eigenen Körper in seine Umwelt hinein und erkennt sich dann schließlich darin „[...] als Resultat eines Processes, in welchem das Wissen von einem Aeußern zu einem Wissen von einem Innern umschlägt“ (ebd.: 23). Wenngleich die Kappsche Technikphilosophie den Ansprüchen einer „modernen“, erst recht einer „symmetrischen“ Anthropologie insgesamt nicht gerecht zu werden vermag, bedeutet die Kompensationsthese doch vor dem Hintergrund der Kappschen Theorie noch einen Rückschritt in der Geschichte der philosophischen Anthropologie.
- 33 So heißt es bei Karl Marx: „Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen [...] Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden“ (Marx 1970: 828).

üben vermögen.³⁴ Der historische Charakter der Technik als Form, ihre Historizität, ihr Entstehungszusammenhang gerät in dieser Perspektive jedoch nicht in den Blick.

In der vorliegenden Arbeit aber wird das Werkzeug ebenfalls als symbolische Form zu begreifen versucht, als eine Erweiterung der immer schon vonstatten gehenden Wechselwirkung und relativen Stabilisierung von Formen mit dem übergreifenden Ziel der Sicherung der Form-Umwelt-Unterscheidung. Auch vermittelt des Werkzeuges werden Formen in einer Raum-Zeit-Stelle hervorgehoben (vgl. Gehlen 1986a: 90). Ebenso gilt für das Werkzeug, wie für alle anderen relativ stabilisierten Formen, dass es nicht „plötzlich“ auftritt, sondern immer schon in allen anderen Formen angelegt ist, sich jedoch immer deutlicher von diesen – vermittelt über die von ihm in besonderer Weise geschaffenen Formung der Umwelt – absetzt und irgendwann dem Menschen als eigenständige, beobachtete Kategorie „auf-fällt“. Wie Normen sich schon im Spiel abzeichnen (vgl. Claessens 1993: 146f., auch Mead 1987: 419-429), so ist das Werkzeug schon in jeder Tätigkeit des Tieres angelegt, dass seine Klauen benutzt, um seine „Homöostase“ herzustellen, sein „Aequilibrium“ zu erreichen. Jedes Leben, so ließe sich mit Ernst Jünger sagen, „[...] hat die Technik, die ihm angemessen, die ihm angeboren ist“ (Jünger 1964: 82), es gibt nicht die Technik an sich, sie ist, so Oswald Spengler, eine Taktik des Lebens an sich, „[...] die Taktik des ganzen Lebens. Sie ist die innere Form des *Verfahrens* im Kampf, der mit dem Leben selbst gleichbedeutend ist“ (Spengler 1931: 7, Hervorhebung im Original).³⁵ Schon gar nicht eignet sie sich daher als Abgrenzungskriterium des „Homo faber“ vom Reich der Tiere.

Mittels des Werkzeuges als ebenfalls erst stabilisierter Form zieht der Mensch selbsttätig Trennungen wie Verbindungen und Verknüpfungen in ungeschiedene Ganzheit erster Ordnung ein, so wie er mittels *aller* von ihm selbst stabilisierten, objektivierten Formen weitere Ordnung aufbaut (vgl. Cassirer 1953a: 251). So entdeckt der Mensch mittels des Werkzeuges nichts, was nicht schon vor seiner Verwendung „technisch“ geformt war, und doch schafft das Werkzeug kraft seiner eigenen Funktion Formen, deren Bedeutung erst in diesem Akt relativ stabilisiert und gegen andere Formen abgegrenzt werden, die sich also durch die spezifische Wirkweise des Werkzeuges von anderen Formen unterscheiden. Das Werkzeug ist also *niemals allein Mittel* zur Verwirklichung von spezifizierten Zwecken, im-

34 Einige Quellenhinweise verdanke ich hier Susanne Fohlers insgesamt so hilfreichen Übersicht über Techniktheorien (vgl. Fohler 2003: 104).

35 Dort heißt es weiter: „In Wirklichkeit ist die Technik uralte. Sie ist auch nichts historisch Besonderes, sondern etwas ungeheuer Allgemeines. Sie reicht weit über den Menschen zurück in das Leben der Tiere, und zwar *aller* Tiere“ (Spengler 1931: 7, Hervorhebung im Original).

mer wirkt es selbst konstitutiv am Prozess der symbolischen Durchgliederung der Wahrnehmungswelt mit. Das Werkzeug ist *ein* Mittel des Entbergens von Formen, so wie *alle* Technik eine Weise des Entbergens ist, so wie schließlich *alle Formung der Wahrnehmungswelt Technik ist*. Oben wurde der Terminus der symbolischen Form eingegrenzt, indem gesagt wurde, symbolische Formen verwiesen über sich hinaus, sie symbolisierten lediglich, was sie verbergen, ohne zu sein, was sie *offen* zeigten. Dies gilt für alle Technik (vgl. auch Clausen 1988: 94-105): Alle Technik verbirgt zugleich, während sie zeigt. Mit den Worten Heideggers: Technik ist eine Weise des „Entbergens“, dabei „west“ sie in der „Unverborgenheit“ (vgl. Heidegger 1976: 13). Sie entbirgt, sie bringt Formen aus dem unbestimmten Hintergrundausschauen hervor, sie schöpft also, sie ist poietisch (vgl. dazu ebenfalls Heidegger ebd.: 12), während sie doch nie den Zusammenhang mit dem Unverborgenen (also dem unbestimmten Ganzen der ersten Umwelt, von der sich zu Unterscheiden erster Lebensauftrag ist) trennt, aus dem heraus sie die Formen entbirgt. Technik auf diesem Niveau ist insofern stets „Sozialbeziehung“ (Volker von Borries)³⁶: Während sie neue Formen schöpft, zieht sie stets einen Ariadnefaden hinter sich her, der alle Formen mit dem „Auftrag zum Überleben“ der Gruppe verbindet, also alle miteinander in diesem Auftrag vereint.

Die mechanische und geistige Funktion des Werkzeuges

Die Technik ist also die allgemeine Form des Entbergens, der symbolischen Durchformung und relativen Stabilisierung der Wahrnehmungswelt, das Werkzeug ist *eine* Technik, eine Weise der Formung, die sich erst für den modernen Beobachter von anderen „Techniken“, von anderen Weisen der Durchformung der Wahrnehmungswelt deutlich unterscheidet. Das Werkzeug als derart beobachtete, abgegrenzte Form vermag stärker als andere Handlungen die Objektwelt zu fixieren, weil es in besonders „effizienter“

36 Vgl. hierzu die nach wie vor lesenswerte und für die Techniksoziologie, die zum Zeitpunkt des Erscheinens seines Buches als Disziplin noch gar keine Form angenommen hatte, in mancherlei Hinsicht bis heute vorbildliche Soziologisierung der Technik durch Volker von Borries (1980). In einer Fußnote kritisiert Jost Halfmann das Buch von Borries als „[...] stark der industriesoziologischen Sichtweise auf Technik verhaftet. Sie [...] [geht, M.V.] noch nicht über die Marx-Weber-Tradition hinaus, in der Technik als Rationalisierungs- und Herrschaftsinstrument gedeutet wird, d.h. also primär die Institutionalisierung ungleicher Handlungschancen in oder durch Technik betrachtet wird“ (Halfmann 1996: 11). Dem kann hier nicht zugestimmt werden, beruft sich der Autor doch ganz wesentlich auf den figurationstheoretischen Ansatz Norbert Elias', was ihn insgesamt in eine andere Richtung führt als Marx und Weber (Technik wird eben *selbst* als sozialer Prozess begriffen) noch kann ihm eine industriesoziologische Blickweise vorgehalten werden, hat er diese doch im Untertitel des Buches angekündigt.

Weise das ihm sich bereits vorgeformt bietende „Material“ hinsichtlich bestimmter in ihm schon angelegter Möglichkeiten umarbeitet, aus ihm noch gezielter Formen „herausholt“. Kategorisch aber unterscheidet sich das Werkzeug nicht von allen bisher erwähnten Formen, weil es wie alle anderen auch, nicht einfach „da“ ist und hinsichtlich selbst gesetzter Zwecke zur Anwendung gebracht wird. Auch das Werkzeug dient niemals einfach der „[...] Bewältigung und Beherrschung der Außenwelt, die hierbei als ein fertiger, einfach gegebener ‚Stoff‘ anzusehen wäre, sondern mit seinem Gebrauch stellt sich für den Menschen auch erst das Bild dieser Außenwelt, dieser geistig-ideellen Form her“ (Cassirer 1953b: 256f.).

Das Werkzeug steht immer schon in einer unauflöslichen Korrelation mit dem von ihm „Behandelten“, ihm entspricht neben der sich zunehmend abzeichnenden „mechanischen Funktion“ von Anbeginn auch eine „rein geistige“ Funktion im Prozess der Stabilisierung der symbolischen Form des Menschen (vgl. ebd.: 256). Das Werkzeug stabilisiert Handlungsfolgen, indem es bestimmte Vorgänge festhält und Handlungsfolgen auf ebenfalls wiederkehrende Sachlagen *relativ* fest „koppelt“.

Gehlen hatte von Gewohnheiten gesagt, dass sie vom Aufwand „improvisierter Motivbildung“ entlasten, weil sie selbst nun sozusagen Appellcharakter annehmen, denen eindeutige Handlungen zugeordnet sind (vgl. Gehlen 1986a: 23). Solche „Schaltkreise“ bzw. Handlungsfolgen bildet auch das Werkzeug aus. Diese Verfestigung von Handlungsfolgen ist eben kein *besonderes* Charakteristikum des Werkzeuges sondern aller Formen, die immer erst Welt konstituieren und damit auch das gesamte System *relativ* stabiler Bedeutungen beeinflussen, also gleichsam rückwirkend ihre eigenen Grundlagen uminterpretieren, nachdem sie selbst „objektiviert“ sind. Gewohnheiten wirken ebenso wie das Werkzeug auf die Umwelt beruhigend, immer aber auch zugleich Komplexität erhöhend, beide Formen grenzen Formen *relativ* stabil gegen andere ab und machen dabei neue Zusammenhänge ersichtlich. Je stereotypisierter dann eine Gewohnheit, eine „werkschaffende“ Handlung, oder auch eine Gefühlslage wird, umso deutlicher kann sie als Form selbst zum „Gravitationszentrum“, zum „Attraktor“³⁷, zum „Wegweiser“ (vgl. ebd.: 40f.) bzw. zum „Vektor“ (vgl. Cassirer 1975: 150) werden, zum Bedeutungskern, der die Bedeutung anderer symbolischer Formen entsprechend stärker zu beeinflussen vermag und dabei den Aufbau wieder komplexerer Formen in einer bestimmten Rich-

37 Der Begriff des Attraktors wird hier sehr frei nach Grégoire Nicolis und Ilya Prigogine verwendet, die damit eine klar erkennbare Struktur bezeichnen, die ein System bestrebt ist, einzunehmen. Attraktoren sind also gewissermaßen Anziehungspunkte, die sich über die Zeit hinweg *relativ* stabil erhalten, die also Umweltvariationen (über- und unterkritische Zustände) bis zu einem gewissen Maß ausgleichen (vgl. Nicolis/Prigogine: 1987, insbes. 103ff.).

tung kanalisiert. Jeder Stabilitätsgewinn bedeutet also immer zugleich Variabilität auf einem veränderten Niveau.

Der provisorische Charakter jeder technischen Stabilisierung

Die Stabilisierung von Formen im Gruppenzusammenhang geschieht ganz allgemein vermittelt über die Darstellung bzw. den Ausdruck (vgl. Gehlen 1986a: insbes. 54-59, auch 155f). Formen erlangen relative Stabilität, wenn sie Beobachtern als etwas Beobachtbares gegenübertreten, sie ihm dargestellt werden und sie somit losgelöst aus ihrer Raum-Zeitstelle den aktuellen Moment ihres Entstehens überdauern. Für den Gruppenzusammenhang erwächst aus dieser Bedingung die zentrale Bedeutung kultischer Handlungen. Mittels der *Technik* des Rituals etwa werden Formen im sozialen Raum auf relative Dauer gestellt, können Kommunikationszusammenhänge der Vergänglichkeit entzogen, können ganze Verhaltensabläufe, etwa bei der Jagdvorbereitung, tradierbar gemacht werden. Im mythischen Denken, in dem alles noch mit allem in unmittelbarer Verbindung steht, jeder Zustand in jeden beliebigen anderen überführbar ist und alles durch alles beeinflussbar ist, ziehen sich allmählich mit der Stabilisierung kultischer Handlungsfolgen zunehmend bestimmtere und den Moment überdauernde Kausalitätsketten ein. Die unvermittelt magische Form der Beeinflussung drängt über ihre Äußerungen, ihre Verobjektivierungen, auf eine Strukturierung und Formung alles sinnlich Wahrnehmbaren.

Diese „neue Ordnung“ selbst lässt nunmehr einzelne Bereiche von anderen dauerhafter unterschieden erscheinen, was wiederum zur Stabilisierung der zur Beeinflussung dieser Bereiche geeigneten kultischen Handlungsfolgen, der Kausalitätsvektoren, drängt. Der kultische Ausdruck setzt vom Ganzen hervorgehobene Bedeutungszentren ab, denen nunmehr von der sich stabilisierenden Gruppe und dem sich stabilisierenden Ich dauerhaft Aufmerksamkeit zuteil wird. „Die Allmacht des bloßen Wunsches“ (vgl. Cassirer 1953b: 256) wird zunehmend gebrochener, es zeichnen sich immer deutlicher Wege und Bedingungen ab, die eingehalten werden müssen, um einen Zweck zu erreichen. Das Werkzeug etwa drängt auf die Wahrnehmung bestimmter Wirkungen, die nun auch gezielter angesteuert werden. Evokationen, dann Sprache drängen irgendwann auf die Wahrnehmung der Tatsache, dass auf bestimmte Äußerungen bei anderen wiederholbare Reaktionen hervorgerufen werden können. Das gezielte Hervorholen eines bestimmten Zweckes durch gezielten Mitteleinsatz ist also immer schon in allen Formen angelegt.

Instrumentelle Formen – wie alle Formen – weiten sich, sofern sie sich als viabel erweisen, aus, lassen andere Möglichkeiten offensichtlich werden, reduzieren und erhöhen Komplexität zugleich, indem sie Abläufe zu eigenständigen Formen „sympathetisch“ zusammenfügen. Wie bei allen

anderen symbolischen Formen bleibt aber der Zusammenhang von Mitteleinsatz und Wirkung eingebettet in das System aller symbolischen Formen, er bildet ein Teil des Ganzen. Gerade weil im mythischen Denken noch alles mit allem beeinflussbar ist und alles jederzeit alles beeinflussen kann, muss jede „instrumentelle“ Handlung, die sich als eigenständige Form stabilisiert, ständig auf ihre tatsächlichen Wirkungen in alle Richtungen überprüft werden. Ihre tatsächliche Bedeutung variiert je nach dem Zusammenhang, aus dem heraus sie eingesetzt wird und je nach den Folgen, die sie hervorruft, entsprechend bleiben die Radien dieser Kausalitäts-Vektoren begrenzt. Alle Verkopplungen, die zwischen den Formen vorgenommen werden und aus ihnen neue bilden, bleiben auf Dauer „provisorisch“, erst die Zeit wird darüber entscheiden, ob die Form insgesamt vorteilhaft wirkt, ob sie weiterhin provisorisch beibehalten, verworfen oder neu arrangiert wird. Selbst der positive Fall hebt diesen provisorischen Charakter niemals ganz auf, weil nie gewusst werden kann, was die Zukunft bringt. Das mythische Denken kennt nicht die Kategorie der Unveränderlichkeit, den Ausschluss der Möglichkeit, dass die Formen vor einem insgesamt offenen Horizont der Möglichkeiten mehr sein könnten, als sie dem Beobachter „rational“ erscheinen. Damit bleibt immer alles möglich, was wiederum bedeutet, dass auch das Schlimmste nicht den Zusammenhang des Ganzen in Frage zu stellen vermag, es nicht entsetzt, es führt lediglich zur Umgestaltung, nicht zum Zusammenbruch des Gesamtsystems.³⁸ Das mythische Denken kennt also die Unterscheidung von Risiko und Gefahr im oben genannten Sinne nicht, es „rechnet“ immer mit Allem – genau genommen *rechnet* es gerade *nicht*: Es gibt im Mythos nichts, was nicht geschehen kann.

Werkzeug und Sprache – Techniken des Überlebens

Für Dieter Claessens ist das Werkzeug das „fehlende Glied“ zwischen dem „nichtspezialisierten Wesen“ Mensch und einer Umgebung, die Anpassungen erfordert (vgl. Claessens 1970: 84). Werkzeug und Mensch haben einander wechselwirkend hervorgebracht: Ohne das Werkzeug kein „moderner“ Mensch, ohne den Menschen keine ihm angemessene und eigene Art des Werkzeuges. Durch das Werkzeug hält sich der Mensch die Welt „vom Leibe“, bringt er Umwelt auf Distanz. Diese Distanz *schafft* Über-

38 Dazu Kurt Imhof und Gaetano Romano: „Wenn im magischen Ritus das ‚Ganze‘ gelebt werden kann, dann verliert selbst der Tod seinen endgültigen Charakter: Er ist nur eine andere Form der Existenz innerhalb des Stammesuniversums. *Im Mythos können die Risiken einer unbeherrschten Natur bzw. alle Kontingenzen in der Daseinsform archaischer Gesellschaften keinen prinzipiell angsterfüllenden Charakter erhalten [...]*“ (Imhof/Romano 1996: 23, Hervorhebung im Original).

sicht, schafft Formen, und so kann der Mensch sich der Umwelt auswählend zuwenden. Komplexität wird reduziert, doch entsteht gleichzeitig neue Komplexität. Mit dem vollen, stabilen Erreichen der Ebene der Körperausschaltung durch Werkzeugnutzung trete

„[...] die Welt mit Fragen auf ein zur Antwort wenig vorbereitetes Wesen zu, zwingt es zum träge-allmählichen Herausarbeiten jenes Äquivalents für den nicht mehr notwendig körperlich zu begreifenden Gegenstand, nämlich der ihn symbolisierenden Sprache, in der zum Wort wird, was nicht mehr ergriffen zu werden braucht! Das Wort wird damit das ‚zweite Werkzeug‘, vermittels dessen Natur – nun auf höherer Distanz – bewältigt werden kann“ (ebd.: 85).

Das *Wort* als „zweites Werkzeug“ bearbeite, so Arnold Gehlen, die Welt, *ohne* sie auch noch „körperlich“ verändern zu müssen, das „erste Werkzeug“ bearbeite die Welt hingegen „körperlich“, so etwa wenn ein Stein behauen wird. Die Handlung des Behauens hole aus dem Stein seine Eignung zur bestimmten Verwendung heraus, die zuvor schon einmal irgendwie als solche festgestellt wurde, so wie eine Vielzahl an zumindest erahnten Abstraktionen zwischen Bedürfnis und Erfüllung in der Handlung „zu Tage“ treten, die dann in weiteren Handlungen selbst stabilisiert werden können (vgl. Gehlen 1986a: 11f.). So bringe der „Einsatz“ der Form des Werkzeuggebrauchs es mit sich, dass ein Verhältnis zum „Material Gestein“ ebenso entsteht wie zur Größe oder zum Gewicht, so Claessens (vgl. Claessens 1993: 145). Gehlen bezeichnet daher die paläolithischen Werkzeuge gar als „steinerne Begriffe“, die Bedürfnisse und Gedanken des Menschen mit den vorgefundenen Sachbedingungen zusammenschließen (vgl. Gehlen 1986a: 12).

Diese Unterscheidung, dass also das Werkzeug sich auch an der körperlichen Beschaffenheit von Gegenständen abarbeite, wohingegen die Sprache die Welt durch das bloße Wort bearbeite, greift allerdings auf die ontologische, ja gerade zu überwindende Differenz zwischen real existierendem und bloß ideellem Sein zurück. Der Stein ist ebenso sehr und ebenso wenig real und unabhängig vom Beobachter existierendes Objekt wie das Wort, das im Raum steht oder der Tanz, der die Gruppenmitglieder miteinander verklammert und zahlreiche weitere „Funktionen“ ausfüllt, die sich dem Beobachter verbergen. Nur ist die Form des Steines symbolisch schon viel länger dem Wahrnehmungsraum des einzelnen Menschen „gegeben“, besser: in ihm gewachsen und in ihm stabilisiert als das Wort, das sich zudem deutlicher und offensichtlicher verändert als der Stein. Der Stein ist also abermals nur wesentlich stabiler als das Wort, beide aber bleiben symbolische Formen, Geistesprodukte also. Entsprechend müsste die Unterscheidung von Werkzeug und Sprache woanders ansetzen, will

man nicht gänzlich auf diese Unterscheidung verzichten, die doch offenbar für den modernen Beobachter, der seine eigenen Konstitutionsbedingungen zu begreifen versucht, von großer Bedeutung ist. Wie alle symbolischen Formen stabilisiert Sprache Formen, so auch das Werkzeug. Beide Formen ziehen in die Umwelt neue Grenzlinien ein, so wie sie neue Zusammenhänge herstellen und andere umformen. Allein in ihren *symbolischen Folgen* unterscheiden sich beide Formen voneinander, nämlich in *strikt relationaler Hinsicht*. Die Technik des Werkzeuges übt in dem *durchstrukturierten* und umfassend *stabilisierten* Wahrnehmungszusammenhang des Menschen einen *anderen* Einfluss aus, in welchem sie selbst zu einer hochgradig stabilisierten Form geronnen ist, als die Sprache. Beide Formen nehmen im System aller Formen prozessual eigene Positionen ein, wenn erst einmal eine gewisse dauerhafte Ordnung etabliert ist. Das Werkzeug wird dann zum Mittel insbesondere in der Auseinandersetzung mit hochgradig stabilisierten Formen, während die Sprache in weniger verfestigte Zusammenhänge deutlicher einzugreifen, diese umzugestalten vermag. Da aber die frühe Form des Mythos über *strikte* Grenzziehungen und *gänzlich* stabile Formen noch nicht verfügte, müssen Sprache und Werkzeug innerhalb des mythischen Denkens noch auf einer ununterscheidbaren Ebene, eben als Techniken des Lebens begriffen werden, als selbst erst relativ stabilisierte Formen, mittels derer Gesellschaften ihre Form gegenüber ihrer Umwelt verteidigen. Insofern können Sprache und Werkzeug gleichermaßen „Techniken des Lebens“ genannt werden, kann die Sprache ohne weiteres als Werkzeug, das Werkzeug wiederum als symbolische Form bezeichnet werden, zwischen ihnen besteht kein qualitativer bzw. kein kategorischer Bruch.

Sprache

Eine Beschreibung des Prozesses der Sprachentwicklung und seiner Bedeutung für den allgemeinen Prozess der Entwicklung der menschlichen Formen vermag Grundlegendes zur Klärung der Bedeutung der Kategorie der symbolischen Form für eine Katastrophensoziologie beizutragen, denn anhand der Sprache zeigt sich viel deutlicher noch als an der Werkzeug-Kategorie die Notwendigkeit, die Formen *immer* auch als symbolische zu denken, die den Beobachter stets schon mit seiner Umwelt verschränken, lange bevor Bewusstsein diesen Zusammenhang zu reflektieren beginnt. Die Moderne meint, Welt sprachlich begreifen und schließlich kontrollieren zu können. Sie macht sich dabei aber keinen hinlänglichen Begriff des Charakters von Sprache, sie vergisst, dass der Begriff selbst nicht ist, was er zu sein vorgibt; vielmehr denkt sie den Begriff nur mehr exakt, während er doch als Technik des Überlebens – wie alle Technik – gerade nicht exakt

sein kann. Sprache verklammert seit ihren Anfängen nicht bloß Menschen untereinander, sondern den Menschen als Gattung mit seiner Umwelt; Sprache ist *der* Ausdruck dieser sozialen Verklammerung, nie lässt sie sich auf ein Einzelnes zurückführen. Den Begriff aber exakt zu denken, heißt, ihn auf ein Einzelnes zu reduzieren, heißt zu glauben, die Sache an sich begriffen zu haben. Glaubt man die Sache erst einmal derart begriffen, kann sich der Alltag anderen Dingen zuwenden, das aber heißt, sich nicht mehr ständig von neuem um die Verklammerung des Menschen mit seiner Umwelt zu bemühen. Der Gedanke, es mit einer Sache an sich zu tun zu haben, war dem frühen Menschen fremd, als Sprache für ihn zu einer herausragenden Überlebentechnik zu werden begann.

Der Prozess der Stabilisierung sprachlicher Formen

Anzunehmen ist nun schon ein physiologisch und psychisch hochgradig aufnahmebereiter Mensch, der sich von der geistigen Ausstattung des modernen Menschen nur geringfügig unterscheidet³⁹. Der Prozess der Formung der Wahrnehmungswelt ist bereits umfassend im wahrsten Sinne des Wortes, die Welt ist als relativ bestimmtes wie zugleich relativ unbestimmtes Ganzes (i.S. sekundärer Ganzheit) schemenhaft gegeben, alle Wahrnehmung wird in dieses System an einen zwar variablen, aber dennoch relativ stabilisierten Platz, weiterhin „vorbewusst“, eingeordnet. Diese Ganzheit ist erreicht, weil der unbestimmte Hintergrund selbst in irgendeiner Form, nämlich als Hintergrund der Gruppenumwelt, relativ bestimmt ist. Hat der Mensch einmal dieses Niveau erreicht, auf dem Komplexität bereits derart organisiert ist, dass überlebensnotwendige „Welt“ auf immer „grobformigere Stabilitätszentren“ reduziert ist, von denen aus die Wahrnehmung immer selektiver, d.h. auch luxuriöser ausgehen kann, dann kann man mit Dieter Claessens sagen, dass alle „[...] Gegenstände, Zustände und Prozesse beginnen, Kommunikationen mit ihm aufzunehmen.“⁴⁰ Sie treten ihm nun zunehmend übersichtlich, vorgeordnet entgegen, damit aber auch schon mit Bedeutungen aufgeladen, die selbst immer bestimmter Anforderungen stellen. Der Mensch lässt sich nun mit seiner gesamten Persönlichkeit auf *den* Zweig ein, den er abubrechen versucht, der sich ihm widersetzt usw. und ruft dabei die gesamten Qualitäten des ihm nun relativ bestimmten Gegenstandes auf, die ihn zur Reaktion auffordern (vgl. Claessens 1993: 118).

39 Allerdings unterscheidet sich dieser frühe Mensch in seiner Art des Weltzuges von dem modernen Menschen grundlegend.

40 Claessens 1993: 116. Dazu abermals auch Emile Durkheim: „Dinge und Menschen reden gewissermaßen miteinander, verstehen sich und harmonieren auf natürlich Weise“ (Durkheim 1984: 207).

Diese Ordnung der Wahrnehmungswelt ist möglich geworden, weil der Mensch synchron zu dieser Ordnung ein adäquates Bewältigungsrepertoire an symbolischen Formen entwickelt hat, er ist, mit dem Begriff von Humberto R. Maturana und Francisco J. Valera strukturell mit seiner Umwelt verknüpft (vgl. Maturana/Valera 1987: 85, auch 105f. und 113).⁴¹ Die Welt tritt ihm nicht unvorbereitet in ihrer Ausdruckhaftigkeit gegenüber, sondern allmählich in einem immer schon laufenden Prozess. Der Sprache liegt *schon vor ihrem „Erscheinen“* eine „Grammatik des Instinktes“ zugrunde, auf dem sie „sicher“ aufbaut und deren Formen sie fortsetzt.⁴² Sprache ist zunächst noch ganz „sensomotorische Aktion“ (vgl. Gehlen 1993: 279), als Mimik, Gestik, Zögern, Verdecken, Verstellen, Täuschen vorsprachliches Tuscheln oder Flüstern (vgl. Claessens 1993: 158) wächst sie „[...] wahrhaft organisch aus dem Unterbau *menschlichen* Sinnes- und Bewegungslebens heraus“ (Gehlen 1993: 281, Hervorhebung im Original). Schon lange bevor Phänomene zu einer begrifflichen Form finden, haben sie in der gesamten Organisationsform des Menschen ihre Form gefunden⁴³, die dann wohl zuerst rein evokativ als ausrufendes Symptom für etwas, als Warnruf oder Appell, später dann als Kommando, Aussage, Frage und Mit-

-
- 41 Diese Arbeit widmet sich in weiten Teilen der detaillierten Untersuchung dieses Prozesses der strukturellen Kopplung, doch wird der Begriff deshalb hier nur andeutungsweise verwendet, nur die Nähe zu diesem markierend, weil er m.E. als Schlagwort mehr verbirgt, als anzeigt. Der Begriff der strukturellen Kopplung müsste hier die ganze Entwicklung bis hin zum modernen Menschen bezeichnen, solange der Mensch noch nicht untergegangen, gescheitert ist. Er ist strukturell mit seiner Umwelt verknüpft, solange er existiert. Entscheidend ist vielmehr die Frage, wie diese strukturelle Kopplung sich gestaltet und wie sie beschrieben werden kann, ohne sie zu rationalisieren und damit zu einem „natürlichen“ Phänomen unter anderen zu degradieren. Strukturelle Kopplung ist auf Bedingungen angewiesen, auf die Fähigkeit zur Abstimmung von Form und Umwelt, ihre objektive Beschaffenheit aber lässt sich nicht bestimmen, ganz sicher nicht einfach mit dem für sich stehenden Objekt-Begriff „strukturelle Kopplung“, annäherungsweise allerdings mit dem Begriff der strukturellen Kopplung als symbolische Form, die etwas bedeutet, deren Bedeutung sich aber letztlich einem Beobachter vorenthält.
- 42 Die Sprache setzt sich also auf jene „formalen ‚noch‘ wirksamen Strukturen bestimmter Organisationsniveaus der Entwicklung zum Menschen hin [auf, M.V.]. Solche Strukturen wären aus dem emotionalen Erlebnisgrund tierischer und menschlicher Vergangenheit ableitbar“, so Dieter Claessens (1970: 143).
- 43 Nach Dieter Claessens ist die Form schon im „Großhirn“ angelegt, bevor sie dann zum sprachlichen Ausdruck gelangt. Dieses Verständnis ist jedoch irreführend, es suggeriert das Vorhandensein sprachlicher „Zentren“ im Hirn, die in irgendeiner Weise wiederum substantialistisch zu lokalisieren wären. Dem ist gerade nicht so, die Form ist im *Gesamtsystem* der symbolischen Formen angelegt, eben in dem komplexen Ineinander des Organisationsganzen (vgl. Claessens 1993: 158).

teilung, noch später als Beschwörung und Ansprache zur sprachlichen Form wird (vgl. Claessens 1993: 141).

Oben wurde gesagt, dass schon die Wahrnehmung des Tieres eine Formwahrnehmung ist, auch das Tier nimmt nicht objektiv-dinglich in seiner Umwelt Vorhandenes wahr, es grenzt Formen aus dem Gesamtzusammenhang ab, indem es sie bedeutungsvoll auflädt. In allem Werkzeug-handeln findet sich dieser Prozess wieder, dass in kommunikativem Umgang, in der Handlung, Bedeutungszentren geformt werden, sich relativ stabilisieren und damit Übersicht stiften. Dabei geht der ganze *potenzielle* Gehalt auch noch der entferntesten, noch gar nicht absehbaren Verwendungsmöglichkeiten der Form in diese ein, sie bleibt daher symbolisch, über sich selbst in einem jeweils *bestimmten* Moment hinausverweisend. Umgekehrt reichen dann Andeutungen, um die Form als solche zu erfassen: „Wenn uns Vorderseiten, Schatten, Glanzlichter *genügen*, um z.B. einen schweren, metallischen, runden Gegenstand anzudeuten, so stecken in dieser hochkonzentrierten Symbolik lange Übungserfahrungen, Umgangsvollzüge und Lernleistungen“ (Gehlen 1993: 49, Hervorhebung im Original).

Die Sprache lässt nun diese schon sensomotorisch vollbrachte Leistung noch einmal „konzentriert“ geschehen, indem die Lautbewegung selbst schon unmittelbar das Symbol erschafft, „[...] den gehörten Laut, den es, mit der Sache umgehend, von ihr her empfängt – es empfindet also zugleich sich selbst und vernimmt die Sache“ (ebd.: 50), so Gehlen. Der Ausdruck schafft also ein *sinnliches* Gegenüber, an dem sich der „Geist“ nun orientieren und stabilisieren kann. Durch die „Unterscheidung und Sonderung, die Fixierung gewisser Inhaltsmomente durch den Sprachlaut“ wird die Sprache zu einem der „geistigen Grundmittel“, zu einer bedeutenden symbolischen Form, die den Prozess der relativen Stabilisierung der Formen bedeutend beeinflusst. Doch führt sie nur fort, was in aller symbolischen Formung schon angelegt ist, nämlich die zugleich übersichtlichere, wie komplexere, also unübersichtlichere, weiterhin flexible aber auch stabilisierte, also gegenüber früheren Organisationsformen vollkommen andere und dennoch strukturell äquivalente Organisation der Aufrechterhaltung der Form gegen die Umwelt. Durch die Sprache, wie durch alle anderen symbolischen Formen wirkt der Nomos, die Vorgabe, der Auftrag zum Fortbestehen der organischen Form, der „Wille zum Überleben“ (Arthur Schopenhauer)⁴⁴.

44 So heißt es bei Schopenhauer: „Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander [sic!] in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höheren Idee hervor, welche die vorher dagesewenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen

Wie alle symbolischen Formen stabilisiert auch die Sprache relativ: Eine gedankliche Intention ist erst im Laut relativ fixiert und auf Dauer gestellt, während sie zuvor nur „Bedeutungsblitz“ (vgl. Gehlen 1986a: 91) ist. Im Gruppenzusammenhang wird die Entwicklung der Sprache hochgradig viabel, weil sie den „Bedeutungsblitz“ nicht nur für den Einzelnen, sondern zugleich für andere ersichtlich fixiert:

„Als Sprachlaut [...] wird die Intention unmittelbar in das soziale Kontaktfeld verlegt, sie bekommt als kursierendes, von allen geteiltes Wort schon Sollgehalt, mindestens aber einen Zumutungsgehalt, und in demselben Vorgang wird das Wort, als hörbarer Reiz, schon ein möglicher Auslöser für Handlungen“ (Gehlen 1986a: 91).

Im Gruppenzusammenhang ist eine ungleich höhere Reduktion von Komplexität notwendig und zugleich produktiv, deren adäquates Mittel die Sprache ist. Nicht mehr allein für jeden Einzelnen werden nun Bedeutungen zu Gewohnheiten, im Gruppenzusammenhang entsteht nun der „soziale Raum“ als von allen gemeinsam auf relative Dauer gestellter Formenraum, als „Gruppenschaltkreis“, aus dem heraus zugleich jeder Einzelne seine Formen bedeutungsvoll „auflädt“, während er zugleich die Bedeutungen in diesen Raum einbringt. Dabei stehen Werkzeugverwendung und Sprache in einer Linie, beide „ent-äußern“ einen Ausdruck, bringen Formen in den Bereich des Sozialen ein und stellen es damit relativ, provisorisch auf Dauer. Die Darstellung mittels des Gebrauchs von Werkzeugen ist der sprachlichen Darstellung jedoch insofern überlegen, so Gehlen, als dass letztere „flüchtiger“ ist, der sprachliche Ausdruck schnell wieder „verfliege“, während der objektivierter „Gegen-stand“ von größerer Dauer ist. Gehlen zufolge liegt in dieser dauerhafteren Fixierung eines Bedeutungsgehaltes die Bedeutung der Schrift gegenüber der rein sprachlichen Form,⁴⁵ und „[...] nur bei dieser

derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt [...]“ (Schopenhauer 1999: 205). „Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherem Grade verwirklichende hervor“ (ebd.: 206), „[...] so daß der Wille zum Überleben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch [...] in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart und *homo homini lupus* wird“ (ebd.: 208, Hervorhebung im Original).

- 45 Es ergäbe sich vor dem Hintergrund der hier vorgelegten Überlegungen die Frage, ob die „Verschriftlichung“ des Mythos etwa durch Homer nicht in diesem Sinne entscheidend für den Prozess der Stabilisierung der symbolischen Formen gewesen sein könnte, fixiert er doch in der Schriftform, was zuvor stets mündlich und damit wesentlich dynamischer überliefert wurde, zu einem

Auffassung der Darstellung versteht man die für alle archaischen Kulturen so große Bedeutung der *Magie* als des Versuches, die Stabilität der Wirklichkeit selbst durch die Form der darstellenden Handlung hindurch real zu erreichen [...]“ (ebd.: 56, Hervorhebung im Original).

Gegenüber der darstellenden Form ist die Außenweltstabilisierung in der Sprache also flexibler, weil freieres Kombinieren von aus ihrem Umweltzusammenhang lösbaren Einzelheiten möglich wird. In der Sprache wird dadurch aber auch die Stabilisierung durch „Bezeichnung“ von Bedeutungen möglich, die sich anderen Darstellungsformen mehr oder weniger entziehen; räumliche Verhältnisse und die Zeit werden bspw. erst mittels der Sprache darstellbar (vgl. ebd.: 59).⁴⁶ Damit bahnt sich stets schon die andere Seite der Sprache als Form an: Der gerade aufgezeigte Flexibilitätsgewinn wird wieder ausgeglichen, wenn sich das sprachliche System selbst durch neue „Kopplungen“ neue Bedeutungsmuster zunehmend stabilisiert. Zwar verblasst der Sprachlaut und das von ihm evokativ, etwa als Warnruf Bezeichnete, ebenso schnell wieder, wie das, vor dem gewarnt wurde, wieder aus dem Blickfeld verschwindet, doch kann eben der Warnruf selbst nun bei wiederkehrenden ähnlichen Situationen seine Funktion als Warnruf stabilisieren, die sich dann, genauso wie alle durch Werkzeuggebrauch stabilisierten Formen, tradieren lässt.

Die Eingebundenheit des Lautes in den Zusammenhang

Wie schon in jede symbolische Form ein Horizont möglicher Bedeutungen eingeht, der in sich den Verweis auf alle anderen symbolischen Formen enthält, aus denen sie selbst ihre Bedeutung bezieht, so geht auch schon in die ersten evokativen Äußerungen dieser Verweis ein. Zum Laut gehört von Anbeginn eine gerichtete Erwartung auf Erfüllung (vgl. Gehlen 1993: 164), als Reaktion aus der angesprochenen Umwelt, auch er bildet also immer schon „Schaltkreise“ aus dem herausgenommen er seine Bedeutung verlöre. Einige dieser „Schaltkreise“ von Evokation und mit der Evokation gekoppeltem Ereignis heben sich gegenüber anderen hervor, sie werden selbst zu bedeutenden Formen, zu „Attraktoren“, deren Einfluss auf die Organisation des Menschen immer bedeutender wird. Dennoch bleiben auch sie eingebunden in den Zusammenhang, aus dem heraus sie entstanden sind, auch sie beziehen ihre Bedeutung erst aus ihrem „Kontext“, ohne den sie ihren Formcharakter verlören.

nun demgegenüber geradezu versteinerten Text. Dieser Gedankengang liegt den weiteren Ausführungen zwar heuristisch zugrunde, er kann aber im Detail nicht weiterverfolgt werden, dies würde den Rahmen der Arbeit deutlich sprengen.

46 Der Prozess der Stabilisierung der Formen des Raumes, der Zeit und anderer bedeutender Formen wird im Gliederungspunkt 5.3 ausführlich besprochen.

Wenn jeder Sprachlaut also symbolische Formen von ihrem Hintergrund abhebt, dann generiert er damit erst das Verständnis, die Bedeutung des so Ausgezeichneten. Die Bedeutung von Gebärden und Sprachlauten hängt wiederum ab von dem Hintergrund, aus dem sie hervorgegangen sind, ihre Bedeutung beziehen sie aus dem Ganzen *aller* symbolischen Formen (also auch der „materiell-objektivierten“), insbesondere *aller* Gebärde- und Lautformen. Wilhelm von Humboldt sah in der Sprache daher das geeignete Mittel, die vermeintliche dualistische Kluft, den „Hiatus“ zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmungsreflexion zu überwinden, da beide in ihr eine unmittelbare Einheit bildeten (vgl. Humboldt 1919: 21ff.). Der Laut ist Teil des Zusammenhanges aus dem er hervorgeht, er generiert dessen Bedeutung, wie der Zusammenhang die Bedeutung des Lautes generiert. Um das „Wesen“ der Sprache erfassen zu können, müsse diese daher stets in ihrer Genese betrachtet werden, so auch Cassirer. Demnach bleibe das

„[...] Zerschlagen der Sprache in Wörter und Regeln [...] immer nur ein totes Machwerk wissenschaftlicher Zergliederung – denn das Wesen der Sprache beruht niemals auf diesen Elementen, die die Abstraktion und Analyse an ihr herausstellen, sondern ausschließlich auf der sich ewig wiederholenden Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Diese Arbeit setzt in jeder Einzelsprache je an besonderen Mittelpunkten an und breitet sich, von ihnen fortschreitend, nach verschiedenen Richtungen aus – und doch schließt zuletzt eben diese Mannigfaltigkeit der Erzeugungen zwar nicht zur sachlichen Einheit eines Erzeugnisses, wohl aber zur ideellen Einheit eines in sich gesetzlichen Tuns zusammen“ (Cassirer 1953a: 104).⁴⁷

Jede Sprache generiert ihre eigene Auffassungsweise von Welt, mit jeweils spezifischen und nur für sie gültigen Regeln (vgl. ebd.: 124). Bewusstsein von Sprache kann somit nicht von seinem Inhalt hergeleitet, sondern allein in seiner Genese beschrieben werden, weshalb auch der „Anfang“ aller Sprachbildung als solcher überhaupt nicht zu bestimmen ist.

„Aber es ist entscheidend für eine anthropologische Sprachtheorie, daß *weder Kommunikationen noch Symbolleistungen*, weder reflektierte, selbstempfundene *Aktivität* noch auch *Intentionen, Hinsichten, Wechsel von Hinsichten* usw. der Sprache *allein* zugehören; dies alles sind vielmehr Charaktere der gesamten spezi-

47 „Ihren knappsten und schärfsten Ausdruck erhält diese Gesamtsicht in der bekannten Humboldtschen Formulierung, daß Sprache kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia) sei und daß daher ihre wahre Definition nur eine genetische sein könne“, so Cassirer weiter (ebd.: 105).

fisch menschlichen Wahrnehmungs- und Bewegungsleistungen“ (Gehlen: 1993: 278f., Hervorhebungen im Original).

Der Aufbau sprachlicher Formen

Der Aufbau sprachlicher Formen unterscheidet sich nicht kategorisch von anderen Formen der Wahrnehmung und der Kommunikation mit der Welt, so etwa der Gebärde, sie geht aus bereits erfolgten Formenstabilisierungen hervor und ist, wie diese, immer „im Werden“. Lange Zeit bleiben die Laute eng an sie begleitende Gebärden verknüpft und lösen sich nur langsam von dieser „Fixierung“. Mit der allmählichen Trennung von Gebärde und Laut kann sich jedoch ein neues Prinzip des geistigen Aufbaus „objektivieren“, dem Menschen also selbst als geistige Form gegenüber treten, so Cassirer, weil die Gliederung der Laute nunmehr zum Mittel für die Gliederung der Gedanken wird, die Gedanken ein immer differenzierteres Organ gewinnen (vgl. Cassirer 1953a: 132). Der Laut gewinnt seine Freiheit in dem Zuge, wie er über die bloße Wiederholung hinausdrängt. Er wird fähig, „[...] als Ausdruck von Beziehungen und formalen Verhältnisbestimmungen zu dienen [...]“ (ebd.: 133). Der Laut bringt etwa *Dynamik* zum Ausdruck, was die Gebärdensprache noch nicht in dieser Weise vermochte, also eine Form, die als solche bislang noch nicht objektiviert, dem Geist noch nicht zur „kommunikativen Bearbeitung“ gegeben war.

In der Sprache erhält aber auch das Soziale eine ganz neue Bedeutung während zugleich die Sprache in der Gruppe überhaupt zu ihrer besonderen Bedeutung kommt; aus der Gruppe heraus bezieht die Sprache den treibenden Impuls zu ihrer Entwicklung, die Sprache wiederum gibt der Gruppe ganz neue Möglichkeiten an die Hand. Das Soziale erfährt durch die Sprachentwicklung eine grundlegende Neuorganisation. Zum Einen stellt der „Brutofen“ der Insulation das „luxurierende Innenklima“, innerhalb dessen die Entwicklung des Neokortex ebenso wie die Veränderung der Kopfmasse, hier aber vor allem entscheidend auch des Rachen-Gaumen-Raumes und des Kehlkopftraumes vorangetrieben werden (vgl. Claessens 1993: 160). Dann aber tritt die „[...] Sprache dem Wesen, das sie spricht, 1. als ‚es selbst‘ und 2. als etwas Fremdes gegenüber, wobei diese beiden Dimensionen teils verstärkt, teils noch kompliziert werden durch die dritte notwendige, daß Sprache auf einen Empfänger treffen muß, der sie versteht und der reagieren kann“ (ebd.: 140).

Sprache verklammert immer schon den Einzelnen mit der Gruppe, auf welchem Niveau sie auch gedacht wird, zugleich drängt sie auf Verkomplizierung der Verhältnisse. Ihre Bedeutung liegt gerade in dieser Verklammerung, sie setzt damit fort, was schon in allen Organisationsschaltkreisen angelegt ist, nämlich die relativ flexible, weil immer neu abstimmbare Sicherung des erreichten Niveaus. Ihre Bedeutung liegt aber auf der anderen

Seite auch darin, dass sie neue Probleme aufwirft und neue Verhältnisse objektiviert: „Sprachliche Bemühungen sind [...] trotz ihrer sinnlichen Erfassbarkeit in sich lebhaft und hoch abstrakt. Sie schaffen neue Beziehungen und *sind* eine neue Beziehung zu anderen und dem Sprecher selbst.“⁴⁸ Drei Thesen müssen dabei zusammengedacht werden. Einmal die Hypothese Ludwig Noirés, auf die sich sowohl Arnold Gehlen als auch Ernst Cassirer stützen, dass der Sprachlaut „[...] in seiner Entstehung der die gemeinsame Tätigkeit begleitende Ausdruck des erhöhten Gemeingefühls“ (Noiré 1877: 333) ist.⁴⁹ Demnach wird alle gemeinsame Tätigkeit mit Gesang oder Rufen begleitet, das Wort hat sich dann aus dem *gemeinsam* hervorgebrachten und *gemeinsam* verstandenen Laut entwickelt (vgl. Gehlen 1993: 317, zu diesem Zusammenhang auch 317-320). Wenn der Mensch dann, wie es Claessens formuliert, als „synkenetisch orientiert“ gedacht wird, er also dazu neige Bewegungen, die er sieht, wenigstens in Andeutungen nachzuahmen, der lautlich untermalte Rhythmus, schon Gesang, den er erfährt, ihn zur Bewegung animiert, dann führen diese Anfänge der sprachlichen Äußerungen aus dem Gruppenschutz heraus in die Stärkung und qualitative Erneuerung eben dieses Schutzes hinein:

„Mit dem gemeinschaftlichen Gesang müssen sich bei diesen Voraussetzungen die gemeinsamen Bewegungen einstellen, gemeinsamer Tanz, in dem sich ‚der kleine Leviathan‘ zeigt: Mit vielen Beinen, Armen, Köpfen und Körpern zeigt sich im verbundenen Gesang und Tanz ein menschlicher Insulationsverbund, der der Umwelt gegenüber, sich selbst stabilisierend, standhalten kann.“ (Claessens 1993: 188).

Zugleich, als dritte hinzuzudenkende These, drängt der Lautausdruck selbst wiederum auf eine dynamische Abstufung und Untergliederung durch Akzent und Rhythmen hin, wodurch sich ebenfalls neue Formen abzuzeichnen beginnen. Wenngleich der Laut auf dieser Ebene noch in der rein sinnlichen Sphäre verharret, ist die Tendenz ihrer Überschreitung doch in ihm bereits angelegt: „Die bloße Interjektion, der einzelne, von einem übermächtigen momentanen Eindruck abgedrungene Affekt- und Erregungslaut, geht jetzt in eine in sich zusammenhängende geordnete Lautfolge über, in der der Zusammenhang und die Ordnung des Tuns sich spiegelt [...]“ (Cassirer 1953a: 133f). Nun erst sei, so Cassirer, „[...] das Material der Sprache so beschaffen, dass sich an ihm eine neue Form ausprägen kann“ (ebd.: 134).

Die Frage nach dem „Anfang“ der Sprache beantworten Humboldt, Cassirer, Gehlen und Claessens somit prozessual: Sprache *wird* in dem Pro-

48 Claessens 1993: 140, Hervorhebung im Original.

49 Vgl. dazu auch Gehlen 1993: 317 und Cassirer 1953a: 259.

zess der Stabilisierung, der Umorganisation und der Erweiterung und damit auch der relativen Loslösung von vorangegangenen Organisationsformen, ohne diese jedoch jemals aufzugeben, denn noch das Sprechen oder das Hören kommt ohne das Substrat, die Residuen dieser Formen nicht aus. Was Sprache *ist*, lässt sich sinnvoll wiederum nicht beantworten, nur die Frage, wie Sprache *wird*, ist einer Beantwortung zuzuführen, und diese Antwort läuft darauf hinaus, Sprache als eine Form der Verklammerung von Umwelt und Organismus zu denken, die zugleich das Erreichte im ständigen Abgleich mit allen anderen Formen sichert, aus diesem Abgleich überhaupt erst hervorgeht, und dabei über sich selbst langsam aber stetig hinausdrängt und komplexere Organisationsformen hervorbringt, die sich dann sekundär als zweckmäßig erweisen können, oder eben nicht. Sprache bleibt Teil eines übergreifenden Ganzen, sie entspricht der „Beharrungstendenz“ (Ferdinand Tönnies) der organischen Formen,⁵⁰ ihrem Streben, sich gegen Umwelt abzugrenzen, so wie alle symbolischen Formen dieser Beharrungstendenz entweder entsprechen, oder sie vergehen.

Die mimische, analogische und die symbolische Ausdrucksform der Sprache

Den Prozess der Sprachentwicklung teilt Cassirer in drei Entwicklungsstufen ein, dies sind die mimische, die analogische und die symbolische Ausdrucksform. Während die mimische Ausdrucksform nur individuelle und somit situativ einmalige Beschreibungen zulässt, weil sie sich unmittelbar auf den sinnlichen Eindruck bezieht, reicht die analogische Ausdrucksform darüber hinaus. Der Laut sucht zunächst noch die „[...] unmittelbare Nähe zum sinnlichen Eindruck und die möglichst getreue Wiedergabe der Vielfältigkeit dieses Eindrucks“ (Cassirer 1953a: 139). In der Stufe des analogischen Ausdrucks hat sich bereits ein neues formenbildendes Prinzip entfaltet. Im Verhältnis der Laute und den bezeichneten Sinnesinhalten kristallisiert sich eine *Analogie der Form* heraus, welche bereits verschiedene Erfahrungen miteinander in einen Zusammenhang bringt. Als Beispiel für die analogische Phase des Sprachprozesses nennt Cassirer etwa die Möglichkeit, durch Nachahmung wahrgenommener Geräusche und deren Variation Bedeutungsunterschiede zu entfalten. Diese Stufe, auf der erstmalig Zusammenhänge ausgedrückt werden, geht von Ähnlichkeiten des sinnlichen Eindrucks, den wahrgenommene Formen hervorrufen, aus. Diese

50 „Diese Tendenz“, so Tönnies, „bedingt bei den organischen Wesen die Wehr gegen Vernichtung, das Streben nach Nahrung, die Arbeit der Erneuerung und Zeugung. Die Harmonie dieser drei Betätigungen bildet auch den Generalbaß im Leben des Menschen, durch sie bedingt ist das Spiel seiner mannigfachen Gefühle und Leidenschaften, daher sind auch die Anstrengungen seiner Sinne und seines Denkens davon abhängig“ (Tönnies 2002: 128).

Form des Zusammenhangs kann, je nach verbindender Qualität (etwa der Form des Geruchs, des Geschmacks, warm, weich etc.), unendlich vielfältig sein, sie bleibt jedoch stets an eine nunmehr bereits relativ fixierte bildliche Verkörperung gebunden (vgl. ebd.: 271f). Dabei folgt die Sprache nicht den wahrgenommenen „Objekteigenschaften“, immer gehen neue Leistungen der „subjektiven Sprachphantasie“ in die Reihenbildung ein, wirkt Sprache also schöpferisch, so Cassirer: „Niemals wird diese Zuordnung durch bloße Wahrnehmungs- oder Urteilsakte, sondern immer zugleich durch Affekt- und Willensakte, durch Akte der inneren *Stellungnahme* bestimmt“ (ebd.: 277, Hervorhebung im Original gesperrt). Sprache tritt also „aktiv“ den wahrgenommenen „Dingen“ gegenüber:

„[...] sie unterscheidet, wählt, und richtet und schafft vermöge solcher Stellungnahme erst bestimmte Zentren, bestimmte Mittelpunkte der objektiven Anschauung selbst. Diese Durchdringung der Welt der sinnlichen Eindrücke mit den inneren Maßen des Urteils und der Beurteilung hat zur Folge, daß die theoretischen Bedeutungsnuancen und die affektiven Wertnuancen in ihr zunächst noch ständig ineinander übergehen“ (ebd.: 278)

Doch sorgt die Sprache bereits für eine gewisse Beharrlichkeit der entstandenen „Zentren“, der Attraktoren, die ihre jeweils eigene logische Konsequenz und Dynamik entfalten und somit die Bestimmung der Modalität des ganzen „Organisationszusammenhangs Mensch“ gestalten. In der analogen Phase wird die Sphäre des rein individuell-einmaligen überschritten, es eröffnet sich der breitere Gestaltungsraum der Analogie, des nicht mehr Identischen, dem aktuell Bezeichneten in einer zunehmend entfernten Weise Entsprechenden.

Anfänge der qualifizierenden Begriffsbildung

Oben wurde gezeigt, dass die Sprache sich selbst erst in der Wechselwirkung mit allen anderen Formen herausbildet. Dabei trägt sie ihren eigenen Teil zur Entwicklung der unterschiedlichen Formen bei, ist also insofern wie alle Technik „schöpferisch“, man könnte auch sagen: produktiv tätig. Die „Dinge“, die von der Sprache in Klassen eingeteilt werden, sind vor dem Akt der Einteilung nicht schon gegeben, sondern entstehen erst in der Wechselwirkung mit den sich entfaltenden Möglichkeiten sprachlicher Differenzierung. Cassirer wendet sich daher gegen eine vereinfachende „Abstraktionstheorie“, die den Begriff aus dem Vergleich übereinstimmender „Dinge“ oder Vorstellungen und dem Hervorheben einiger allen gemeinsamer Merkmale hervorgehen lässt.

So hat nach Wilhelm von Humboldt jede Sprache ihre eigene „innere Form“. Keine Sprache drückt einfach *an sich* gegebene Gegenstände aus,

immer ist die Wahl der Unterscheidungen und Bezeichnungen durch die subjektive Auffassung der Gegenstände bestimmt. Jede Sprache ist eine eigene „Weise der Sinngebung“ (vgl. Cassirer 1953a: 256).⁵¹ Aus dem praktischen Tun heraus ziehen sich in Wechselwirkung aller Formen untereinander praktisch relevante, bedeutungsvolle Grenzlinien um bedeutungsvolle Gruppierungen.

„Stellt man sich die Gesamtheit der Anschauungswelt als eine gleichförmige Ebene vor, aus der durch den Akt der Benennung fort und fort bestimmte Einzelgestalten herausgehoben und gegen ihre Umwelt abgesondert werden, so betrifft dieser Prozeß der Bestimmung zunächst immer nur einen einzelnen, eng begrenzten Teil dieser Ebene. Nichtsdestoweniger kann auf diesem Wege, indem sich alle diese Einzelkreise aneinanderlegen, allmählich das Ganze der Ebene fortschreitend ergriffen und mit einem immer dichter werdenden Netzwerk von Benennungen gleichsam übersponnen werden. So fein jedoch die einzelnen Maschen dieses Netzes auch sein mögen, so ist es doch in sich selbst einstweilen nur locker gefügt. [...] Es fehlt [noch, M.V.] an der Möglichkeit, eine Mehrheit und Verschiedenheit von Bedeutungskreisen selbst wieder zu einem neuen, durch eine einheitliche Form bezeichneten sprachlichen Ganzen zusammenzufassen“ (ebd.: 266).

Auf der „Stufe der Konkreszenz“ vermag das Bild die Sache vollständig zu ersetzen, ist das „Wesen“ des Bezeichneten im Wort noch unmittelbar enthalten, das Wort *ist* das für den Moment mit ihm Bezeichnete (vgl. Cassirer 1953b: 82). Signifikat, nach Ferdinand de Saussure die begriffliche Seite, die Bedeutung, die etwas Inhaltliches, etwas „Materielles“ anzeigt, und Signifikant, der „materielle“ Gehalt des durch das Zeichen Bedeuteten (vgl. de Saussure 2001, insbes. 132ff.), *koinzidieren*. Ganzheit muss nicht hergestellt werden, die Verklammerung von Subjekt und Objekt ist in jedem Bild *gegeben*. Die Stufe der Konkreszenz wird jedoch in Richtung einer „generischen Allgemeinheit“ überschritten, wenn die Sprache über die reine Benennung bestimmter Anschauungen hinaus auch *Verbindungen* zwischen einzelnen Anschauungen zu benennen beginnt, die dafür im sozialen Raum bereits hochgradig stabilisiert sein müssen (vgl. Cassirer 1953a: 266). Ist ein solches Niveau erst einmal erreicht, kündigen sich neue Formen als Bedeutungszentren auch vermittels der Sprache an, nun schon Formen, deren historischer Charakter sich dem modernen Beobachter entzieht, die doch auf genau dem gleichen Weg entstanden und ebenso historisch geworden und mehr oder weniger relativ im Bezug auf andere Formen stabilisiert sind, wie schon alle anderen vorgängigen Formen.

51 Vgl. dazu auch Wilhelm von Humboldt (Humboldt 1968, hier insbes. 61), auf den sich Cassirer hier beruft.

Der historische Charakter grundlegender Kategorien

In der Sprache werden, wie schon in allen formenden Handlungen, Einheiten gegen den Fluss der Wahrnehmungen festgehalten, als „Sprachbild“ treten dem Einzelnen nun jedoch auch geformte Einheiten entgegen, die über keinerlei anschauliche Merkmale im engeren Sinne verfügen. Diese sprachlichen Formen dienen dann wieder als Ausgangspunkt für an sie anschließende Reflexionen und Beziehungssetzungen; für Cassirer und mit ihm für den gesamten „Linguistic Turn“ der Geisteswissenschaften wird Sprache daher zum „eigentlichen Kristallisations-Mittelpunkt“ (vgl. Cassirer 1975: 135).⁵² Der Begriff fixiert eine bestimmte Perspektive, so Cassirer, und hebt diese so aus dem Strom des zeitlichen Werdens heraus. Hierzu muss die „Totalerscheinung“ in einem einzigen Moment „zusammengedrängt“ sein (vgl. ebd.: 133), müssen ausgezeichnete Punkte aus dem Strom des Ganzen herausgehoben werden. Zuletzt ist es also wieder „[...] ein und dieselbe fundamentale Leistung [...], kraft deren der Geist sich zur Schöpfung der Sprache, wie zur Schöpfung des anschaulichen Weltbildes, zum ‚diskursiven‘ Begreifen der Wirklichkeit wie zu ihrer gegenständlichen Anschauung erhebt“ (ebd.: 136, Hervorhebungen im Original gesperrt).

Einige dieser erst über die Sprachform auf *deutlichere* Fixierung drängenden Formen sind nun detaillierter darzustellen, weil sie für den modernen Menschen grundlegende Kategorien bilden, weil an ihnen aber vor allem der symbolisch-formale, schließlich also der *soziale* Charakter selbst noch der wissenschaftlichen Grundbegriffe aufgezeigt werden kann. Diese Kategorien müssen gerade in ihrem *historischen*, unabgeschlossen über sich hinaus verweisenden Charakter begriffen werden, denn dieser ist es, der ihre *ganze* Bedeutung ausmacht. Ohne diese Bedeutung verlieren die Kategorien ihren Sinn, verlieren sie sich selbst, und das bedeutete für den Menschen Verlust seiner grundlegenden Sicherheiten, Verlust letztlich auch von sich selbst. Dies wird exemplarisch entlang der Rekonstruktion des Prozesses der Kristallisation der Formen des Raumes, der Zeit und des damit verbundenen Geschichtsbewusstseins, der Zahl sowie des Selbst- und Gruppenbewusstseins eingehender begründet. Dies muss *exemplarisch* geschehen, weil einerseits selbstverständlich Vollständigkeit unmöglich zu erreichen ist, weil aber ohnehin im Sinne der Gesamtargumentation dieser Arbeit sich nur ein Teil dem Beobachter zeigt, während doch Wesentliches, was dem sich Zeigenden transzendental, als dessen Bedingung zugrunde

52 In diesem Sinne auch Arnold Gehlen: „Auf diesem Hintergrund des Gesamtfeldes menschlicher entlasteter Umgangserlebnisse werden sich einzelne Zentren gleichsam verdichteten Sprach- und Handlungserlebens bilden, von denen die weitere Entwicklung der Sprache in erster Linie ausgeht [...]“ Gehlen 1993: 320.

liegt, sich der Beobachtung entzieht. Das, was sich hier als symbolische Formen beobachten lässt, hat keinerlei Substanz. Was dafür letztlich entscheidend ist, dass sich etwas zur symbolischen Form stabilisiert, dass es sich schließlich derart verdichtet beobachten lässt, lässt sich prospektiv nicht sagen. Entscheidend ist vielmehr, dass das, was sich zeigt, nur ist, weil ihm umfassende, sich mehr oder weniger verbergende Bedingungen zugrunde liegen. Diese Bedingungen sind konstitutiver Bestandteil des sich Zeigenden, und können doch nur erahnt werden. Sie aber zu verneinen, muss schließlich auch zur Erosion des sich Zeigenden führen.

Raum, Zeit, Geschichte und Zahl

Der Sprache kommt bei der Stabilisierung der räumlichen Welt eine entscheidende Bedeutung zu. Zwar muss ein Gefühl von Räumlichkeit schon lange (durch alle anderen stabilisierten Formen vermittelt) gegeben gewesen sein, über ein solches verfügt allemal schon das Tier. Die Sprache leitet nun jedoch von dieser „bloßen Räumlichkeit“ über zum Raum als systematischer Einheit (vgl. Cassirer 1975: 173). Die Wahrnehmungswelt begegnet dem Menschen schon räumlich – freilich durch ihn selbst – gegliedert, bevor er diese Gliederung differenzierter fixiert, etwa in Nähe und Ferne, oben und unten, in Himmelsrichtungen usw. So wurzeln denn auch die ersten „Raumwörter“ in der sinnlichen Ausdruckssphäre, im mimischen Ausdruck. Bei einmaligen Gelegenheiten zunächst eng an das gekennzeichnete Ereignis gebunden, machen sich erste Analogien bemerkbar. Im Sinne der Organprojektionsthese Ernst Kapps (vgl. Kapp 1978)⁵³ vermutet Cassirer, dass hierbei die Unterscheidung der Gliedmaßen des eigenen Körpers dem Menschen als ursprüngliche Koordinationsebene diene. Zunächst durch vokale Gesten geordnet, drängt beispielsweise der Abstand zwischen beiden Händen immer stärker zu Bewusstsein. Konzentrisch breiten sich die einmal stabilisierten Raumbeziehungen nach dem Vorbild des eigenen Körpers auf immer entferntere Eindrücke aus (vgl. Cassirer 1953a: 159.) Mit der sprachlichen Fixierung der ersten Ausdrucksmittel für räumliche Unterscheidungen sind nun die einzelnen Orte nicht mehr bloß durch rein „[...] qualitative und fühlbare Charaktere voneinander geschieden; sondern es treten in ihnen bestimmte Relationen des ‚Zwischen‘, der räumlichen *Ordnung* auf“ (Cassirer 1975: 177), die zugleich beide Orte miteinander über einen Maßstab, ein „tertium comparationis“, miteinander verknüpfen.

In den ersten räumlichen Fixierungen ist auch die Form der Zeit bereits angelegt. Die Fixierung der räumlichen Differenzierungen drängt zunehmend auch auf die Wahrnehmung, also den *Eindruck* der mit der Distanz verbundenen Dauer, die man z.B. für das Zurücklegen einer *ausgedrückten*,

53 Siehe zur Organprojektionsthese auch S. 180 FN 32.

also bezeichneten Wegstrecke benötigt. Wie beim Raum erscheinen auch die zeitlichen Bedeutungsunterschiede zunächst als Eigenschaftsunterschiede. Auf dieser ersten Stufe ist nur zwischen einem „Jetzt“ und „Nicht-Jetzt“ unterschieden. Daran schließt eine zweite Stufe an, so Cassirer, auf der bestimmte zeitliche Unterscheidungen beginnen, sich gegeneinander abzuheben: die vollendete Handlung von der unvollendeten, die dauernde von der vorübergehenden usw. (vgl. Cassirer 1953a: 174). Die Form der Zeit stabilisiert sich also erst langsam gegen den Strom der mannigfaltigen Ereignisse, erst allmählich hebt sie sich aus dem allgemeinen und unbestimmten Hintergrund hervor; aus diesem Zusammenhang heraus und somit stets symbolisch auf ihn verweisend, wird Zeit zur relativ von anderen abgegrenzten Form mit eigenen, stets unscharfen Konturen. Auch hier kommt der Sprache die Bedeutung zu, dass sie durch begriffliche Fixierung Formen veranschaulicht, die als solche abstrakt bleiben. Die stabilisierende Kraft der begrifflichen Fixierung macht erst den Wandel von der reinen „Ichzeit“ zur Zeit als metaphysischer Kategorie der Substantialität möglich (vgl. Cassirer 1975: 197). Für den Prozess von der rhythmischen Gliederung des Zeitablaufes vor dem Horizont ewiger Wiederholung ohne Anfang und Ende bis hin zur systematischen Gliederung in eine Vergangenheit, ein Jetzt und eine Zukunft, ist die begriffliche Stabilisierung die Bedingung, die diesen Prozess erst ermöglicht, zugleich gelangt auch *der Begriff* selbst nur im Prozess dieser Formung zu seiner dem modernen Beobachter sich zeigenden Form.

Der Raum und die Zeit als Formen erhalten also ihre in der Anschauung gründenden Relationierungen und finden für diese umfassendere Einheiten, sie generieren jeweils unterschiedliche Eigenarten der Strukturierung der Wahrnehmungswelt. Während die räumliche Anschauung noch der reinen örtlichen Positionierung verhaftet bleibt, Identität also noch nicht von Nicht-Identität trennt und letztlich das voneinander Geschiedene in einer neuen Einheit aufgehoben bleibt, setzt die Form der Zeit bereits eine „Richtung des Sinnes“ (Cassirer 1953a: 178f.). Die Lösung der engen Bindung an den sinnlichen Eindruck ist die Voraussetzung dafür, Relationen zwischen den „Objekten“ bemerken zu können. Diese Distanzierung wird bei räumlichen Unterscheidungen erleichtert, weil räumlich distanzierte Objekte doch zugleich „sind“, also miteinander als räumliche Objekte eine Art „Metaobjekt“ bilden, so Cassirer. Ihre räumliche Position beziehen sie in einer „neuen“ Einheit. „Die Zeit aber zeigt im Gegensatz hierzu, neben dem Auseinander und der wechselnden Entfernung ihrer einzelnen Elemente, einen bestimmten einzigartigen und nicht umkehrbaren ‚Sinn‘, in dem sie verläuft“ (ebd.: 172). Diese neue Qualität der Verbindung lässt sich aus der unmittelbaren Anschauung nicht ableiten, zeitliche Reihen lassen sich nur durch Verknüpfungsleistungen bilden. „Da die Elemente der Zeit

als solche nur dadurch sind, daß das Bewußtsein sie durchläuft und in diesem Durchlaufen gegeneinander unterscheidet, so geht eben dieser Akt des Durchlaufens, dieser ‚*diskursus*‘, in die charakteristische Form des Zeitbegriffes ein“ (ebd.: 170, Hervorhebung im Original).

Mit den Formen des Raumes und der Zeit, die selbst schon enorm voraussetzungsvoll sind, entstehen also neue „Vektoren“, die geeignet sind, das Formensystem, also die Organisationsform des Menschen, grundlegend neu zu modellieren, während doch weiterhin alle wesentlichen Bedingungen erhalten bleiben, die das bisherige Organisationsniveau sicherten. Wieder gehen in die neuen Formen ihre Entstehungsbedingungen ein und bleiben diese Bedingungen in ihnen „aufgehoben“, weiter bleiben sie aufgeladen mit einer Vielzahl unterschiedlicher Bedeutungen, die in ihnen zugleich präsent und angezeigt werden, ohne doch dabei jemals bestimmt zu sein. Wieder bleibt in ihnen und allen ihnen zugrunde liegenden Formen ein Verweis auf den unbestimmten Horizont, die erste Umwelt, enthalten, von dem abzugrenzen ja weiterhin die Bedingung, der Nomos aller Formen ist.

Deutlicher als an anderen symbolischen Formen wird an der Kategorie der Zeit, dass sie „Wirklichkeit“ in jeder Hinsicht und in jedem Augenblick *neu* formt. „Geschichte“ ist als solche nur denkbar, wenn die Formen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft derart objektiviert und vergegenständlicht sind, dass sie als „Raster“ für die Beschreibung relativ konstant bleiben. Das Bild von Geschichte kann sich überhaupt erst formen, wenn der Geist die Formen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft derart fixiert hat, dass er diese als eigenständige Formen mit Ding-Eigenschaften vor sich hinstellen, sie vergegenständlichen kann. Auch das geschichtliche Bewusstsein als Bewusstsein von der Zeit beruht also auf der Wechselwirkung von darstellender Objektivierung und sich an dieser orientierender Tatkraft, „[...] auf der Klarheit und Sicherheit, mit der das Ich im Stande ist, ein zukünftiges Sein im Bilde vor sich *hinzustellen* und alles einzelne Tun auf dieses Bild zu *richten*“ (Cassirer 1975: 212, Hervorhebungen im Original gesperrt). Und doch bleibt das Bild, das sich dem geistigen Auge als Form von der Vergangenheit offenbart, in ständigem Wandel, weil die Wechselwirkung aller symbolischen Formen als solche nicht zur absoluten Ruhe kommt, und so wandelt sich auch das Bild von der „Geschichte“ im Zuge dieser Ausdifferenzierung, Umformung und Überlagerung aller Organisationsformen. Auch die Formen des Raumes und der Zeit sind in ihrer Bedeutung „aufgeladen“, sie „laden“ ihre Bedeutung aus ihrem Eingebundensein in das System der Formen, aus ihrem Beitrag zur Organisation der grundlegenden Bedingungen zur Aufrechterhaltung der Grenze zur ersten Umwelt. Damit verändern sie die Bedeutung aller anderen Formen zu jedem Zeitpunkt, während sie zugleich Bedeutungen relativ stabilisieren.

Noch eine Kategorie, neben der des Raumes und der Zeit und des mit beiden Formen eng verbundenen Geschichtsbewusstseins, ist hier anzuführen, denn mit der *Zahl* ist, so Cassirer, eine dritte Kategorie im Werden, die ebenfalls als Folge der Entwicklung der Form der Sprache grundlegenden Einfluss auf das Gesamtsystem, auf die Form des Menschen schlechthin ausübt. Auch die Form der Zahl baut sich erst sukzessive aus ihren einzelnen Momenten auf (vgl. Cassirer 1953a: 186), die Zahlbegriffe sind zunächst „reine mimische Handbegriffe oder sonstige Körperbegriffe“ (vgl. ebd.: 187). Cassirer sieht die Entstehung erster Zählworte, wie die der ersten Raumworte, an körperliche Differenzierungen gebunden. Auch sie leiten sich unmittelbar aus nun bereits vorgefundenen Differenzierungen ab, so etwa aus der Anzahl der eigenen Finger. Doch bereits in den ersten Zahlwörtern ist eine neue „Modalität“ angelegt, eine grundlegende Umorganisation aller Wahrnehmungsformen: „Das Moment der Vielheit geht hier in das Moment der Einheit, das der Sonderung in das der Verknüpfung, das der durchgängigen Unterscheidung in das der reinen Gleichartigkeit über“ (ebd.: 186). Auch wenn zunächst die Mannigfaltigkeit der dinglichen Besonderheiten noch im Akt des Zählens beim Durchlaufen der eigenen Finger enthalten bleibt, ist doch darin bereits „[...] eine ganz bestimmte Ordnung, eine Reihenfolge des Übergangs vom einen zum anderen Glied [...]“ (ebd.: 189f.) enthalten:

„Der Geist beginnt, indem er die sinnlichen Objekte nicht lediglich nach dem, was sie einzeln unmittelbar sind, sondern nach der Art, wie sie sich ordnen, erfäßt, von der Bestimmtheit der Gegenstände zur Bestimmtheit der Akte fortzuschreiten: – und an diesen letzteren, an den Akten der Verknüpfung und Sonderung, die er in sich selbst ausübt, wird ihm zuletzt das eigentliche und neue, das ‚intellektuelle‘ Prinzip der Zahlenbildung aufgehen“ (ebd.: 190).

Voraussetzung für die Herausbildung dieses neuen Prinzips sind die Formen des Raumes und der Zeit. Immer bleibt die Herausbildung der Zahl an die Grundformen der Anschauung, den Raum und die Zeit, gebunden – verändert sich eine dieser Formen, verändern sich auch alle anderen und vice versa. Die Unterscheidung der räumlichen Objekte führt die Sprache zum Ausdruck der „kollektiven Vielheit“, die Unterscheidung zeitlicher Akte führt die Besonderung und Vereinzelung zum Ausdruck. Die ersten Zahlwörter gehen aus diesen zwei Grundrichtungen hervor, es kommt zu Klassenbildungen und Einteilungen, jedoch gibt es noch kein allgemeingültiges Prinzip, das die Klassen miteinander verbindet. Jede Klasse zählbarer Objekte bleibt *an ihren konkreten Kontext* gebunden, nur in ihm sind sie überhaupt als Klasse *verbunden*, aus ihm erhalten sie ihre Bedeutung. So ist auch die Geschichte der Zahl nur genetisch zu rekonstruieren, denn wie in

den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit ist auch in der Zahl zunächst noch nicht erkennbar, in welche besondere Richtung sie sich entfalten wird. Einfache lautsprachliche Rhythmisierungen erwiesen sich sekundär als funktional für die Organisation des größer werdenden Zusammenhanges (vgl. ebd.: 201f.), so dass sie selbst in dieser Bedeutung zur Form wurden, als symbolische Form sich stabilisierten. Auch die ersten Zahlformen erweisen sich in diesem Sinne sekundär als erfolgreich, sie „luxurieren“ die Organisation des Gruppen-Organismus, und drängen damit auf Stabilisierung, Differenzierung und Erweiterung der Form. Allen geistigen Formen ist gemein, dass sie korrelative Einheiten herstellen. Immer werden diese Elemente als Ausdruck und Ergebnis eines Zusammenhanges zu einer symbolischen Form zusammengefasst. Ihre jeweilige Entwicklungsrichtung jedoch hängt ganz von den Bedingungen ab, die sich in jedem Augenblick aus dem Zusammenspiel aller Formen untereinander neu gestalten.

Ichbewusstsein und Gruppenbewusstsein

Zu homogenen Zahlausdrücken findet die Sprache also erst sehr spät, zunächst muss sie sich über den Weg der Klassen- und Relationenbildung aus den heterogenen Anschauungsverhältnissen lösen.

„Wie die Zahl den Charakter der ‚Gleichartigkeit‘ erst dadurch erlangt, daß sie sich fortschreitend aus einem Dingausdruck in einen reinen Beziehungsausdruck wandelt – so gewinnt allmählich auch die Einfachheit und Einerleiheit der Ichbeziehung den Vorrang vor der Vielfältigkeit der Inhalte, die in diese Beziehung eingehen können“ (Cassirer 1953a: 231).

Das Ich bildet sich nun zunehmend zur ideellen Mitte, in der alle Zustands- und Relationenbestimmungen durch die personale Form des verbalen Ausdrucks zusammenfinden (vgl. ebd.: 232) doch bleibt diese Mitte ein *Prozess*, selbst eingebunden in die korrelative wechselseitige Hervorbringung der Kategorien der Beharrung und der Veränderung. Sie lässt sich allenfalls als ideeller Fixpunkt beschreiben, der selbst als Bedingung und Resultat an der weiteren Formenbildung (vgl. ebd.: 235) und damit der Verklammerung von Organismus und erster Umwelt Anteil hat.

Das Ich als beobachtete Form kann also zum ideellen Fixpunkt nur mittels der Sprache geworden sein (was nicht heißt, dass Sprache allein bereits hinreichende Bedingung gewesen ist), die neue Formen des Ineinandergreifens des subjektiven und des objektiven Daseins, also der Verklammerung von Organismus bzw. Gruppe und Umwelt objektiviert. Die Sprache erschafft „[...]“ gleichsam ein Mittelreich, durch welches die Formen des Daseins auf die des Tuns, die Formen des Tuns auf die des Daseins

bezogen und beide miteinander zu einer geistigen Ausdruckseinheit verschmolzen werden“ (ebd.: 225). In dieser Betrachtung wird die Sprache zu einem „[...] Vehikel in jenem großen Prozeß der Auseinandersetzung zwischen ‚Ich‘ und ‚Welt‘, in dem die Grenzen beider sich erst bestimmen und abscheiden [...]“ (ebd.: 237). Die Form der Sprache lässt sich daher nicht als statische Seinsform, sondern allein als dynamische Form fassen, denn die Bezeichnung richtet sich nicht auf einen gegebenen Gegenstand, vielmehr ist der Gegenstand Folge der immer schärferen „Distinktion der Bewusstseinsinhalte“ mittels der sprachlichen Zeichen. Diese schärfere Distinktion lässt „Welt“ in immer deutlicheren Umrissen erkennbar werden, als Inbegriff von „Gegenständen“, „Eigenschaften“, „Veränderungen“, „Tätigkeiten“, „Personen“, „Sachen“, „örtlichen“ und „zeitlichen“ Beziehungen, so Cassirer (vgl. ebd.: 238).

Auch die Kategorie des „Selbst“, der „Person“ ist derart Produkt von Wechselwirkungen und Stabilisierungserfolgen. Zunächst bildet das Ich mit seinem Empfinden, Fühlen und Wollen (vgl. ebd.: 194), mit allen Handlungserfahrungen und relativ stabilisierten Bedeutungsformen als Verklammerung von Organismus und Umwelt ein ungetrenntes Ganzes. Als Teil seiner Umwelt ist es in dieser aufgehoben. Allmählich bricht dieser „eintönige“ Zusammenhang auf in eine rhythmische Phaseneinteilung. Kritische Ereignisse und Zeiten grenzen Phasen des Vor und Danach voneinander ab, die Kategorien des Raumes, der Zeit und schließlich der Zahl besetzen diese Phasen der Ich-Entwicklung mit unterschiedlicher Bedeutung. Parallel erhebt sich das Selbst als eigenständige Form allmählich aus der Gebundenheit im Strom der Eindrücke. Die Form des Selbst gewinnt eigenständige Bedeutung, indem ihr, wie den unterschiedlichen Himmelsrichtungen, spezifische ursächliche Kräfte zugeschrieben werden.

Das Ich als objektivierte symbolische Form kristallisiert sich in einem langen Prozess heraus und seine ganze Beschaffenheit ist das Ergebnis dieses langen Prozesses, der niemals zu einem Abschluss gelangt. Das Ich ist das Ergebnis der Wechselwirkung aller symbolischen Formen im Prozess ihrer Stabilisierung, in ihre Form geht der ganze symbolische Gehalt, also der Verweis auf diese ganze Geschichte als „Surplus“ mit ein. Das Selbst als symbolische Form konstituiert sich als spekulativer Gedanke⁵⁴ in einem langen Prozess der Lösung aus dem dichten Beziehungsgeflecht praktischer Erfahrungen, die selbst als symbolische Formen die ganze Wahrnehmung strukturieren. Wie alle anderen Formen richtet sich das Ich als Form aus auf

54 So heißt es bei Cassirer: Das „[...] Ich selbst [ist, M.V.] zuletzt nichts anderes als [...] ideelle Mitte. Es ist kein eigener vorstellbarer oder anschaulicher Inhalt, sondern, mit Kant zu reden, lediglich dasjenige, ‚worauf in bezug Vorstellungen synthetische Einheit haben‘“ (Cassirer 1953a: 232f.).

die Bedeutung, die ihm im Ganzen des Organisationsprozesses immer schon zukommt, so wie es aus dieser Bedeutung erst hervorgeht bzw. hervorgegangen ist.

Der Ausbildung des Ichbegriffs geht, so Cassirer, auch ontogenetisch ein Zustand der Indifferenz voraus, in dem „Ich“ und „Mein“, „Du“ und „Dein“ noch nicht voneinander geschieden sind (vgl. ebd.: 226ff.). Nur in dem Bezug auf die zentrale Bezugseinheit des eigenen Körpers ist die Bestimmung eines Gliedes als zum Körper als Ganzes gehöriges möglich, der wiederum nur im Bezug zu den ihn hervorbringenden Formen seine Ganzheit herstellt, die ihre Bedeutung letztlich aus dem Bezug zur ersten Umwelt, zur Ganzheit erster Ordnung also beziehen. In gleicher Weise verhält es sich auch bei der Stabilisierung des Ich als symbolische Form in Bezug zur ersten Ganzheit. Diese Beziehung zur Bezugseinheit zeichnet die Ausdifferenzierung aller Formen aus. So bleibt, etwa in der Bezeichnung von Verwandtschaftsverhältnissen, der Bezug auf das Ganze der Unterscheidung in Formulierungen wie „mein“ Vater, „deine“ Mutter bestehen. Die Sprache und alle sie einbettenden symbolischen Formen spinnen ein Netz solcher Beziehungsklassen, von „Verschmelzungen des Nominalausdrucks mit dem Possesivpronomen“, und teilen das Ganze zu einer vielschichtigen Stufung des „Objektiven“, je nach der größeren „Nähe“ oder „Ferne“ zum „Ich“, oder nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten „Zahlenklasse“ (vgl. ebd.: 229), letztlich nach der Bedeutung für den Erhalt der Unterscheidung von Form und Umwelt, ein.

Die Bedingungen, die zur Stabilisierung der Form der Gruppe geführt haben könnten, wurden oben bereits besprochen. Auch klang schon mehrfach an, dass ein „unbewusstes Bewusstsein“ von der Notwendigkeit der Gruppe für den Erhalt des Einzelwesens immer schon vorhanden, dieses überhaupt Bedingung der weiteren Entwicklung zu größeren Zusammenhängen gewesen sein muss. Von diesem vorbewussten „Gefühl“ hebt sich allmählich auch eine objektivierte symbolische Form, ein Bewusstsein der Gruppe selbst ab. So wie die Formen des Raumes, der Zeit, der Zahl und des Ichbewusstseins nicht unvermittelt hervortraten, so kristallisiert sich auch die Form der Gruppe in einem langen Prozess vermittelt über objektivierte Formen heraus. Das Wir-Erlebnis wird zuerst realisiert, etwa durch gemeinsamen Gesang, Tanz usw., wie oben bereits erwähnt, bevor es dann „zur Kenntnis“ genommen wird.

„Der objektive Begriff ‚unsere Gruppe‘ ist [...] viel früher in diesem mimischen Vollzug ins Bewusstsein gehoben, als abstrakt gedacht worden. Er geht weit über jedes bloß emotionale oder im direkten, gemeinsamen Verhalten erreichbare Wir-Erlebnis hinaus und gehört einer Reflexion höheren Grades an [...]“ (Gehlen 1993: 470).

Die Gruppe wird erlebt, indem sie etwas anderes ist, das Bewusstsein von ihr kommt indirekt zustande, in dem sich alle in einem selben Äußeren identifizieren, in dem ihr Bewusstsein einen gemeinsamen Schnittpunkt findet, so Gehlen. Dieses Thema wird die Untersuchung noch weiter beschäftigen, wenn im Folgenden weitere Formen besprochen werden, die die Organisationsform des Menschen begleiten und beeinflussen. Das Gruppenbewusstsein kann ebenso wenig wie die Form der Zeit abschließend *bestimmt* werden, es bezieht seine Form aus dem Zusammenhang aller Formen und ist nur in diesem Zusammenhang „gegeben“. Entsprechend verändert sich das Bewusstsein, ob das der Gruppe oder des Einzelnen, ständig.

Komplexitätssteigerung und neue Techniken der Reduktion von Komplexität

Wie alle symbolischen Formen drängt auch die Sprache, wie oben gezeigt, auf neue Wahrnehmungsformen, die erst durch sie zur Anschauung gelangen und sich nur durch Sprache zu relativen Stabilitätskernen im Prozess der symbolischen Formung entwickeln können. Doch ist Sprache eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung, um die auf ihr aufbauenden Formen umfassend erklären zu können. Eine nur auf die Entwicklungslinien von Sprache und anderen „Techniken“ gerichtete Betrachtung vermag nicht die tatsächliche Komplexität der Entwicklung zu erfassen, sie nähme nur das, was sich recht offen zeigt in den Blick, nicht jedoch die komplexen Wechselwirkungen, die sich *insgesamt* ergeben. Dieser sich anzeigende, beobachtbare Zusammenhang zeigt nur einen Ausschnitt der Entwicklung. Entsprechend muss die Kategorie des Symbolischen erneut hervorgehoben werden, mit der der Tatsache Ausdruck verliehen wird, dass das Beobachtbare nur symbolisch für die komplexen Entwicklungen steht, die sich tatsächlich vollziehen, in die das Beobachtbare stets eingebettet bleibt, von deren Ganzheit sich ein Beobachter jedoch keinen exakten Begriff zu machen vermag.

Das, was Sprache ist, lässt sich nicht in der Untersuchung der Sprache ergründen, ihr Wesen *erklären* zu wollen, bedeutete notwendig, alle Bedingungen mit einbeziehen zu müssen, die der Sprache erst ihre Form geben, offensichtlich – vor dem Hintergrund der Unzugänglichkeit des Ganzen erster Ordnung – ein aussichtsloses Unterfangen. Eine Annäherung, ein *Verstehen* der Bedeutung der Sprache aber erfordert zumindest, sich stets gewahr zu bleiben, dass immer noch mehr in die Sprache hineinspielt, als ein Beobachter zu beobachten vermag. Der Charakter grundlegender Kategorien wie der des Raumes, der Zeit und der Zahl lässt sich nicht begreifen, wenn man sie aus ihrem Entstehungszusammenhang heraus isoliert be-

trachtet. Was Zeit ist, hängt von der Konstellation des Gesamtsystems der symbolischen Formen ab, die der Zeit erst ihre Form zuweisen. Der Raum ist als Kategorie in jedem Augenblick innerhalb dieses dynamischen Formensystems etwas anderes, allein die hochgradige Stabilität dieses Systems lässt den Raum als ebenfalls hochgradig stabile Form erscheinen. Die Zahl hat eine lange Geschichte, ihre Bedeutung hängt ab von allen anderen Formen, die sich in einem dynamischen Fließgleichgewicht zu einem gegebenen Zeitpunkt zueinander verhalten und die erst der Zahl ihre Form zuweisen, die sich einem modernen Beobachter als eigenständiges „Objekt“ darstellt. Keine dieser Formen *ist* jeweils für sich, alle Formen aber *bedeuten* etwas vor dem Hintergrund des von einem Beobachter insgesamt symbolisch begriffenen Zusammenhanges, durch den hindurch er sich selbst im Leben erhält.

Neben diesen derart stabilisierten Formen, die sich als Techniken des Lebens besonders hervortun und die dem modernen Beobachter selbst gleichsam als unveränderliche „Tatsachen“ erscheinen, sind andere Formen notwendige Bedingung dafür, dass diese Formen zu dem werden, als was sie erscheinen. Auch dem modernen Beobachter erscheinen aber nicht alle Formen gleichermaßen „klar“ und transparent, wie die Formen der Zeit, des Raumes und der Zahl. Das Ichbewusstsein und das Gruppenbewusstsein sind bereits weniger „deutlich“ beobachtbar, noch weniger bestimmbar aber sind solche Formen, die in besonderem Maße immer schon Gegenstand soziologischer Forschung sind, wie Rituale, aber auch Macht oder die Frage nach der „Funktion“ von Verwandtschaftssystemen.⁵⁵ Solcherart Formen sind im Folgenden zu skizzieren um damit deutlich zu machen, dass sie – ebenso wie andere Formen auch – für die Entfaltung anderer Formen notwendige Voraussetzung sind, dass nur im Zusammenspiel *aller* Formen miteinander das bislang erreichte Niveau an Komplexität gesichert wird und dass auch die so versteinert erscheinenden Formen von Raum, Zeit und Zahl sich – zumindest bis an die Schwelle zur Moderne – ständig wandeln,

55 Formen wie Normen, Werte und Ethik entziehen sich selbst noch dem Soziologen weitestgehend, sie verflüchtigen sich nahezu gänzlich. Ihre Untersuchung erforderte einen anderen Rahmen, als dass sie hier ebenfalls detailliert besprochen werden könnten, wenngleich sie einzubeziehen wünschenswert gewesen wäre. So bleibt allein zu betonen, dass sie – wie alle anderen sich mit schärferen Konturen zeigenden Formen auch – genau so bedeutend für die relative Stabilität des Formensystems sind, wie etwa die Sprache, das Werkzeug, Kategorien wie die des Raumes, der Zeit, der Zahl usw. Raum, Zeit und Zahl sind nur das, was sie symbolisieren, weil sie eingebettet sind in das System der Formen, also auch von Normen, Werten, von Ethik getragen (vgl. dazu FN 58 im zweiten Giederungspunkt mit den Hinweisen zu Mark Granovetter 1985 und Amitai Etzioni 2001 als prominentem Vertreter des Kommunitarismus).

wenn sich nur irgendetwas wandelt, so beispielsweise wenn die Fähigkeit zur Kommunikation das Jagdverhalten grundlegend umorganisiert und diese Reorganisation wiederum die Sprache und alle anderen Formen verändert.

Neue Verständigungsformen und neue Notwendigkeiten

Sprache ermöglicht das „Be-sprechen“ von vergangenen Wahrnehmungen, Vergangenheit wird also wiederholt, sie ermöglicht aber auch den Vorgriff auf Zukünftiges, etwa bei der Vorbereitung der Jagd (vgl. Claessens 1993: 170). Die Jagd bzw. die Tendenz zur Optimierung des Jagdverhaltens drängt auf die Ausdifferenzierung des sprachlichen Vermögens. Zunächst mögen kleinere Zeichnungen u.ä. geholfen haben (vgl. ebd.: 172), auch andere „materielle“ Darstellungen wurden vielleicht genutzt, doch selbst diese Formen unterstützen die relative Fixierung von Evokationen auf eindeutige Zusammenhänge, die letztlich zur Sprache führen. Die sich so in jeder Hinsicht andeutende Sprache erhöht die Komplexität zugleich, die sie reduziert. Während sie die Jagd als Zusammenhang planbar macht, sie durch die Möglichkeit zur Absprache das mögliche Verhaltensspektrum der Beteiligten einschränkt, machen sich schon die Folgen dieser Komplexitätsreduktion auf ganz anderem Niveau bemerkbar, die wiederum die sprachliche Entwicklung beeinflussen. So bedeutet die Möglichkeit der Vorbereitung der Jagd auch die Möglichkeit der geplanten Variation des Jagdverhaltens, das immer aber auch ungeplante Variationen hervorruft, die auf die Ausweitung der Wahrnehmung auf neue Zusammenhänge drängen. Das Wahrnehmungsspektrum erweitert sich, während die Jagd ohnehin schon „zentrifugalen Charakter“ hat, weil sie ständig mit abstrakten Ereignissen wie Verletzung und Tod konfrontiert (vgl. ebd.: 192). Die Verbesserung der Jagdvorbereitung hat aber auch zur Folge, dass größere Jagderfolge erzielt werden, sich die Überlebensbedingungen im Insulationszusammenhang weiter luxurieren und schließlich die Bevölkerung wächst. Mehr Bevölkerung bedeutet dann wieder die Notwendigkeit wachsender Anstrengungen, die zur Vermittlung der zahlreicher werdenden „Spielebenen“ notwendig sind, bis hin zur Ausdehnung des Territoriums, die irgendwann einmal zum auch feindlichen Zusammentreffen verschiedener Gruppen führt (vgl. ebd.: 193ff.)⁵⁶ usw.

So müssen die zur Jagd „Abgestellten“ ihre Erfahrungen mit den „Nicht-Jägern“ kommunizieren, auch hierfür entwickeln sich besondere sprachliche, aber auch andere Kommunikationsformen: „Die Jäger singen vor und nach der Jagd einzeln das Jagderlebnis aufbereitend und beschwö-

56 Die Folgen dieses Aufeinandertreffens zweier Gruppen hat ebenfalls Dieter Claessens an anderer Stelle detaillierter erörtert (vgl. Claessens 1977).

ren sich zusammenschließend und diesen Zusammenschluß bestätigend“ (ebd.: 192). Dass der Gruppenschutz erhalten werden muss, so wurde oben bereits argumentiert, ist in der Motivationsstruktur, in dem Bedeutungsgehalt aller symbolischen Formen tief verankert, so dass jegliche Gefährdung dieses Schutzes zu einer erhöhten Bereitschaft zur Neuordnung und zur Stabilisierung „neuer“ Verhaltensformen geführt haben wird, wobei diese Formen schon lange in irgendeiner primären Form vorhanden gewesen sind. So drängt das ebenfalls tief verankerte „Bewusstsein“ von Rhythmik auf die Stabilisierung von das Gruppenganze bindenden Verhaltensformen. Das lautliche Untermalen von Tätigkeiten wird in der Gemeinschaft verstärkt, weil es die Koordination gemeinsamer Tätigkeiten positiv beeinflusst, und es führt bis hin zum Gesang und zum gemeinsamen Tanz, der dann sekundär wiederum sich als Verstärkung des Gruppenzusammenhangs als zweckmäßig erweist. Damit ist dann bereits das weite Feld der Riten erreicht.

Ritual, Darstellung und Totem

Im Ritual werden, dies haben bereits Emile Durkheim (1984) und Alfred R. Radcliffe-Brown (bspw. 1931) gezeigt⁵⁷, die Werte der Gemeinschaft erneuert und bestätigt, Mary Douglas hatte Rituale als Versuch begriffen, Widersprüchliches aufzulösen bzw. Gegensätze zu vereinen (vgl. Douglas 1985: 219f.). Doch heißt das nicht, wie es der Gehlen'sche Institutionenbegriff suggerieren würde, dass die Werte *konstant*, dass die Formen insgesamt dauerhaft dieselben blieben, dass also die mythische Ordnung eine unveränderliche wäre. Jedes Ritual birgt die Chance auf Mikrovariation, jeder Beteiligte bringt sich gemäß der aktuellen Situation in das Ritual ein und verändert damit kaum bemerkbar die Form des Rituals. Diese Variationsfähigkeit macht das Ritual zur „systemischen“ Technik der ständigen Anpassung des Gruppenganges an Umweltveränderungen, noch bevor es überhaupt zu spürbaren Real-Falsifikationen kommen muss; das normale Scheitern ist auf dieser Ebene der Mikrophysik des Gruppenorganismus so minimiert, dass es gar nicht notwendig als Scheitern auffällt. Und dennoch findet der Abgleich des Organismus mit seiner Umwelt ständig durch alle Formen hindurch statt; sofern sich Formen als inadäquat gezeigt haben, werden sie ummodelliert, verworfen, ersetzt usw. So führt die Erweiterung der sprachlichen Kompetenzen ohne Bewusstsein davon zur Umformung noch der habitualisiertesten Verhaltensweisen, während diese Umformung wiederum Einfluss auf die weitere sprachliche Entwicklung ausübt. Wenn also überhaupt sinnvoll von Komplexitätssteigerung gesprochen werden kann, dann muss diese immer notwendig mit den diese Steigerung erst

57 Siehe dazu beider Werke zusammenführend auch Gisela Dombrowsky 1976.

ermöglichenden, weil Komplexität wieder reduzierenden, Formen zusammengedacht werden. Wo neue Probleme auftauchen, müssen neue Organisationsformen her, neue Organisationsformen werfen neue Probleme auf usw. Bedingung für diesen multistabilen Wechselwirkungsprozess ist jedoch, dass sich nichts innerhalb dieses Formensystems derart verhärtet, dass es *dauerhaft* aus der ständig stattfindenden Neuausrichtung aller Formen ausgeklammert bleibt.

Es wurde mit Arnold Gehlen gesagt, dass die Darstellung der Sprache zunächst überlegen ist, weil sie Ereignisse – vielleicht aufgrund ihres deutlicheren Symbolcharakters – eindringlicher „festzuhalten“ und relativ stabiler an die Handlung zu „koppeln“ vermag. Auch dass diese Verhältnisse sich später umkehren, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sprache in ihren Anfängen weit weniger funktional in Bezug auf detaillierte Kommunikation gewesen sein wird als Darstellungen. Erving Goffman hatte in seinem Klassiker „Wir alle spielen Theater“ die „Selbstdarstellung im Alltag“ beschrieben und darin „[...] den Begriff der ‚Darstellung‘ zur Bezeichnung des Gesamtverhaltens eines Einzelnen verwendet, das er in Gegenwart einer bestimmten Gruppe von Zuschauern zeigt und das Einfluß auf diese Zuschauer hat“ (Goffman 1997: 23). Der Einzelne entwickle „standardisierte Ausdrucksrepertoires“, um die Darstellungssituation für sein „Publikum“ zu bestimmen, so Goffman weiter (vgl. ebd.). In der Wechselwirkung mit seinem „Publikum“ stabilisiert der „Darsteller“ ein Formenrepertoire, von dem er erfahrungsgemäß weiß, wie das Publikum in etwa diese Verhaltensweisen interpretieren wird. Auf diese Weise können sich fein differenzierte Schaltkreise stabilisieren, in die der Einzelne seinen *gesamten* Habitus einbringt, die eine viel „breitere“ Kommunikation ermöglichen, als es die Sprache jemals vermag. Längst schon ist *vorab* einer differenzierten Sprachkompetenz der „soziale Raum“ derart durchformt. In der Darstellung und somit auch im Ritual (als der Darstellungsform der Gruppe), ist schon lange vor der Sprache die Tendenz angelegt, die Anzahl der Wahrnehmungsformen zu stabilisieren und immer deutlicher Bedeutungszentren von anderen Formen abzuheben, die Wahrnehmungswelt sukzessive zu durchgliedern und auf Gruppenebene auf neuem Niveau relativ zu stabilisieren.

Mit dem Ritus verringert sich die Anzahl dieser „Schablonen“ weiter, nach denen die Wahrnehmungswelt der Einzelnen geformt wird, die Notwendigkeit, sich zu verstehen, macht diese Einschränkung der Variationsbreite auf Gruppenebene viabel. Gegenüber der rituellen Darstellung bedeutet die Sprache tendenziell die immer weitere Einschränkung der Vielfalt und der Breite, die darstellerisch noch kommuniziert werden konnte; doch tritt Sprache nicht von einem Moment auf den anderen an die Stelle der Darstellung, sondern ergänzt diese zunächst. Erst ganz allmählich „übernimmt“ Sprache dann immer weitere Kommunikationsnotwendigkei-

ten „funktional“ von der Darstellung, entlastet diese dann gleichsam weitgehend von diesen Aufgaben, bis die Darstellung schließlich kaum mehr als „Kommunikationsform“ wahrgenommen wird, was sie aber tatsächlich bis heute – nicht bloß als „Rahmen“ oder als Additivum für sprachliche Kommunikation – bleibt. Insgesamt erweist sich Sprache für die längste Zeit als luxurierender Faktor für das Gruppenganze, weil sie komplementär (eben zur Darstellung und allen anderen Formen der stets vermittelten Kommunikation) die bestehenden Kommunikationsformen ergänzt; erst viel später führt die Sprache bedeutend zum Abbau darstellerischer Kompetenzen und damit zu einer tatsächlichen Einschränkung der Wahrnehmungsvielfalt und -sensibilität, wenn nämlich von ihr erwartet wird, *sämtlichen* Kommunikationserfordernissen ohne komplementäre Ergänzungsformen entsprechen zu können, wenn man schließlich gar von ihr erwartet, dass sie Welt in ihrem Sosein definitiv zu begreifen vermag.⁵⁸

Zunächst macht Sprache – den Kanon bereits vorhandener, systemisch stabilisierter „Techniken“ ergänzend – differenziertere Regelungen, wie die des Tabus, möglich. Das Tabu, so Arnold Gehlen, „[...] institutionalisiert eine ‚kritische Situation‘ im Sinne der Distanzabstufung bis zu einer absoluten Distanzgrenze: berühren verboten“ (Gehlen 1986a: 213). Verbote werden schon lange Teil der Organisation des Gruppenzusammenhangs gewesen sein, bevor sich Sprache ausdifferenzierte, auch sie werden längst schon ihren Platz im Formensystem gehabt haben, bevor sie sprachlich aus diesem System heraus „ausgedrückt“ wurden. Sprache aber ermöglichte dann den viel differenzierteren Umgang und die entsprechende Ausgestaltung der Verbotsregeln, die zugleich auch das Sprachsystem regeln: Verbote kann nun – für den mit der Sprachkompetenz ausgestatteten Gruppenzusammenhang – auch sein, den Namen von etwas auszusprechen, zu bestimmten Zeiten bestimmte Formeln zu verwenden usw.

Auch das Totem ist als darstellende Handlung schon früher angelegt, wenngleich es seine umfassende Bedeutung wohl erst parallel zur sprachlichen Differenzierung erlangt. Das Totem, das für das „mythische“ Denken von zentraler Bedeutung ist, stützt das Einzel- und Kollektivbewusstsein in der zweiten Umwelt gegen die erste Umwelt ab. „Es geht um eine Legitimierung und auch Legalisierung (inhaltliche und formale Rechtfertigung) von Verhalten und Daseinszuständen durch Anlehnung ‚an Etwas‘“ (Claessens 1993: 205). Das Totem gewinnt im Zuge der durch Sprache und andere For-

58 Die Erwartungen an Sprache haben sich freilich im Verlauf der okzidentalen Philosophiegeschichte immer wieder verändert, doch kann wohl behauptet werden, dass niemals von ihr so viel erwartet wurde, wie im 20. Jahrhundert. Differenziert und aufschlussreich arbeitet die Schrift von Ian Hacking die „Bedeutung der Sprache für die Philosophie“ (so der Buchtitel) auf (vgl. Hacking 1984).

menentwicklungen hervorgerufenen Differenzierungen an Bedeutung als Mechanismus zur Reduktion der entstehenden Komplexität innerhalb des Gruppenzusammenhangs (durch Verortung des Einzelnen innerhalb des emergenten Gruppenganzes, vgl. Durkheim 1984: 146ff.), es sichert zudem den „Kontakt“ des Gruppenganzes – also der zweiten Umwelt – zur ersten Umwelt, zugleich ermöglicht es erst die Entfaltung von Komplexität bzw. deren Weiterentwicklung. Es ist die adäquate „Technik“, die sich nur in der unlöslichen Korrelation mit der durch sie ermöglichten Entwicklung entwickeln kann.

Diese Technik kann daher, und das gilt es hier zunächst nur zu zeigen, nicht losgelöst aus ihrem Entstehungszusammenhang verstanden werden. Totem und Tabu sind nicht für sich allein stehend „Kategorien“, die unabhängig von ihrem Entstehungszusammenhang zu bestimmten „Zwecken“ eingesetzt werden, sondern lediglich als von einem Beobachter beobachtete Formen zu verstehen, die genau den Zweck erfüllen, den sie erfüllen, ohne dass dieser Zweck jemals abschließend bestimmbar wäre. Seine Bestimmung erforderte die umfassende Beschreibung des gesamten Zusammenhangs symbolischer Formen, deren Modalität sich zu jedem Zeitpunkt neu gestaltet. So kommt Sprache nicht als fertiges Kommunikationssystem über *den* Menschen, sondern als sich stabilisierende und gegenüber anderen Formen erst Konturen entfaltende Form unter anderen und in Ergänzung zu anderen, bringt sie selbst den Menschen mit hervor. Sprache *ist* nicht, Sprache *ist* in ständigem *Werden*. Rituelle Formen *sind* nicht, ihnen kommt keine objektive, entlang definierbarer Merkmale bestimmbare, von anderen Formen deutlich geschiedene Existenz zu; sie verändern sich ständig und erbringen ihren Beitrag, der vermittelt über das komplexe System der Formen an gänzlich anderer Stelle bedeutend sein mag, ohne diese Bedeutung zu offenbaren. Beobachtbar ist stets nur ein unbestimmter, sich vor anderen Formen hervorhebender, für das Überleben des Menschen bedeutungsvoller Zusammenhang, die Grenzen dieses Zusammenhangs aber erstrecken sich stets ins unbestimmte Ganze.

Hierarchie und Macht

Auch der Form der Macht fehlt es an irgendwie bestimmbar Grenzen. Der in der gegenwärtigen soziologischen Diskussion besonders wirkmächtige Michel Foucault hat sich ausführlich mit der Frage nach der Macht beschäftigt. Insbesondere in seiner späteren Phase tendierte er zu einer durch und durch relativistischen Konzeption von Macht. So sagte er in einem Gespräch auf die Frage nach seinem Verständnis von Macht:

„Die Macht gibt es nicht. [...] Die Idee, daß es an einem gegebenen Ort oder ausstrahlend von einem gegebenen Punkt irgend etwas geben könnte, das eine Macht

ist, scheint mir auf einer trügerischen Analyse zu beruhen und ist jedenfalls außerstande, von einer beträchtlichen Anzahl von Phänomenen Rechenschaft zu geben“ (Foucault 1978b: 126, Hervorhebung im Original unterstrichen).

Foucault betont dagegen den prozessualen Charakter machtvoller Praktiken und „Technologien“.⁵⁹

„Die Rationalität der Macht ist die Rationalität von Taktiken, die sich in ihrem beschränkten Bereich häufig unverblümt zu erkennen geben – lokaler Zynismus der Macht –, die sich miteinander verketteten, einander gegenseitig hervorrufen und ausbreiten, anderswo ihre Stütze und Bedingung finden und schließlich zu Gesamtdispositiven führen: auch da ist die Logik noch vollkommen klar, können die Absichten entschlüsselt werden – und dennoch kommt es vor, daß niemand sie entworfen hat und kaum jemand sie formuliert: impliziter Charakter der großen anonymen Strategien, die, nahezu stumm, geschwätzige Taktiken koordinieren, deren ‚Erfinder‘ oder Verantwortliche oft ohne Heuchelei auskommen“ (Foucault 1999: 116).

So zeichnet Foucault ein Bild von der Macht als Phänomen zwischen den Polen „sehr verfestigt“ und dadurch „vollkommen klar“ erkennbar auf der einen und gänzlich sich ins Unbestimmte verflüchtigend, implizit, nahezu stumm, kaum oder gar nicht mehr wahrnehmbar auf der anderen Seite. Die anthropologische Perspektive gehört dagegen tendenziell eher zu jenen Konzeptionen, die Foucault gerade kritisiert, die dazu neigen, Macht objektbezogen und damit auf den Pol des mehr oder weniger offensichtlichen beschränkt zu denken, sie letztlich *einem* „stärkeren“ zuzuschreiben, der idealer Weise schon aufgrund seiner „physischen“, sprich „biologischen Kräfte“ über größere „Machtchancen“ (i.S. Max Webers Definition⁶⁰) verfügt, als der körperlich Schwächere.

Doch lässt sich der Machtbegriff eben, wie bei Foucault angelegt, auch anthropologisch symmetrisch denken, vorab aller Werturteile, die erst der moderne Beobachter in spezifische Machtformen legt, der damit ihren besonderen Charakter einerseits hervorhebt, andererseits jedoch gerade ihre

59 Vgl. dazu auch die insgesamt empfehlenswerte, von Marcus S. Kleiner (Kleiner 2001) herausgegebene Einführung in das Denken Michel Foucaults und darin besonders den Beitrag von Andrea Seier (Seier 2001) zur Macht. Auch die Einführung in das „vagabundierende Denken“ Foucaults, die François Ewald als Einleitung in die unter dem Titel „Dispositive der Macht“ erschienene Aufsatzsammlung (vgl. Ewald 1978) geschrieben hat, ist zum Einsteig in die Machtfrage bei Michel Foucault zu empfehlen.

60 Die Webersche Definition lautet: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 1984: 89, Hervorhebung im Original).

Undurchschaubarkeit mitproduziert. Auch Macht lässt sich als Organisationsprinzip beobachten, das sich evolutionär als viabel erwiesen hat (so auch der „späte“ Foucault, der die „produktive“ Seite der Macht hervorhob⁶¹), als „Technik“ also, die seit jeher einen Beitrag zum Überleben der menschlichen Form leistet, die also die längste Zeit gegenüber einer sich an ethisch-normativen Kriterien orientierenden Bewertung indifferent war. Wie alle Objektivierungen, alle Vergegenständlichungen ist auch Macht zunächst einmal wertneutral.⁶² Macht ergibt sich aus den Notwendigkeiten komplexer werdender Zusammenhänge systemisch, z.B. im Zuge der Jagd, wie Dieter Claessens plausibel begründet. Sie ist schon immer in irgendeiner sich verflüchtigenden Form anwesend, nimmt dann irgendwann eigenständige Form an; erst viel später wird sie zum Problem, zum Faktum, zur „ärgerlichen Tatsache“ (Ralf Dahrendorf, vgl. 1977: insbes. 17 ff.). Dies lässt sich, das Beispiel beibehaltend, abermals an der Jagd skizzieren.

Die Jagd wird irgendwann nicht mehr allein rituell darstellend *verarbeitet*, sie wird der sprachlichen Entwicklung entsprechend auch *besprochen* werden. Immer werden sich auch besondere Verhaltensweisen begünstigende „Merkmale“ einzelner Gruppenmitglieder *bemerkbar* gemacht haben, so eine besondere Laufbegabung, besondere Kraft, aber auch die besondere Sprach-

61 Foucault denkt Macht in dieser späteren Phase nicht mehr deprivierend, sondern produktiv in dem Sinne, dass ohne Macht Gesellschaften zumindest nicht in der Form möglich wären, wie wir sie kennen. Macht ist die Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft, beide Formen bringen einander wechselwirkend hervor: Erst durch „[...] gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishafte zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“ (Foucault 2001: 11), so ein berühmtes Foucault-Zitat, wird Gesellschaft in der uns bekannten Form möglich. Vgl. hierzu sowie insgesamt zur neueren Diskussion um Foucault unter dem Schlagwort „Gouvernementalität“ die Arbeit Thomas Lemkes (Lemke 1997, darin insbes. 50-67), die diesen Diskurs in Deutschland wohl maßgeblich initiiert hat.

62 Vergegenständlichungen der wahrgenommenen Formen, also ihr „Auf-Dauer-Stellen“ ist eine Notwendigkeit, eine „[...] unaufhebbare Äußerungsweise im gesellschaftlichen Leben des Menschen“, so Georg Lukács (Lukács 1968: 26). Jede „[...] menschliche Ausdrucksweise“, so Lukács weiter, vergegenständlicht, „so auch die Sprache, die menschlichen Gedanken und Gefühle [...] usw.“, deshalb sei es „[...] evident, daß wir es hier mit einer allgemein menschlichen Form des Verkehrs der Menschen miteinander zu tun haben. Als solche ist die Vergegenständlichung freilich wertfrei: das Richtige ist ebenso eine Vergegenständlichung wie das Falsche, die Befreiung ebenso wie die Versklavung. Erst wenn die vergegenständlichten Formen in der Gesellschaft solche Funktionen erhalten, die das Wesen des Menschen mit seinem Sein in Gegensatz bringen, das menschliche Wesen durch das gesellschaftliche Sein unterjochen, entstellen, verzerren usw., entstehen das objektiv gesellschaftliche Verhältnis der Entfremdung und in ihrer notwendigen Folge alle subjektiven Kennzeichen der inneren Entfremdung“ (ebd.).

kompetenz. Die Jagd bietet eine der möglichen Szenen, in denen sich diese Begabungen haben bemerkbar machen können, mit der möglichen Konsequenz, dass sich rund um die Jagd – wie um andere Formen herum – eine gewisse Rollenverteilung relativ stabilisiert. So vermutet Dieter Claessens in der Jagd einen ganz entscheidenden Faktor für das Aufkommen eines berechtigten und unberechtigten Führungs-Anspruches (vgl. Claessens 1993: 173f.). Der vielleicht zunächst in der Jagd sich als funktional erweisende Führungsanspruch wird dann zu Spannungen innerhalb des Gruppenlebens, also auch außerhalb der Jagd geführt haben, dem wiederum andere „Techniken“ entgegenwirkten, etwa in der Form eines Sprechers, zunächst vielleicht als Gruppenältester, der in die Gruppe hinein schlichtend wirkt. Dazu bedurfte es keines Begriffes von Macht, der Zusammenhang von Macht und Sprecher muss also keinesfalls wahrgenommen worden sein; das gerade ist ja damit gemeint, wenn gesagt wird, die Formen würden sich systemisch aufeinander abgestimmt entwickeln.

Weiterhin steht unterdessen die Sicherung des Gruppen- und des Individualorganismus⁴ gegenüber der ersten Umwelt an erster Stelle, und weil sich diese erste Umwelt als „zweite Welt“ auch in Form von Traum und Tod bemerkbar macht und zu „Fragen“ an sie auf-ruft (warum bin nicht ich gestorben, sondern er?), wird ein Kontakt zu dieser Welt auch sprachlich hergestellt werden (vgl. ebd.: 168). Vielerlei Bedingungen führen also zur Entwicklung der

„[...] *Gestalt des Be-Sprechers der zweiten Welt, des Beschwörers* [...], des Vorgängers von Schamanen, Medizinmännern, aber auch der Häuptlinge der ‚non-kephalen‘ Gesellschaften, d.h. der Gesellschaften mit Häuptlingen, die zwar keine gesellschaftliche Macht besitzen, aber mit Ansehen ausgestattet sind“ (ebd.: 168f., Hervorhebung im Original).

Aus ganz verschiedenen Gründen treten also immer schon Positionen aus dem Gruppenzusammenhang hervor, die dann selbst formal relativ stabilisiert werden. Hierarchie ist somit immer schon „da“, sie nimmt aus vielerlei Gründen allmählich auch *als beobachtbare Form* relativ überdauernde Konturen an, die dann als solche objektiviert, für die am Zusammenhang Beteiligten beobachtbar, selbst zum *Gegenstand neuer* Probleme werden. Mit der Ausweitung des Gruppenzusammenhanges nimmt die Bedeutung des „Häuptlings“ für das Überleben der in der Gruppe geschützten Einzelnen sukzessive zu, während der Einzelne an Bedeutung verliert. Entsprechend entwickeln sich Formen, die primär auf den Fortbestand des Gruppenganzes ausgerichtet sind, gegenüber denen die Ansprüche des Einzelnen zurücktreten müssen. Hierarchie, und damit einhergehend auch Macht, sind daher mit der Stabilisierung des Gruppenschutzes stets schon

gegeben. Macht wird auf diesem Niveau ausgeglichen durch andere Formen, sie ist – wie alle anderen Formen – wesentlich produktiv für das Gruppenganze. Sie wird die längste Zeit von allen getragen, ja akzeptiert, mehr noch, der Einzelne vergöttert den Häuptling, der nun Macht über ihn ausübt, solange er irgendein „Gefühl“ von dessen Bedeutung für sein eigenes Überleben hat, ohne sich dieses Gefühles freilich „bewusst“ sein zu müssen. Sicher wird Macht für den Moment immer schon zu Spannungen geführt haben, entscheidend aber ist, dass sie insgesamt das Gruppenganze luxurierte – zur „ärgerlichen Tatsache“ wird sie jedenfalls erst sehr viel später. Die längste Zeit bleibt sie aufgehoben im Ensemble aller Formen, eine unter anderen, die anderen beeinflussend und durch die anderen beeinflusst, erst langsam zur festeren Form gerinnend, solange noch jeder ihre Sinnhaftigkeit spürt, als residuales Gefühl der Verbindung des eigenen Schicksals mit dem Vorhandensein von Macht. Macht ist so lange kein Problem, wie sie nicht als solches zu etwas Quasi-Substantiellem verdinglicht, sie aus aller Geschichtlichkeit befreit und erst unter dieser Bedingung für fragmentarische Interessen gezielt einsetzbar ist. Erst *die* Macht der Moderne, zu der der Einzelne den Kontakt verloren, die zu ihm den Kontakt verloren hat, deren Sinnhaftigkeit dem Menschen abgeht, ist ärgerlich, wenn gleich, genau genommen i.S. des „modernen“ Begriffes, keine Tatsache.⁶³

Verwandtschaftssysteme

Schon in jeder Benennung steckt eine Vordimension von „Macht“, so Claessens. Auch direkt geht also von der Entwicklung der Sprache eine Linie hin zur Formung von Macht als relativ stabilisierter symbolischer Form. Aus der Bezeichnung ergibt sich eine Profilierung von Positionen, die wiederum neue „abstraktere“ Probleme aufwirft: „In größer werdenden Zusammenhängen wird Solidarität schwieriger, und es kann daher geschlossen werden, daß Rangfragen sich in den Vordergrund drängten“ (Claessens 1993: 195). Rang- und damit Machtfragen ergeben sich also zwangsläufig, wenn der Gruppenzusammenhang wächst und damit neue Orientierungsleistungen erfordert, die den „Insulationsschutz“ weiterhin gewährleisten, ohne dass diese Machtfragen jedoch notwendig als Machtzusammenhänge von den Beteiligten beobachtet worden wären. Macht in dieser frühen Form ist eine Notwendigkeit wie alle anderen Organisationsleistungen auch, sie ist als solche von allen anderen überhaupt nicht zu trennen, gewissermaßen also wieder lange Zeit formales Residuum, das dann irgendwann einmal „objektiviert“, selbst zum Gegenstand der Betrachtung und damit der Auseinandersetzung wird. Die (symbolische) *Auseinandersetzung* um die

63 Vgl. zur Genealogie des Tatsachenbegriffs der Moderne Daston 2003: insbes. 108ff.

Macht ist dann selbst schon wieder Teil der Gesamtorganisationsleistung, sie reorganisiert und bietet Orientierung und wird selbst zur relativ stabilisierten Form.

Die Benennungsfrage führt zur Machtfrage hin, sie führt aber auch in zahlreiche andere Verkomplizierungen der Verhältnisse hinein. Die Forschungsarbeiten der frühen Strukturalisten um Claude Lévi-Strauss⁶⁴ hoben insbesondere die ordnungsstiftende Funktion der Benennung von verwandtschaftlichen Beziehungen hervor. Verwandtschaftssysteme ermöglichen die kompliziertere Ordnung eines sich vergrößernden Zusammenhanges. Von ersten Benennungen, die sich vielleicht an Generationenunterschieden festgemacht haben, können zahlreiche weitere Ebenen ausgehen, die in sich selbst dann wieder Gliederungen erfordern usw. Immer kompliziertere Verflechtungszusammenhänge, d.h. immer umfangreichere Gruppenverbände und darüber hinaus auch Verflechtungen mit anderen Gruppenverbänden, immer umfangreichere Ordnungen also werden durch die Benennung der Positionen im System der verwandtschaftlichen Beziehungen möglich.

Das Verwandtschaftssystem ist in seiner ordnungsstiftenden Funktion für die anthropologische Rekonstruktion der Genese des Menschen eine sehr bedeutende Form, ihr ganzer Bedeutungsgehalt aber bleibt einem Beobachter wiederum unzugänglich. Entgegen der Meinung Lévi-Strauss' kann das Verwandtschaftssystem keineswegs als eine grundlegende Struktur betrachtet werden, anhand derer sich unterschiedlichste Kulturen *objektiv* erklären ließen. Lévi-Strauss meinte, mit seiner strukturalistischen Methode objektive Strukturen offen legen zu können, weil sich in ihnen die Formen spiegelten, in denen der menschliche Geist arbeitet, die jedoch verborgen lägen unter der Vielzahl verschiedener konkreter Erscheinungen des „eigentlichen“ Allgemeinen (vgl. Lévi-Strauss 1967: 310). Das ist soweit richtig, als dass sich in den Verwandtschaftsstrukturen wie in allen Vergegenständlichungen der „Geist“ derjenigen Menschen widerspiegelt, die diese Formen hervorgebracht haben; der Anthropologe vermag aber wiederum nur jene Bedeutung zu erfassen, die er selbst in durch ihn selbst vergegenständlichte Strukturen hineindenkt, mit anderen Worten: Er entdeckt in ihnen die Strukturen *seines eigenen* Geistes. Lévi-Strauss machte stets auf den unabgeschlossenen Charakter der Untersuchung dieser konkreten Verhältnisse aufmerksam, dennoch meinte er, letztlich durch alle konkreten Erscheinungen hindurch zu dem Allgemeinen zu dringen, von den Strukturen auf allgemeine objektive Modelle schließen zu können (vgl. ebd.: 320f.). Wo Lévi-Strauss über alle Transformationen hinweg im Chaos kon-

64 Vgl. insbesondere den soziologischen „Klassiker“: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (Lévi-Strauss 1981).

stante Systeme mit beobachtbaren Konturen sah⁶⁵, wird hier gerade das Gegenteil behauptet, dass es eben jene unveränderlichen Systeme nicht gibt und auch die Modelle Lévi-Strauss' lediglich für einen Beobachter mehr oder weniger deutlich wahrnehmbare, stabilisierte, gänzlich ohne Bezug auf ein irgendwie gedachtes „Reales“ auskommende, in ihrem Bedeutungsgehalt nur begrenzt begreifbare aber dennoch gerade in dieser Unbestimmtheit höchst bedeutungsvolle Formen sind, die sich ständig neu gestalten, deren Grenzen v.a. ständig neu gestaltbar sein müssen, um ihrer Bedeutung weiterhin gerecht werden zu können.

5.4 Zwischenfazit

Die Luxurierung der Lebensverhältnisse insbesondere in Folge des Erreichens des Organisationsniveaus der Insulation gegen selektive Pression sowie die Notwendigkeit der Kommunikation im sozialen Raum führten dazu, dass Unterschiede und Wertigkeiten sich immer dauerhafter abzeichneten, sich vergegenständlichten und damit immer deutlicher, aufgehoben im sympathetischen Zusammenhang, von ihrem Hintergrund abhoben. Der einzelne Organismus ist sich selbst immer schon gegeben, sein ganzes Sein ist auf die Aufrechterhaltung seiner Grenze zur Umwelt ausgerichtet. Die grundlegenden Formen der Stabilisierung der Grenze gegen die Umwelt sind Teil seines Seins, sie werden dauerhaft vorab jeden Bewusstseins davon erhalten, andernfalls vergeht die organische Form. Mit der Stabilisierung der selbstdefensiven Gruppe und den daraus folgenden Konsequenzen kam die Gruppe als für die weitere Entwicklung entscheidender emergenter Organismus hinzu, der nun genau so dauerhaft gesichert werden muss, wie alle anderen Formen auch, die für die Grenzerhaltung bei gleichzeitiger Verklammerung von Organismus und Umwelt bedeutungsvoll sind.

Während andere Formen meist durch vielfache Redundanzen abgesichert sind, ihr „Versagen“ durch andere Formen aufgefangen wird, wird der Gruppenschutz zu einem *fundamentalen* Organisator, dessen Kollaps irgendwann nicht mehr durch andere Formen aufgefangen werden könnte. Entsprechend viel Aufmerksamkeit muss der Gruppenschutz auf sich gezogen haben, die Bedeutung des Schutzes wird so allmählich zu Bewusstsein gedrungen sein. Mit dieser immer deutlicheren Formung des Gruppenganzens wird als Negativ zur Gruppenform auch der Gruppenhintergrund geformt, nimmt die erste Umwelt – von der sich abzugrenzen, oberstes Anliegen ist – selbst Konturen an. Einhergehend mit dieser umfassenden

65 Vgl. dazu Lévi-Strauss: „Eine Struktur ist ein System, das über alle Transformationen hinweg unverändert bleibt“ (Lévi-Strauss 1987: 388).

Beruhigung der Wahrnehmungswelt können sich nun jene fundamentalen Techniken des Überlebens stabilisieren, wie sie in diesem Gliederungspunkt beschrieben wurden, die wiederum selbst den Prozess der relativen Stabilisierung der Formenwelt vorantreiben.

Diesen Abschnitt einleitend wurde zunächst der Institutionenbegriff Arnold Gehlens entlang dessen These, Institutionen seien dem Menschen ein notwendiger Instinktersatz, dahingehend kritisiert, dass der Gehlen'sche Begriff der Institution die Stabilität der Institutionen idealisiere, er dagegen zu wenig die gleichzeitige Notwendigkeit relativer Flexibilität der Formen berücksichtige. Ob ein höheres Maß an Stabilität oder ein höheres Maß an Flexibilität der Formen für das Überleben des Einzelnen wie das der Gruppe letztlich viabel ist, hängt, wie schon im Gliederungspunkt 2.3 (insbes. S. 71-89) erörtert, von den jeweiligen Umweltbedingungen ab, das je adäquate Maß lässt sich niemals absolut bestimmen. Wandelt sich die Umwelt, müssen sich auch die fundamentalen „Institutionen“ entsprechend um- bzw. neu gestalten. Weil sich einem Beobachter jedoch grundsätzlich nur ein Teil der tatsächlichen Organisationsleistungen zeigt, die seine Formen erbringen, weil sich das Ganze erster Ordnung grundsätzlich der Beobachtbarkeit entzieht, er immer nur Ausschnitte dieses Ganzen beobachtet, ist es einem Beobachter unmöglich, alle Umweltbedingungen dahingehend zu kontrollieren, dass sich die Formen vollständig stabilisieren ließen. Umwelt als Ganze ist unkontrollierbar, vor diesem unbestimmten Hintergrund lassen sich stets nur begrenzte Kausalitätsvektoren beobachten, ohne dass das System, in das sie eingebettet sind, ebenfalls dieser Rationalität zugänglich wäre.

Dass bestimmte Formen über sehr lange Zeit hinweg relativ stabil bleiben, bedeutet nicht, dass sie „wahr“ sind, sondern – ganz nach Karl R. Popper (vgl. insbes. Popper 1994: 47-60) – allein, dass sie *noch nicht* falsifiziert, dass sie also bislang trotz des ständigen Umweltwandels sich haben erhalten können. Damit ist aber die Möglichkeit fundamentaler Umbrüche auch in den tieflegendsten gesellschaftlichen Formen niemals ausgeschlossen, auch wenn sie noch so unumstößlich erscheinen, wie einst das Ptolemäische Weltbild unumstößlich erschien. Vielmehr ist es möglich, dass fundamentale Paradigmen auch der „modernen Zivilisation“, die sie erst haben zu dem werden lassen, was sie heute ist, bereits dabei sind, falsifiziert zu werden, dass aber diese „Revolutionen“ sich noch verbergen. Möglich ist also, dass bereits weit reichende „Anomalien“ an den überkommenen institutionalisierten Paradigmen nagen, dass aber diese Anomalien, wie Thomas S. Kuhn beschrieb (vgl. Kuhn 1991) eben noch mit den Mitteln des überkommenen Paradigmas zu bewältigen versucht werden, das diese Anomalien *selbst produziert* – schon deshalb, weil es an alternativen Paradigmen mangelt. Eine Institutionenlehre aber, die jedes Anzeichen von

Anomalien darauf zurückführt, dass die (positiven, beobachtbaren) Institutionen nicht stabil genug, sie dem Menschen nicht hinreichend Außenstabilität gewährleisteten, sie also entsprechend zu stabilisieren seien, muss per Definition blind sein für die Möglichkeit, dass diese Anomalien gerade auftreten, *weil* die fundamentalen gesellschaftlichen Institutionen zu *stabil* gedacht werden.

Die Sprache bleibt hier notwendig abstrakt, weil es dieser Arbeit tatsächlich nicht um die Kritik einzelner „Institutionen“ geht. Oben wurde aber bereits am Werk Walter L. Bühls kritisiert, dass er den Markt als dasjenige Prinzip ansah, das Gesellschaften mit der hinreichenden Flexibilität ausstatte, die sie in einer sich wandelnden Umwelt benötigten. Dieses Beispiel noch einmal aufgreifend, um die Richtung zu verdeutlichen, in die diese Überlegungen verlängerbar wären, ließe sich eben nun die Behauptung aufstellen, dass *der Markt* (als insgesamt unbestimmte und unbestimmbare Form) selbst als „Institution“ eine derart hohe Stabilität angenommen hat, dass er sich insgesamt gegen jeden Umweltwandel sträubt, dass also gerade der Markt nicht mehr in der Lage ist, sich veränderten Umweltbedingungen anzupassen und damit weiterhin seinen Beitrag zur Sicherung der Grenze zwischen Umwelt und Gesellschaft zu leisten. Es wäre also denkbar, dass der Markt eine eigene spezifische Rationalität entfaltet hat, die in sich hochgradig stabil (und dadurch auch zunächst hochgradig effizient) ist, dass diese Stabilität aber dadurch erkauft wird, dass er nicht dauernd in seinen Fundamenten in Frage gestellt wird, dass also Umweltreaktionen nicht mehr zur grundsätzlichen Infragestellung des Paradigmas bzw. der Institution führen, dass man sich also stattdessen auf Oberflächenkorrekturen beschränkt, ohne doch jemals das Paradigma selbst in Frage zu stellen.

Vor dem Hintergrund der Gehlen'schen Institutionenlehre würden alle auftretenden Anomalien dahingehend gedeutet, dass die Institution des Marktes noch nicht hinreichend „stark“ wäre, den Menschen trotz dessen Unzulänglichkeiten als „Mängelwesen“ in einer ihm ungemäßen Umwelt zu führen. Dagegen bleibt die Möglichkeit unbeobachtet, dass die auftretenden Anomalien gerade das Resultat der Jahrhunderte langen Spezifizierung eines Prinzips, einer Institution sein könnten, das Resultat der engen Koppelung immer weiterer Bereiche systemisch relativ stabiler Formen an den hochgradig verdinglichten Markt, von dem niemand wissen kann, was tatsächlich seine Funktion im systemischen Zusammenhang aller symbolischen Formen ist. Dasselbe ließe sich zur „Institution“ der Zweck-Mittel-Rationalität sagen: Dass rationales Entscheiden die Grundlage moderner Gesellschaften ist, stellt die Moderne nicht mehr grundsätzlich in Frage, allein wie sich rationales Entscheiden optimieren ließe, wird gefragt. Doch geht es dieser Arbeit – wie gesagt – nicht um die Kritik einzelner „Instituti-

onen“ resp. einzelner symbolischer Formen, dies würde ihren Rahmen all-
 lemal sprengen, vielmehr möchte sie die allgemeinen Bedingungen
 beschreiben, die hochgradig komplexe und dynamische Systeme, die mo-
 derne Gesellschaften in sich ständig wandelnden und insgesamt unbe-
 stimmbaren Umwelten haben möglich werden lassen; in der Überzeugung,
 dass das Verständnis dieser Bedingungen auch fundamentale Fehlentwick-
 lungen überhaupt erst beobachtbar werden lässt.

Auch um bei dieser Beschreibung – obwohl sie in weiten Teilen nah an
 der Institutionentheorie bleibt – nicht mit der auf Stabilität orientierten
 Konnotation des Institutionenbegriffes in Schwierigkeiten zu geraten,
 wurde der Begriff der symbolischen Formen vorgeschlagen. Primär wurde
 der Begriff der symbolischen Formen allerdings eingeführt, um damit ter-
 minologisch dem mit jeder begrifflichen Beschreibung einhergehenden Ri-
 siko der Verdinglichung entgegenzuwirken, die jedem Begriff eine Art
 „objektiven“ Gehalt verleiht, der ihm niemals zukommt. Alle Formen, die
 der Mensch zur Auseinandersetzung mit seiner Umwelt entwirft, um sich in
 ihr adäquat verhalten zu können, verweisen über sich hinaus, keine dieser
 Formen ist bloß, was sie zu sein scheint. Dies gilt auch für die nun detail-
 lierter beschriebenen, weil für die weitere Argumentation und – wie der
 Autor meint – für moderne Gesellschaften und das Verständnis von ihnen
 besonders bedeutenden Formen. So wurde nun gezeigt, dass etwa das
 Werkzeug *eine* Technik des Überlebens ist, wie alle anderen Formen auch
 Techniken des Überlebens sind, dass sich also das Werkzeug nicht katego-
 risch von anderen Formen unterscheidet. Die sich allmählich verobjektivie-
 renden Kategorien von Raum, Zeit und Zahl sind wie das Werkzeug erst
 allmählich sich stabilisierende, also durch und durch soziale und historische
 Formen, die, je länger sie den Moment überdauern in dem sie entstehen,
 selbst *als Mittel* (vergegenständlichte) Form annehmen und nun selbst um
 so bedeutender die weitere Stabilisierung der Wahrnehmungswelt beein-
 flussen. Das Werkzeug unterscheidet sich von anderen Formen nicht da-
 durch, dass es ein irgendwie bereits unabhängig seiner selbst gegebenes
 Material umformt, dies macht bspw. auch die Zeit. Allein in radikal relation-
 aler Hinsicht lassen sich beide Formen voneinander unterscheiden: Das
 Werkzeug als stabilisierte Form lässt sich zur Manipulation anderer Formen
 in anderer Hinsicht einsetzen als die stabilisierte Form der Zeit, weil beide
 Formen in anderer relationaler Stellung zum Gesamtsystem der symboli-
 schen Formen stehen. Substantiell aber besteht zwischen ihnen kein funda-
 mentaler Unterschied. Beide Formen sind Techniken des Überlebens, mit
 Hilfe derer der Mensch seine Umwelt in anderer Hinsicht formt, als er es
 ohne diese Mittel vermochte.

Auch die Sprache ist eine Technik der Formung der Wahrnehmungs-
 welt. Als Form selbst stets im Wandel ist sie eine „Technik des Geistes“,

mit Hilfe derer der Mensch seine Wahrnehmungswelt relativ stabilisiert und „in Form bringt“. Wie die Form der Macht entwickelt sich auch die Form der Sprache im Wechselspiel zwischen Organisationsnotwendigkeiten und vorhandenen Organisationskompetenzen durch Versuch und Irrtum. Was zuerst da war – die Macht oder die Organisationsleistung, die sie erbringt, die Sprache oder das, was möglich ist, weil Sprache „da“ ist – lässt sich daher sinnvoll nicht sagen. So wurde auch gezeigt, dass das Soziale sowohl „Brutofen“ für die Entwicklung der Sprachkompetenzen ist, als auch, dass die Sprache umgekehrt das Soziale als ihre eigene Bedingung erst wesentlich formt. Alle diese Formen sind nicht als solche, sondern erst im Akt ihrer Beobachtung gegeben, erst der Beobachter legt in sie die Bedeutung hinein, die ihr Sein ausmachen. Dabei setzen jedoch unabhängig von der Form ihrer Beobachtung alle Formen fort, was schon in den Bedingungen angelegt ist, die sie erst hervorbringen: Die Sicherung der Unterscheidung zwischen System bzw. beobachtender Form und ihrer Umwelt – dies allerdings nur so lange, wie die Formen als solche variabel bleiben, auf dass sie ihrem „Auftrag“ gemäß beobachtet werden können.

Einige der Formen werden nun mit immer deutlicheren Konturen beobachtet, sie drängen dem Beobachter zu „Bewusstsein“, freilich ohne, dass dieser um die tatsächliche Bedeutung dieser Formen jemals vollständig wüsste, während andere ebenso notwendige Organisationsleistungen sich bis ins unkenntliche verflüchtigen, von denen er allenfalls ein „Gefühl“ hat, die ihn aber deshalb nicht weniger bedeutend leiten. *Alle* diese Formen *zusammengenommen*, samt ihrer nur zu erschließenden Bedeutungsüberschüsse, führen den Menschen als Form in seiner Umwelt, alle Formen sorgen für den ständigen Abgleich aller Formen mit der sich wandelnden Umwelt, während sie insgesamt eine Entwicklung zu komplexeren Formen ermöglichen.

Wahrgenommene Fehlentwicklungen veranlassen den Menschen und den Gruppenzusammenhang zur Suche nach Ursachen innerhalb dieses gesamten Formensystems, in welchem alles mit allem zusammenhängend gedacht wird und in dem jede Form in jede andere übergehen kann, in dem also grundsätzlich kaum etwas *unmöglich* ist, also im Prinzip alle Möglichkeiten in Erwägung gezogen werden: Die Gefahr ist allgegenwärtig. Wird etwa ein Zusammenhang zwischen einem stabilisierten Machtanspruch und einem Versagen bei der Jagd gesehen, führt dies nicht allein zur Infragestellung der Machtposition. Vielmehr werden „die Götter“ befragt, werden dabei sprachliche Ausdrücke für den zu erfragenden Zusammenhang gefunden, wird diese Anfrage durch rituelle Verhaltensweisen bekräftigt usw., so dass sich letztlich das gesamte System der Formen wandelt, nicht bloß „der“ Machtzusammenhang allein. Im mythischen Denken fehlen derart verfestigte Grenzscheiden, die überhaupt die Form der Macht deutlich von

anderen Formen abtrennten. Trotz relativer Stabilität befindet sich noch die längste Zeit alles derart im Fluss. Nichts ist allein es selbst, alle Formen stehen lediglich symbolisch für etwas, von dem niemand genau weiß, noch wissen kann, was es „eigentlich“ ist. Die Suche nach Ursachen für Marktversagen im Markt wäre dem mythischen Denken als Form unmöglich. Das Versagen einer Form würde stets alle anderen Formen mit in Frage stellen, Ursachen lassen sich eben noch keiner verdinglichten Form eindeutig zuschreiben, sie werden daher *prinzipiell* im „Sozialen“ gesucht und soziale Maßnahmen werden ergriffen. Während in der Moderne die Unfähigkeit, mit Katastrophen technisch-instrumentell fertig zu werden, zum Ruf nach der Verbesserung der technisch-instrumentellen Mittel führt, wäre die Katastrophe im mythischen Denken Symbol, dass *irgendetwas* nicht stimmt, dass also alle *sozialen* Formen insgesamt überprüft werden müssen.

Solange allen Formen ein Mehr an Bedeutung konstitutiv zugehört, bleiben sie offen für Reinterpretationen, lassen sie sich nicht dauerhaft aus diesem Prozess der ständigen Reorganisation aller Formen ausklammern. Erst wenn Formen derart stabil geworden sind, dass sie für immer längere Zeiträume aus diesem Prozess ausgeklammert werden, werden längere und komplexere Verflechtungszusammenhänge möglich, die dann auch als solche nicht mehr grundsätzlich und dauernd hinterfragt werden, kaum überhaupt mehr hinterfragt werden können, führte dies doch zu zunehmend umfassenderen Umwälzungen. Eine solche dauerhafte Verkoppelung von Formen wird erst möglich, wenn sich die Wahrnehmungswelt bereits insgesamt fundamental beruhigt hat. Diese Bedingungen sind gegeben, wenn sich die Gruppe als Form dauerhaft stabilisiert und damit ihr Hintergrund, die erste Umwelt, ebenfalls irgendwie als Form wahrnehmbar wird. Diese umfassende Stabilisierung der Wahrnehmungswelt bedeutet in erster Linie Luxurierung der Lebensverhältnisse. Dann aber erreicht diese Stabilität zur Zeit der ersten okzidentalen Philosophen ein kritisches Maß, von dem an diese Stabilität zum bedeutenden Problem wird. Dieser Prozess bis hin zur Möglichkeit der umfassenden Katastrophe ist im anschließenden Gliederungspunkt zu skizzieren.